

مجله علمی فرهنگی اطلاع رسانی  
حوزه علمیه مروی

# پیام مروی

شماره سیزدهم، پاییز ۱۴۰۱

## پیامدهای عدم التزام عملی به احکام شرع از منظر علامه طباطبائی

- بن مایه‌های روش شناسی در المیزان با تکیه بر روش قرآن به قرآن اجتهادی
- حکم برخی مبادلات تجاری نوپدید از رهگذر ارائه شیوه بازشناسی مفهوم عقود
- مروری بر نگرش غربیان نسبت به سیره حضرت زهرا علیها السلام در جوامع اسلامی غرب آسیا
- ماهیت علم و نقش پیش فرض‌ها در دانش بشری
- درآمدی بر فقه حکومتی از منظر آیت الله علیدوست
- بار بر زمین مانده حوزه علمیه در کلام استاد خسروپناه





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## مجله پیام مروی

مجله علمی فرهنگی اطلاع رسانی حوزه علمیه مروی  
شماره سیزدهم فصل‌نامه پاییز ۱۴۰۱

■ صاحب امتیاز: حوزه علمیه مروی تهران  
■ مدیر مسئول: حجت الاسلام محمد اسکندری  
■ سردبیر: حجت الاسلام محمد حسین حیدری

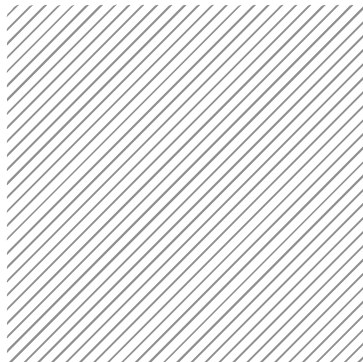
■ هیئت تحریریه: اساتید و حجج اسلام، رمضانعلی تیموری،  
امیر حسین منصور، محمد حسین حیدری  
و طلاب محترم، مهدی محرم زاده، محمد جواد راستگو،  
محمد قاسمی شادهی

■ ویراستاران: محمد حسین حیدری، مهدی محرم زاده،  
محمد جواد راستگو

■ طراحی صفحه‌آرایی: محمدرضا بیات

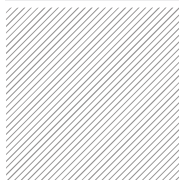
■ آدرس: خیابان ناصر خسرو، کوچه مروی، پلاک ۳۲، حوزه علمیه مروی  
■ تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵  
■ کدپستی: ۱۱۱۶۸۱۹۷۶۱

■ ایمیل: [pajuhesh.marvi@gmail.com](mailto:pajuhesh.marvi@gmail.com)  
■ نشانی سایت: [www.howzehmarvi.ir](http://www.howzehmarvi.ir)  
■ کانال پرسش و پژوهش: [@pajouheshgaranemarvi](https://www.instagram.com/pajouheshgaranemarvi)





بیانات امام و رهبری	۶
بیانات تولیت معظم	۸
کارگروه‌های مطالعاتی	۱۱
کارگروه هویت	۱۱
محورهای تحول و پیشرفت ایران به سوی تمدن اسلامی	۱۲
فصل علم؛ ضرورت سخن از پزشکی (به مثابه یک علم تجربی) اسلامی چیست؟	۱۵
ماهیت علم و نقش پیش فرض‌ها در دانش بشری	۱۷
نشست گفتگومحور «در جستجوی پزشکی اسلامی»	۲۶
کارگروه حوزه و حکمرانی	۳۵
رساله علمیه فقهت و سیاست	۳۷
درآمدی بر فقه حکومتی از منظر آیت‌الله علی‌دوست	۳۸
مهم‌ترین بار بر زمین مانده حوزه‌های علمیه	۴۰
فهم پرسش از اقتدار سیاسی فقه: گشودگی در سیاست ورزی یا ساختارسازی حداکثری	۴۳
علم برای علم؟ یا علم برای عمل؟	۵۶
جستاری در کتابشناسی فقه حکومتی	۶۰
رساله عملیه فقهت و سیاست	۶۵
مدرسه حقوق اساسی	۶۶
امتداد امامت	۶۹
نشست های علمی	۷۷
نشست علمی با عنوان «پژوهش در موضوع ولایت امیرالمؤمنین سلام الله علیه»	۷۸
مقالات و یادداشت‌های تخصصی	۸۳
بن مایه‌های روش شناسی در المیزان با تکیه بر روش قرآن به قرآن اجتهادی	۸۴
حکم برخی مبادلات تجاری نوپدید از رهگذر ارائه شیوه بازشناسی مفهوم عقود	۹۰
تبیین ظرفیت تمدن‌سازی انقلاب اسلامی بر پایه مفهوم ولایت	۹۴
مروری بر نگرش غربیان نسبت به سیره حضرت زهرا <small>علیها السلام</small> در جوامع اسلامی غرب آسیا	۱۰۰
پیامدهای عدم التزام عملی به احکام شرع از منظر علامه طباطبایی	۱۱۰
مهارت‌های مقدماتی پژوهش	۱۱۹
موارد کاربرد نقطه در متن	۱۲۰
تهیه فهرست در محیط word	۱۲۱
مهارت‌های تقریرنویسی	۱۲۲
معرفی نسخ خطی و سنگی	۱۲۵
مجموعه مقالات یحیی بن عدی	۱۲۶
تذکره الغافلین	۱۲۸
تازه‌های نشر	۱۲۹



## کلام امام خمینی رحمته الله علیه

حضرت سید الشهدا - علیه السلام - به همه آموخت که در مقابل ظلم، در مقابل ستم، در مقابل حکومت جائز چه باید کرد. با اینکه از اول می دانست که در این راه که می رود، راهی است که باید همه اصحاب خودش و خانواده خودش را فدا کند و این عزیزان اسلام را برای اسلام قربانی کند، لکن عاقبتش را هم می دانست. اگر نبود این نهضت؛ نهضت حسین - علیه السلام - یزید و اتباع یزید اسلام را وارونه به مردم نشان می دادند. و از اول، اینها اعتقاد به اسلام نداشتند و نسبت به اولیای اسلام حقد و حسد داشتند. سید الشهدا با این فداکاری که کرد، علاوه بر اینکه آنها را به شکست رساند و اندکی که گذشت، مردم متوجه شدند که چه غائله‌ای و چه مصیبتی وارد شد. و همین مصیبت موجب به هم خوردن اوضاع بنی امیه شد، علاوه بر این، در طول تاریخ آموخت به همه که راه همین است. از قلت عدد نترسید، عدد، کار پیش نمی برد، کیفیت اعداد، کیفیت جهاد، اعدای مقابل اعدا، آن است که کار را پیش می برد. افراد ممکن است خیلی زیاد باشند، لکن در کیفیت ناقص باشند یا پوچ. و افراد ممکن است کم باشند، لکن در کیفیت توانا باشند و سرافراز.

(صحیفه امام؛ ج ۱۷، ص ۵۲ - ۵۶)



## کلام رهبری

در یکی از منازل بین راه [کربلا]، امام حسین (علیه السلام) ایستاد خطبه خواند: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَجِلًّا لِحُرْمَاتِ اللَّهِ نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ ... يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ وَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ بِقَوْلٍ وَلَا فِعْلٍ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ. خیلی حرف بزرگی است، خیلی حرف عجیبی است؛ اولاً خطاب به ناس است، ما هم جزو ناسیم؛ این خطاب، خطاب به ما هم هست. خطاب به مؤمنین نیست، خطاب به آن عده‌ی همراهان فقط نیست؛ خطاب به بشریت است، نه فقط در آن زمان، در همه‌ی زمانها تا امروز. از قول پیغمبر نقل میکند، دارد فلسفه‌ی حرکت خودش را بیان میکند؛ میگوید من دارم به حرف پیغمبر عمل میکنم، پیغمبر به من دستور داده که این کار را بکنم. پیغمبر چه فرموده؟ مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا؛ فرمود که هر کس یک قدرتی را، یک قدرت ستمگری را مشاهده کند... يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ؛ نمیگوید «يعمل في المؤمنين»؛ این چیزی که موجب میشود شما وظیفه پیدا کنید، این نیست که آن قدرت با مؤمنین بد عمل کند؛ نه، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ؛ در بین بندگان خدا، در بین آحاد بشر، هر جبهه‌ای، هر قدرتی، هر مرکز ستمگری که در بین مردم این کارها را انجام بدهد: يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ، آن وقت نتیجه چیست؟ وظیفه چیست؟ و لَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ بِقَوْلٍ وَلَا فِعْلٍ، کسی که یک چنین قدرتی را در مقابل خودش ببیند و در مقابل او موضع نداشته باشد، موضع نگیرد، مخالفت نکند. حالا این مخالفت گاهی با قول است، گاهی با فعل است؛ هر دو جور؛ گاهی اقتضا میکند شما در مقابل قدرت ستمگر وارد عمل بشوید، گاهی شرایط مناسب برای وارد عمل شدن نیست، اَقْلًا موضع بگیرید؛ ببینید! اینها تکلیف امروز ما را مشخص میکند - كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ، خدای متعال حقی بر عهده‌ی خودش قرار داده که این کسی را که در مقابل ظلم و جور و عدوان به عبادالله موضع نمیگیرد و حرکت نمیکند، به همان جایی، به همان سرنوشتی دچار کند که آن ظالم را دچار خواهد کرد، یعنی جهنم؛ مسئله این است. امام حسین میگوید من برای این حرکت کردم.... بعضی میگویند امام حسین (علیه السلام) حرکت کرد که قدرت را بگیرد - از مردمان مؤمن هم این حرف را میزنند - اشتباه میکنند؛ بعضی [هم] میگویند حرکت کرد تا شهید بشود. من میگوییم حرکت کرد تا وظیفه را انجام بدهد؛ منتها در راه انجام وظیفه، یک احتمال این است که آدم به قدرت برسد، چه عیب دارد؟ یک احتمال این است که انسان شهید بشود، چه عیب دارد؟ مقصود این است که ما بتوانیم این عمل را انجام بدهیم، این وظیفه را انجام بدهیم؛ مسئله این است.

بیانات در مراسم دانش آموختگی  
دانشجویان دانشگاه امام حسین (ع)





بیانات تولیت معظم

## اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...

«خداى متعال در سوره علق که در اول بعثت نازل شده است به پیامبر ﷺ، امر به خواندن می‌کند: اِقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ؛ قرائت کن با تکیه به اسم پروردگارت. کار ما از ابتدا تا آخر، قرائت است؛ تعلیم و تعلم و تزکیه است. همه این‌ها باید با پشتوانه به اسم ربّ باشد؛ باید ربوبیت حق تعالی و شئون ربوبیت حق را درک کنیم و خودمان را تحت ربوبیت او قرار بدهیم. در مرحله اول باید به معلّم بودن خدا ما توجه کنیم «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»؛ او معلّم اول و آخر است. در مرتبه بعد، نبی اکرم ﷺ معلم ماست: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ». ائمه علیهم السلام نیز در همین ردیف هستند.

آن‌ها داده است: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». این کرامت ابتدایی در انسان حالت بالقوه دارد و با یک امور خاصی به فعلیت می‌رسد و ظهور پیدا می‌کند و آن اینکه ما در تحت ربوبیتی که خدا برای ما قرار داده است قرار بگیریم. بالاترین جنبه ربوبیت پروردگار متعال با نبوت نبی بزرگوار اسلام ﷺ همراه با کامل‌ترین دینش در این عالم

به سوی این حقیقت مطلق آن چیزی است که ما همواره باید در شئون گوناگون به آن توجه کنیم. سپس فرمودند: «اللَّهُمَّ انى أحمدك على أن اكرمتنا بالنبوة». خداى متعال انسان را گرامی داشته است: «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بِنَبِيِّ آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَطْنِ وَ الْبَحْرِ». این تکریم انسانها به جهت آن حقیقتی است که خدا ابتدائاً به

«امام حسین علیهم السلام در شب عاشورا چند نکته را در شأن خودشان بیان فرمودند: «أُتِنِي عَلَى اللَّهِ أَحْسَنَ الثَّنَاءِ وَ أَحَمَدُهُ عَلَى السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ: من بر خداى متعال بهترین ثنا را می‌فرستم و او را بر گرفتاری‌ها و امور ملایم و گوارا حمد و ستایش می‌کنم.» بر اساس فرمایش آن حضرت، توجه خالصانه به ذات اقدس الهی و انتخاب آگاهانه و سیر



ظهور پیدا کرده است.

این انسان اگر تحت تعلیم خدا و اولیاء قرار بگیرد، گرامی می‌شود: «أَقْرَأَ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» این تعبیرات خیلی تعبیرات مهمی است! بخوان در حالتی که [میدانی] پروردگار تو اکرم الاکرمین است، خدایی که خواندن آنچه با قلم نگارش می‌شود را به ما افاضه کرده است. چه چیزی را افاضه کرده است؟ امام در شب عاشورا خداوند را بر این حقیقت ستایش می‌کند: «و عَلَّمْتَنَا الْقُرْآنَ: قرآن را به ما تعلیم داده‌ای.» قرآن نزول علم لایزال الهی است در این عالم بر قلب بزرگترین مخلوق الهی، یعنی نبی بزرگوار. «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ.» این یک عنایت خاصی است که خدای متعال اول به این اولیاء کرده است و بعد به ما. این را باید قدر بدانیم که هر کسی در تحت تعلیم این اولیاء قرار بگیرد، ظهور کرامت الهی در وجود او آغاز خواهد شد.

آن‌گاه این تعلیم با جملات بعدی کامل می‌شود: «وَفَقَّهْتَنَا فِي الدِّينِ» خدایا ما را در دین فقیه قرار دادی؛ فهیم قرار دادی.

دین دارای سه عرصه فقهی مهم است: مسائل اعتقادی، مسائل اخلاقی و فروع و احکام شرعی. این سه فقه است که ما در حوزه‌ها می‌خوانیم به هم مرتبط است و باید به آن دقت و اهتمام کافی داشته باشیم؛ گرچه بعضی‌ها در یک رشته تخصصی پیدا می‌کنند، اما همه ما باید این مسائل را بدانیم و بفهمیم. به‌ویژه فهم مسائل اعتقادی به عنوان مسائل اصلی دین خیلی مهم است. اگر انسان فهم در این مباحث اعتقادی نداشته باشد و مسائل اعتقادی را یک مسائل حقیقی نداند که با جانش پیوند داشته باشد، این انسان به

هیچ جایی نمی‌رسد، هیچ چیزی نمی‌شود؛ چون آنچه که انسان را می‌سازد ایمان است. این ایمان باید در اعمال و رفتار انسان ظهور پیدا کند تا نشان بدهد اعمال و رفتار او اعمال و رفتار انسان مومن است؛ بنابراین هر مقدار در این جهت ما کار کنیم تلاشمان ضایع نشده است.

شاگردان بزرگ ائمه علیهم السلام معارف عمیق توحیدی را نزد امام صادق علیه السلام فرا می‌گرفتند و در برابر همه نحلّه‌های انحرافی می‌ایستادند. هشام بن حکم، از شاگردان امام صادق علیه السلام می‌گوید: آدمم خدمت امام و معارفی از توحید را فراگرفتم که در برابر هر کس که بایستم می‌توانم پاسخ او را بدهم. کسب این توانمندی خیلی مهم است. در جنگ جمل شخصی اعرابی خدمت علی علیه السلام می‌رسد و می‌پرسد: اینکه شما می‌گویید خدا واحد است به چه معناست؟ اصحاب حضرت دور این شخص را می‌گیرند و به او معترض می‌شوند که الان چه وقت این صحبت است! مگر نمی‌بینی فکر حضرت مشغول جنگ است؟ حضرت فرمودند: رهائش کنید، آنچه ما برایش می‌جنگیم همین است. اینکه بفهمیم با چه حقیقتی مرتبط هستیم و همواره با او ارتباط وجودی داریم و به سوی چه حقیقتی رهسپاریم و چگونه رهسپاریم. زبیر از جمله کسانی بود که مدتی با آن حضرت همراه بود. شخص عجیبی بود؛ مراحلی را طی کرد اما آن چه را که خدا برای ما پیروان اهل بیت مقرر کرده - که خودمان را تحت فرمان یک رهبر الهی قرار دهیم - در دلش ننشسته بود. زبیر در ماجرای سقیفه و حمله به خانه زهرای مرضیه علیه السلام، جزو اولین کسانی بود که در برابر مهاجمان ایستاد و تا آخر از علی علیه السلام دفاع کرد تا

جایی که شمشیرش شکست؛ اما سرانجامش چه شد؟ «وَفَقَّهْتَنَا فِي الدِّينِ وَ جَعَلْتَ لَنَا أَسْمَاعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً: خدایا تو را شکر می‌کنیم که گوش‌هایی به ما داده‌ای، بینایی‌های به ما داده‌ای، دل‌هایی به ما داده‌ای.» گوش و چشم ظاهری و امثال این‌ها را حیوانات هم دارند، اما حضرت نسبت به این نعمت‌ها ستایشی مخصوص دارد. «وَلَمْ تَجْعَلْنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ خدایا تو را شکر می‌گزاریم که ما را از مشرکین قرار نداده‌ای ما را موحد قرار دادی.» موحد یعنی گوشم به سخن خدا و سخن ولی خدا است؛ این چشمم به حرکات و سکنات و رفتار ولی خدا و نماینده خدا است؛ این دلم با اوست.

امام سجاد علیه السلام در خطرناک‌ترین محافل که محفل یزید ملعون بود، در توصیف خودشان، شش خصلت و هفت فضیلت را را بیان کردند: «أَيُّهَا النَّاسُ أُعْطِينَا سِتًّا وَ فَضِّلْنَا بِسَبْعِ أُعْطِينَا الْعِلْمَ» ای مردم، خدا به ما علم داده است، ما به آن علم حقیقی متصل شدیم. اتصال اشکال گوناگون دارد: یک وقت اتصال ذهنی است؛ این خوب است اما کفایت نمی‌کند. بعد از آن باید اتصال عملی باشد و بعد هم اتصالات روحی که آنها یک مراحل خاصی دارد. ما بزرگانی از علما داشته‌ایم که به علوم خاص قلبی رسیده‌اند. این علوم علمی که ما می‌خوانیم، علوم ذهنی است. علوم قلبی آن است که انسان با جان در خدمت قرآن و اهل بیت علیهم السلام باشد تا معارف حقه را به دل انسان افاضه بکنند. دختر مرحوم علامه طباطبایی به پدرشان عرضه داشتند: چرا شما وقتی تفسیر می‌نویسید نقطه نمی‌گذارید؟ فرموده بودند: «من وقتی که شروع به نوشتن می‌کنم، این معارف سرازیر می‌شود، می‌ترسم در نقطه‌گذاری معطل بشوم و این‌ها

دیگر باقی نماند! اینها یک چنین شخصیت‌هایی بودند که در همین حوزه‌ها رشد کردند.

در باب علم، از نوادر اصول کافی، چند تا روایت ناب است؛ این روایت یکی از آنها است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید «یا طالب العلم إن العلم ذو فضائل كثيرة...» آن حضرت علم را به بدن انسان تشبیه می‌کند که برای حیاتش به امور مختلفی نیاز دارد. اولین چیزی که بیان می‌کند رأس علم است و آن تواضع است «فَرَأْسُهُ التَّوَّاضُعُ». این حالت خضوع در برابر حق و اولیاء حق خیلی مهم است «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» سبکبال حرکت می‌کند. مرحوم علامه طباطبایی وقتی در معابر شهر قم راه می‌رفت مردم و عموم طلبه‌ها ایشان را نمی‌شناختند. بنده خودم اوایل طلبگی یک وقتی به مشهد مشرف بودم. با دوستان تهرانی خدمت آیت‌الله میلانی رحمه‌الله علیه رفتیم. تازه کمی محاسنم رشد کرده بود و عبا می‌انداختم دوستان ما زودتر داخل منزل رفته بودند و ما درب منزل بودیم که دیدیم آقا سیدی عصا زنان از سر کوچه دارد به سمت منزل می‌آید. بعد از حدود ۵۰ سال هنوز آن حالت یادم است. پیش خودمان گفتیم این آقا یکی از روضه‌خوانهای مشهد است بگذاریم به خاطر سیادتش داخل شود. خاطر هست ایشان وقتی نزدیک شد، اجازه نداد به او سلام کنیم و زودتر به ما سلام کرد بعد به ما تعارف کردند بفرمایید و پشت سر ایشان حرکت کردیم. وقتی وارد شدند، مرحوم آیت‌الله میلانی جلوی پای ایشان ایستادند. ما تازه آنجا اسم علامه طباطبایی را شنیدیم و با ایشان آشنا شدیم.

امام سجاد در مجلس شام فرمود: «أَعْطِينَا الْعِلْمَ وَالْحِلْمَ وَالسَّمَاخَةَ وَالْفَصَاخَةَ وَالشَّجَاعَةَ

وَالْمَحَبَّةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» خدا به ما علم و حلم (بردباری) را با هم داده است. این فرمایش را حضرت در این مجلس با تمام وجود با شجاعت کامل از خودشان بیان می‌کنند که علم در جای دیگر نیست! این را دقت داشته باشید. علم در عین حالی که فضایی دارد، خطرهایی هم دارد. در همین سوره به مناسبت آمده است «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» خداوند آنچه را که ما نمی‌دانیم به ما تعلیم می‌کند اما بالاخره انسان وقتی که ببیند مستغنی و مستقل شده، طغیان می‌کند. استقلال در هر چیزی وجود دارد ولی در علم خیلی مخفیانه می‌آید. وقتی که ما به مراتبی از علم برسیم، یک مفاهیمی را به دست بیاوریم و خیال کنیم که خیلی فهمیده‌ایم و می‌دانیم، آن حالت استقلال است. خدای متعال به پیامبرش می‌فرماید: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا: پروردگارا، به من علم اضافه کن.» آن پیامبری که خدا به جانش قسم یاد می‌کند، پیامبری که بالاترین مرتبه ولایت الهی را طی کرده است، این پیامبر همه وجودش خضوع لله است. قرآن کریم در چند جا اولوا العلم را توصیف می‌کند: در اواخر سوره مبارکه اسراء، خصوصیات کسانی را که به علم رسیده‌اند بیان می‌کند که باید برای ما تا آخر، درس باشد: «إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا: کسانی که به علم رسیده‌اند وقتی که آیات الهی برایشان خوانده می‌شود این ذقن (چانه) را به خاک می‌مالند.» این نهایت خضوع را دارد بیان می‌کند «وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَسْجُدُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا» این نهایت خشوع را برای طالبان علم

در برابر صاحب علم حقیقی و صاحبان علم حقیقی بیان می‌کند. بنابراین ما باید خودمان را همواره در محضر امام زمان علیه السلام بدانیم و هیچ نباید در محضر آن حضرت خودمان را صاحب چیزی بدانیم و این سخت است، نیاز به تمرین دارد. علی علیه السلام در خطبه ۱۷۳ می‌فرمایند: لا يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ إِلَّا أَهْلُ الْبَصْرِ وَالصَّبْرِ وَالْعِلْمِ بِمَوَاضِعِ الْحَقِّ؛ این پرچم دفاع از حق را که انشاءالله می‌خواهیم بلند کنیم، اول باید بصیرت پیدا بکنیم که دین در هر مقطعی از ما چه خواسته است؛ دوم آنکه در برابر خواسته‌های خدای متعال صبر کنیم، در برابر ناملایمات صبر کنیم. باید توجه داشته باشیم شیطان در اینجا هم برای ما بساط پهن می‌کند. از همان ابتدا در این فضای علم آموزی می‌آید و نقشه‌های گوناگونی برای ما می‌کشد. باید با بصیرت، راه‌های ورودی شیطان را بشناسیم و در مقابل این راه‌های ورودی مقاومت بکنیم، پس بزنیم. همچنین باید علم به مواضع حق داشته باشیم «فَأْمُضُوا لِمَا تُوْمَرُونَ بِهِ» پس نسبت به آنچه بدان امر شده‌اید، بروید حرکت بکنید «وَقِفُوا عِنْدَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ: نسبت به آنچه از آن نهی شده‌اید، توقف کنید» اینها اساس طلبگی ما است. التزام به واجبات الهی، دوری از محرمات در شئون گوناگون، اینها را اگر ما پایبند نباشیم، این طلبگی فایده‌ای ندارد.

ما باید از ابتدا تا انتها با این تقوای فکری، تقوای عملی و سپس تقوای اخلاقی همراه باشیم. بساط طلبگی غیر از بساط دانشگاه و مراکز علمی دیگر است. اینجا باید شور علمی و شور معنوی چشمگیر باشد. خداوند متعال به حق امام حسین علیه السلام به همه ما توفیق عنایت بفرماید که راه این اولیاء را تا آخر طی کنیم.



# کارگروه‌های مطالعاتی

**کارگروه  
مطالعاتی هویت**





## محورهای تحول و پیشرفت ایران به سوی تمدن اسلامی

محمد امیدبخش  
دبیر کارگروه مطالعاتی هویت



مسموم «علم برای علم» نهاد پاک حوزه را نیالوده و روحانیون درباری و حکومت، آن چنان که یهودیان و زرتشتیان چشیده‌اند، در دسیسه علیه امت خود مجتمع نشده‌اند؛ برعکس، پیمان روحانیون و عالمان شیعه با مردمشان چنان محکم بوده که تا جان، بر آن ایستادگی کرده‌اند! (۲) اندیشمندان و فقهای شیعه نه چون فیلسوف‌نمایان ملل شرق و غرب که خود را منشأ ایجاد دانش و نجات‌دهنده ملت می‌پنداشتند بلکه خود را واسطی برای عرضه احتیاجات و مسائل مردم به علم الهی برای راه‌یابی سعادت می‌دانستند. در واقع وجود

ثمره حرکت بی‌توقف و خستگی‌ناپذیر جهاد علمی اندیشمندان و مرزبانان ایمان و باور مردم دارد و اکنون تاریخ درخشان فداکاری آنان و خاطره افتخارآمیز مجاهدت‌هایشان در یاد امت اسلام ثبت شده است.

اما این بزرگی و شوکت حوزه‌های علمیه، حاصل دو اصل جدانشدنی در نهاد این جمعیت بوده است، (۱) اندیشمند و فقیه متعهد شیعه، مرزبان توحید، ایمان و باورهای اصیل انسانی امت اسلام بوده است. در هیچ برهه‌ای متفکر شیعی از میدان مبارزه، آنجا که آسیبی متوجه مظلومین و مسلمانان می‌شده، کناره نگرفته است. هیچ‌گاه اندیشه

### دیباچه

♦♦ در آغاز قرن جدید هجری، حوزه علمیه چون میراثی بس عظیم از جهاد و مبارزه چندصدساله بیدارگران اقلیم قبله در حیات خویش تکاپو و حرکت دارد، درخت کهن و گوهریاری که ریشه‌های مقدسش در نهاد پاک‌سرشت بزرگ‌ترین مجاهدان و قلوب صافی عالمان و اندیشه‌والای متفکران جای گرفت و خون صادق‌ترین شهیدان به پایش فدا گشت! حوزه‌های علمیه در انتهای قرن ۱۴ هجری هر چه از آبرو و قرب و عظمت در دیدگان امت اسلام و ابهت و صلابت در برابر بدعت‌گذاران دارد،

عالمان شیعه در دو حرکت و کنش اساسی خلاصه می‌گشت و آن فهم موشکافانه از زمانه خویش و ابتلائات و بدعت‌ها و دیگر تکیه تام و التجاء کامل به علم الهی و راه‌یابی نیک بختی و سعادت از وحی.

بدین‌سان هویت و رویکردهای علمی و اجتماعی و حتی روش‌های مراجعه به وحی برای راه‌یابی، تابع و اثرپذیر از بزرگ‌ترین نیازها و تحولات زمانه و ناظر به مهم‌ترین بدعت‌ها بوده است. بدیهی‌ترین گزاره‌های حق شریعت و غیرقابل انکارترین بینش‌ها، گاهی تحت استراتژی «تقیه» پنهان می‌شد و گاهی بر سر علم‌ها فریاد زده می‌شد. در دوره‌هایی از فقاقت و تفکر الهی شیعه، مستحکم‌ترین مکانیزم‌های استنباط از وحی، ناتوان از حل مشکلات می‌گشت و راه‌های جدید باز می‌شد و این چنین دوره‌های گوناگون فقه و اصول فقه متولد می‌گشت و همچنان آن دو اصل اساسی پایدار و جاودان می‌ماند!

اکنون اما در آغاز قرن پانزدهم هجری خورشیدی، حوزه علمیه در بستر یکی از بی‌مانندترین وقایع تاریخ شیعه و مؤثرترین تحولات جهان معاصر ایستاده است و بار دیگر از دو سو باید مبارزه و تلاش خود را پیگیری کند؛ از سویی باید چنان زمانه خویش را بشناسد که مبتلا به انزوا و کهنگی نگردد، همان‌طور که کلیسای مسیحیت در برابر جهش فرهنگی و تمدنی رنسانس کناره‌گیر شد و اکنون حتی نمی‌توان نامش را دین گذاشت که «خرده‌فرهنگی» است در میان انبوه دانش و تفکرانی که آینده جهان مدرن را رقم می‌زنند. از سوی دیگر باید برای پرسش‌های پیچیده و معضلات عمیق و بحران‌زای بشر مدرن، پاسخی از مائده وحی به ارمغان بیاورد؛ چراکه اگر فقط نظاره‌گر حرکت پرسرعت دانش و تحولات باشد و اقدامی نکند در میان رود سیل‌آسای تغییرات

مدرن غرق می‌شود! از این رو، ضرورت شروع گامی بزرگ جهت بازخوانی «هویت حوزه علمیه» و «مسئولیت‌هایش در قرن پانزدهم» ثابت است که اگر نباشد، راهی جز انزوا و خزیدن در پناهگاه امن در برابر نخواهد بود و این خلاف حرکت پرخروش و توانمند چندصدساله فقاقت و اندیشه شیعه است؛ چراکه هرگاه فتنه‌ها و بدعت‌ها از هر سو امت اسلام را تهدید می‌کرد، این بیدارگران و عالمان اسلام بودند که با تمسک بی‌مثالشان به راهنمایان حق (علیهم صلوات الله) دژهای مقاومت را سامان می‌دادند!

از طرفی هم اگر جریان‌های تحول‌خواه در حوزه علمیه بر ایده‌آل‌ها اصرار می‌ورزند، برآمده و امتداد جریانی‌اند از فقه‌های شیعه که نقاط عطف و رشد و صعود تفکر اسلام را بر صدر اندیشه‌های جهان محقق کرده‌اند؛ هرچند آموزه‌ها و میراث علوم منسجم و ارزشمندی که از سنت حوزه برجای مانده باید چراغ راه باشد اما فهم «جریان تحول» میان همین میراث گران‌بها راهگشای آینده حوزه خواهد بود.

تا بدین جا هر چه گفته شد در باب بیان گریزناپذیری تحول در حوزه فقه و فلسفه بود؛ اما مسیر تحول و چگونگی آن، محور دومی است که در حیطه تخصص فقیهان مبرز و اندیشمندانی است که مسیر فقه و اندیشه اسلامی را از مبدأ آن تاکنون دریافته و خط تحول را از اندیشه اجتهادی خود مایه می‌گیرند.

آنچه که برای عموم طلاب و جوانان حوزوی لازم است، درک صحیح از جهان معاصر و پرسش‌های نویی است که ایمان و حیات طیبه جوانان را به چالش کشیده و مظلومین عالم را در سختی کشانده است. از طرفی باید گفتمان تحول‌خواهی و لزوم «استسقاء از منبع وحی» برای پاسخ‌دهی به نیازهای کلان تمدن مدرن، همگانی

شود و نظامی از سؤالات و محورها که برای تحقق تمدن و حیات طیبه اسلامی لازم است در قلب اندیشمندان مسلمان شکل بگیرد تا با پاسخ به این چالش‌ها و گذر از موانع بزرگ‌ترین پرسش‌های بشر مدرن [از جمله آن: چگونگی برپایی نظام حکمرانی عادلانه؟ چگونگی ساخت سیستم تربیتی مطلوب؟ امکان یا عدم امکان برقراری عدالت اقتصادی؟ روش برپایی جامعه‌ای حق‌گرا؟ و...] به نظام حیات طیبه رسیده و زمینه‌های لازم جهت برپایی حکومت جهانی عدل و

رشد غایی انسان را فراهم سازد. از این دیدگاه ضرورت نگاه کاوشگرانه برای درک صحیح و بی‌قضاوت از تاریخ مواجهه عالمان اسلام با جهان‌نشان و رویکرد آن‌ها در مقابله با بدعت‌ها و مدیریت مسلمان‌ها ثابت می‌شود؛ از طرفی باید در امتداد خط تاریخ، به «اکنون» رسید و حوزه علمیه مقدسه را در آینه مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های جهان مدرن و نیازهای فطری جامعه بازنگری کرد؛ و در یک کلام؛ «حوزه در مواجهه با جهان مدرن و مردمش چه می‌کند و چه باید بکند؟»

اما «اکنون» و در بستر بی‌نظیر تاریخی «انقلاب اسلامی»، اقتضائات و امکاناتی ایجاد شده است که دیدن جهان مدرن و نیاز مسلمانان و مظلومین عالم بدون آن و بی‌توجه به آن، ساده‌لوحانه خواهد بود! انقلاب اسلامی آرزوی چندصدساله فقها شیعه و مسلمانان را جهت تشکیل حکومتی مستقل و عادل که بنده استکبار غرب و شرق نباشد محقق کرد؛ انقلاب اسلامی همان‌طور که از دل تاریخ غنی حوزه‌های علمیه جوانه زد و به ثمر نشست دریچه‌های جدیدی بر عالم «علم دینی» بازگشود.

لذاست که باید جهت تبیین ابعاد تحول در حوزه، نخست نگاهی به ابعاد حرکت انقلابی جمهوری اسلامی ایران به سوی تمدن اسلامی گشود؛ در این زمینه نیز دو اندیشمند محوری و فقیه تمدن

ساز این عرصه یعنی حضرت امام خمینی رحمته الله علیه و مقام معظم رهبری منابعی مناسب جهت شناخت ابعاد تحول و انقلاب اسلامی هستند.

گروه هویت به مطالعه آثار امامین انقلاب پرداخت و با یافتن آن دسته از سخنان رهبران انقلاب که بلندمدت و شامل و غیر صنفی بوده‌اند، محورهای تحول و پیشرفت ایران به سوی تمدن اسلامی را سامان دهی کرد.

محورهای «هفتگانه»<sup>۱</sup> حرکت انقلاب اسلامی از آن جهت که «حوزه علمیه» پاسدار و فرمانده فکری این جریان است، محورهای تحول حوزه هم خواهد بود؛ با این توضیح که بخشی از هویت حوزه علمیه که نگاه به مسائل زمانه و اتخاذ راهبرد در برابر آن بود، بر عهده او است و در محورهای تحول ایران به سوی تمدن اسلامی باید نقش جهت‌دهی و راهبری فکری داشته باشد. این موضوع که حوزه علمیه باید نبض جریان‌ها را در دست داشته باشد و اینکه باید همه رشته‌های علوم را جهت‌دهی کند و موارد زیاد دیگری در بیانات رهبری و امام خمینی رحمته الله علیه دلیل بر این نوع نگاه به حوزه‌های علمیه دارد!

### محور نخست: تبیین و تحول هویتی در حوزه علمیه «علم و پژوهش»

گروه هویت پس از تنظیم محورهای اصلی هویتی حوزه در نسبت با تمدن، با لحاظ قیود بسیاری در ارائه بهترین شکل گفتمان سازی و تحقیقات گروهی، نقشه محتوایی خود را تولید کرد؛ محور نخست، تبیین و تحول هویتی در حوزه علمیه «علم و پژوهش» است.

اهمیت و جایگاه علم و دانش در پیشرفت کشور و نیز اتصال وثیق این موضوع به حوزه‌های علمیه بر کسی پوشیده نیست؛ با این حال در مجموع بیانات رهبری و امام خمینی رحمته الله علیه بخش عظیمی به بیان اهمیت و جایگاه فعلی علم و دانش در کشور

سازی- قابل دسترس‌تر بود؛ چالش‌های مرتبط با پزشکی بود؛ اساساً این نکته را نباید فراموش کرد که هرچند در فرایند تحقیق و پژوهش صرف، لازم است از مفاهیم بنیادین و نظام پارادایم‌های هر علم آغاز کرد اما گروه هویت به دلیل ماهیت پژوهشی-گفتمانی بر خود لازم می‌بیند برای آغاز هر پژوهش و درگیر کردن اذهان با آن مبحث علمی، از چالشی در آن حوزه شروع کرده و سپس به مراتب عمیق‌تر آن حرکت کند. در علوم پایه نیز چنین است، برای آغاز گفتگو حول علم دینی لازم است ابتدا چالش و مسئله‌ای که مورد اتفاق نخبگان و غیرقابل انکار از حیث اهمیت باشد آغاز کرد، بنابراین گام اول در این مرحله «چالش‌های پزشکی در درمانگری» انتخاب شد و این موضوع از طرفی نیز مصادف با همه‌گیری ویروس کرونا بود که بر اهمیت انتخاب آن می‌افزود.

این چالش با رویکرد و زاویه نگاهی که اتخاذ شده بود ذیل عنوان «پزشکی مدرن در برابر پزشکی ناظر به منابع اسلامی» قابل بررسی است. از طرفی نباید فراموش کرد که این عنوان تنها گام نخست برای پرداختن به مسئله «علم دینی» است لذا باید با در نظر گرفتن شئون «روش‌شناختی» و «معرفت‌شناختی» دانش پزشکی گام‌های بعدی برای تبیین مفهوم علم دینی را مهیا نمود.

### پی نوشت:

۱. رجوع کنید به بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی خطاب به ملت ایران که به مناسبت چهلمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی از سوی حضرت آیت الله خامنه‌ای صادر شد (۱۳۹۷/۱۱/۲۲)؛ توصیه‌ها: ۱. علم و پژوهش ۲. معنویت و اخلاق ۳. اقتصاد ۴. عدالت و مبارزه با فساد ۵. استقلال و آزادی ۶. عزت ملی، روابط خارجی، مرزبندی با دشمن ۷. سبک زندگی.

و خصوص دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه اختصاص دارد! در این میان نیز توجه بسیار زیادی به علوم پایه (به‌مثابه تولیدکننده فناوری و جلوبرنده صنعت) شده است، از طرفی موضوع تحول در علوم انسانی به سوی اسلامی شدن از مفاد با ارزش بیانات ایشان است. گروه هویت با دسته‌بندی مجموعه چالش‌ها و مسائل مرتبط با علوم تجربی و پایه و گزینش یک مسئله مهم، پروژه نخست خود را در پاییز ۱۴۰۰ آغاز کرد؛ در میان آن دسته از بیانات رهبران انقلاب که ذیل بحث «علم و دانش» آمده است، سهم اصلی متعلق به آن دسته از علوم است که در ساخت و توسعه فناوری‌ها و گسترش صنایع مؤثرند و موضوعات دیگر از قبیل تحول در علوم انسانی و تعلیم و تربیت ذیل موارد دیگر از محورهای پیشرفت انقلاب اسلامی بیان شده‌اند؛ لذا در مبحث «علم و دانش» به‌طور خاص به «علوم پایه و تجربی» پرداخته خواهد شد.

هرچند مسائل مرتبط با علوم پایه را می‌توان در بخش‌های مختلف مورد گفتگو قرار داد آنچه از همه بیشتر مرتبط با مسئولیت حوزه در قبال دانش‌های پایه است، تبیین مفهوم علم دینی است. طبیعتاً می‌توان به مباحثی همچون نظام آموزشی این علوم، کتب و ترجمه منابع این دانش و وضع فعلی دانش‌آموختگان این رشته‌ها در کشور پرداخت ولی هیچ‌کدام از موارد بالا از وظایف اولی حوزه علمیه نیست. چراکه اسلامی و توحیدی بودن موارد اخیر وابسته به اتخاذ مبنا در مسئله «علم دینی» است.

چالش‌های پزشکی؛ مدخل مناسب برای گفتمان سازی حول «علم دینی» است.

از میان رشته‌های مختلف علوم پایه و تجربی مانند ریاضی، فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی و... آنچه از همه -از جهت قیود لازم گفتمان





گروه مطالعات پژوهشی هویت

## فصل علم؛ ضرورت سخن از پزشکی (به مثابه یک علم تجربی) اسلامی چیست؟

👉 در سال‌های اخیر با شیوع فراگیر برخی بیماری‌های ناشناخته و کاهش سطح ایمنی جسمی جمعیت جهان و افزایش افسارگسیخته سرطان، دیابت و فشارخون و... به دلیل آسیب‌های جدی سبک زندگی و الگوی تغذیه‌ای مدرن سوءظن‌هایی در «نظام سلامت فعلی» ایجاد شده است. امروزه پزشکی و نظام سلامت از ابتدایی‌ترین مراحل مانند توصیه‌های تغذیه‌ای تا پیچیده‌ترین روش‌های درمانی مورد انتقاد و بازنگری قرار گرفته است. در حقیقت ناکارآمدی «نظام سلامت» که عهده‌دار آن «سازمان بهداشت جهانی» است، اذهان را به فکر بازتولید نظام جدیدی در حوزه سلامت و درمان انداخته است. برخی از متخصصان، رواج رشته‌های طب مکمل در دانشکده‌های پزشکی را نشانه چنین پدیده‌ای می‌دانند.

را خالی از ارزش‌گذاری‌های غیرتجربی می‌دانند و امکان ورود اوصافی مانند سکولار یا دینی بودن در این‌گونه علوم را نمی‌پذیرند باید گفت که به اعتراف بسیاری از اندیشمندان معاصر این غیرقابل‌انکار است که «علم» را نمی‌توان بدون پیش‌فرض‌ها و

در غرب مدرن این موضوع را تقویت می‌کند که «پوزیتیویسم» به‌مثابه مکتبی که اثبات علمی بودن گزاره‌ها را صرفاً از راه تجربی قابل قبول می‌داند، ایدئولوژی حاکم بر علوم پزشکی است! البته در جواب کسانی که فنون و علوم می‌مانند پزشکی یا فیزیک

👉 با پژوهشی اجمالی در فلسفه پزشکی مدرن درخواهیم یافت که ابتناء دستورالعمل‌ها و نسخه‌های پزشکی کلاسیک بر نظریاتی است که تماماً بر «روش تجربی» استوار هستند و توسعه و فراگیری روش تجربی در پزشکی و حتی همه شاخه‌های علوم

پارادایم‌های حاکم بر ذهن شخص تولید کرد و دست‌کم در چینش و اغراض تدوین علوم، ایدئولوژی‌ها مؤثر هستند.<sup>۲</sup>

از طرفی معضلات پزشکی در ایران ویژگی‌های مخصوص به خود را دارد و عمق نزاع‌ها در مسئله اخیر یعنی بحران فراگیر کرونا خود را بهتر نشان داده است؛ در ایران که سابقه تمدن غرورانگیز قرون چهار و پنج هجری را داشته و به پیشتازی علمی خود در آن دوره افتخار می‌کند، طب ایرانی چنان جزئی از زندگی مردم بوده است. هرچند اکنون پزشکی کلاسیک و نظام درمان مبتنی بر سازمان بهداشت جهانی رسمیت دارند اما حتی در بحران وحشت‌زایی مانند کرونا مردم ایران از توصیه‌های طب سنتی دست نکشیدند!

آنچه محل نزاع و گفتگوی جدی شده است، ادعای جریان موسوم به طب اسلامی مبتنی بر کارآمدتر بودنش در درمانگری بیماران است. در برابر این ادعا اما وزارت بهداشت هیچ‌گونه توجه مثبتی نشان نداده و پروتکل‌های کلاسیک را بر روش‌های درمانی طب اسلامی ترجیح داده است. البته ابتدائاً باید ارزش معرفت‌شناختی و میزان اعتبار علمی این نوع از پزشکی را با اتخاذ نظر در فلسفه علوم تجربی و طب ارزیابی کرد. از طرفی نیز باید در شناخت ماهیت دین و گسترده ورود آن در مسائل بشری به جمع‌بندی مناسب رسید.

در فلسفه علوم تجربی اقوال بسیاری وجود دارد و این بحث از ابتدای جریان یافتن مباحث فلسفی مورد کنکاش بوده است؛ اما دیدگاه غالب در مورد علم پزشکی یکه‌تازی روش تجربی در اثبات فرضیه‌هاست و بسیاری از فیلسوفان علم، اثبات گزاره‌های طبیعی را، تنها به وسیله تجربه

و آزمایش معتبر می‌دانند.<sup>۳</sup> برخی دیگر از اندیشمندان نیز با پذیرش خصلت تجربی علوم پایه، مؤلفه‌های غیرتجربی را مؤثر بر نزج و تدوین علوم پایه می‌دانند.<sup>۴</sup> قول دیگر در این موضوع به لزوم رجوع به منابع وحیانی (قرآن و سنت) در «مقام گردآوری» قائل است و تولد فرضیه‌ها در موطنی غیر از بیانات معصوم علیه السلام را مناسب نمی‌داند.

دیدگاه دیگر در گسترده‌تر انگاشتن حیطه ورود شریعت به علوم این است که با در نظر نگرفتن دوگانه گردآوری و داوری، بر لزوم ایجاد طب توحیدی به دلیل اثرگذاری پارادایم‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه بر تولید علوم تأکید می‌ورزد.

از طرفی برخی دیگر با برهم زدن دوگانه عقل تجربی و دین و ایجاد دوگانه عقل و نقل بر این نکته پافشاری می‌کنند که اگر ارزش معرفت‌شناختی هر یک از روش‌های تجربی، عقلانی یا نقلی به حد قابل اطمینانی (برحسب نوع همان علم) برسد آن علم، دینی است.

پرسش اساسی در این میان این است که در صورت اثبات ایرادات پارادایمی و پیش‌فرضی حاکم بر این علوم، می‌توان انتظار ایجاد چنین دستگاه علمی‌ای را مبتنی بر معارف اسلامی داشت؟ مجموعه مطالعات و مصاحبه‌ها و نشست‌های برگزار شده توسط گروه هویت در پاییز و زمستان ۱۴۰۰ در پی پاسخ به این پرسش‌هاست.

### پی نوشت:

۱. علم به معنای رشته و منظومه معرفتی که دارای تعریف، روش و غرض است.
۲. علم برخلاف تصور بسیاری از انسان‌های متجدد فعالیت بی‌طرفانه نیست که تنها مبتنی بر عقل محتاط و منطقی باشد و به مدد پاره‌ای قواعد، از داده‌هایی خاص

استقرایی فراهم آورد و از آن استقراها نظریه‌ها یا فرضیه‌هایی بسازد و آن‌ها را در معرض آزمون‌های تجربی عینی قرار دهد؛ بلکه دانشمند تجربی با تمام وجود خود و نه تنها با عقل و نیروی استدلال، وارد صحنه علم می‌شود. از جمله این صاحب‌نظران برجسته می‌توان از تامس کوهن، چارلز گیلیسپی، جان سی. گرین، استیفن تولمین، مایکل پولانی، برنارد لائنگان، کارل رانر و پل تیلیش نام برد. (راهی به رهایی، مصطفی ملکیان، ص ۷۱)

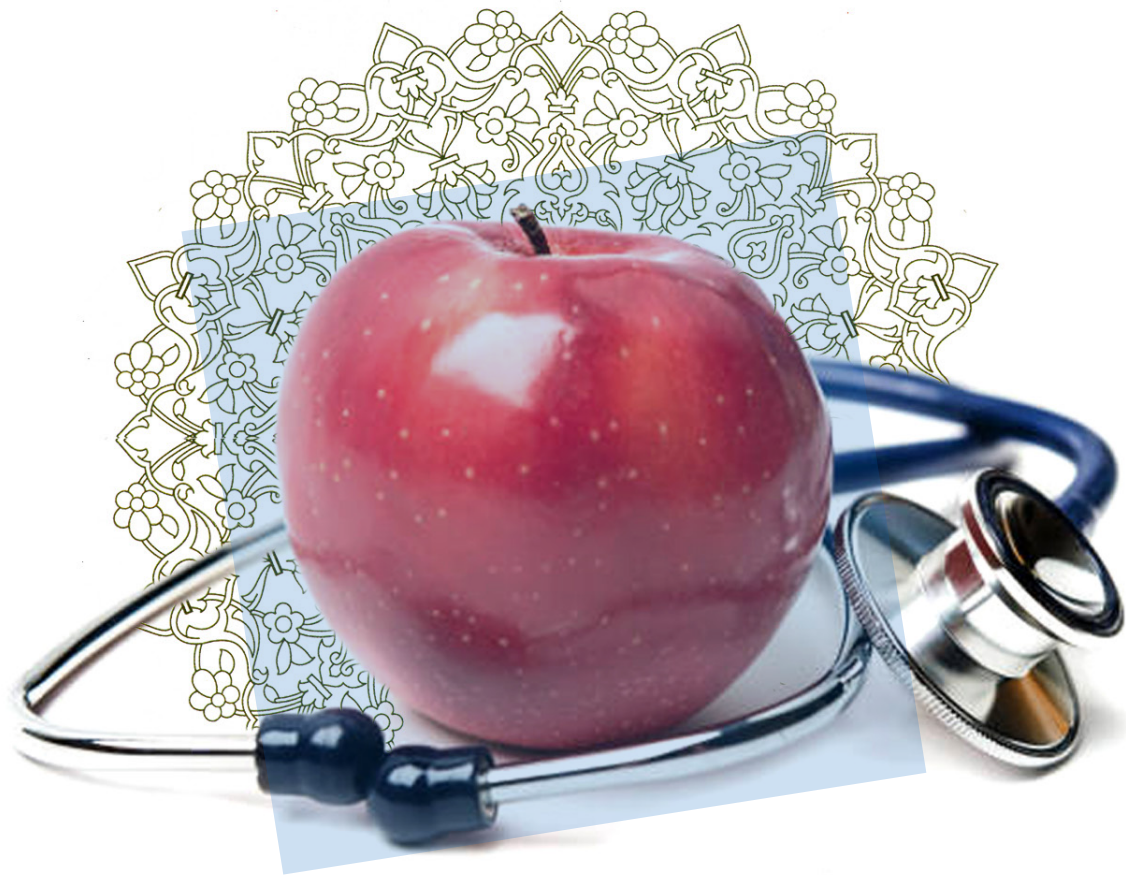
۳. تا امواج نور را تابع و زاده رنگ و دیگر داده‌های حسی نگیریم، نمی‌توانیم علم فیزیک را به نحو صحیح، مبتنی بر داده‌های تجربی بشماریم (به نقل از راسل، «قانون‌ها و تئوری‌ها، ماری هسه» علم‌شناسی فلسفی، عبدالکریم

سروش، ص ۲۵، ۲۴)

۴. ما معتقدیم که با بینش سکولار می‌توان در کار علمی موفق شد و هم با بینش الهی؛ اما تفاوت این دو گونه علم در دو جا ظاهر می‌شود؛ الف) به هنگام ساختن نظریه‌های جهان‌شمول (با استفاده از مفروضات متافیزیکی مختلف) ب) در جهت‌گیری‌های کاربردی علم (ایدئولوژی‌ها و بینش‌های مختلف فلسفی می‌توانند روی کاربردهای علم محدودیت بگذارند یا آن را به جهت‌های معینی سوق دهند). بر این مبنا نظر ما این است که علم دینی معنادار و از لحاظ ثمره‌ها، بسیار غنی‌تر از علم سکولار است؛ زیرا نه تنها نیازهای مادی انسان را برطرف می‌سازد، بلکه جهان را برای او معنادار می‌کند. البته در اینجا تصریح می‌کنیم که منظورمان از علم دینی و یا به طور خاص، علم اسلامی این نیست که کاوش‌های علمی به صورت نوین انجام شود یا آن‌که برای انجام پژوهش‌های فیزیکی، شیمیایی و زیستی به قرآن و حدیث رجوع گردد. (از علم سکولار تا علم دینی، مهدی گلشنی، ص ۳، ۲)







## ماهیت علم و نقش پیش فرض‌ها در دانش بشری

«سخن نگاشت حجت الاسلام و المسلمین دکتر داوود فاضل، استاد حوزه علمیه و دانش آموخته فلسفه دین در موسسه امام خمینی رحمته الله علیه و مؤلف مقالاتی چون «نقش پیش فرض‌های دینی در علوم طبیعی»، «بررسی و تحلیل جایگاه علم طب در قلمرو دین» و «بررسی و نقد مبانی علم مدرن از منظر فرانسیس بیکن و علامه طباطبائی»

امام خمینی به اجمال پیگیری کرده‌ام. رساله دکترای بنده تحت عنوان «نقش پیش فرض‌های دینی در علوم طبیعی» بود، به این دلیل که رشته خودم در دانشگاه رشته مکانیک بود و در فضای دانشگاهی با برخی از اخبار [مرتبط با علوم طبیعی] آشنا شده بودم این مباحث را در حوزه علمیه هم پیگیری کردم و در مؤسسه امام خمینی کارشناسی فلسفه را خواندم و در مقطع ارشد دین‌شناسی و سپس

مانند شما خیلی فعال و پرانگیزه این مباحث را پیگیری می‌کنند و این‌ها نشان می‌دهد که آن جریان‌ها که به سمت تمدن نوین اسلامی حرکت می‌کند [در میان جوانان] یک جریان قوی‌ای هست که انشاءالله این اهداف را به زودی محقق می‌کنند.

همان‌طور که مطرح کردید در بحث طب ما چند جریان داریم که این‌ها اقوال مختلفی دارند و بنده این‌ها را در پایان‌نامه رساله دکترای خود در مؤسسه

**مجری: لطفاً در خصوص کیفیت ورود خود در مبحث طب و پزشکی اسلامی و ضرورت این موضوع توضیحی بفرمایید، همچنین بفرمایید از منظر شما چه جریان‌هایی در مسئله رابطه علم تجربی و دین وجود دارند و وجه تمایز نظر حضرت عالی با این جریان‌های فکری چیست؟**

◆ **استاد:** خیلی تشکر می‌کنم که باب [این نوع] گفتگو را باز کردید و امیدوارم در بحثی که با همدیگر داریم ثمرات خوبی داشته باشیم خوشحالم دوستانی

دکترای فلسفه دین را اخذ کردم. در دانشگاه با جریان سنت‌گرایان آشنا شدیم که از طریق افکار شهید آوینی به آن‌ها متصل شدیم و مباحث‌شان را مطالعه کردیم مثلاً در بین این اشخاص؛ دکتر فریدید [۱] و شاگردانشان و عزیزانی مثل آقای طاهرزاده [۲] بودند که در اصفهان مباحث اینچنینی را پیگیری می‌کنند - اگر که در جریان باشید ایشان کتابی دارند به نام «گزینش تکنولوژی از دریچه بینش توحیدی» و کتاب دیگری به نام «اسلام و مدرنیته» که ربط بحث‌های مدرنیته به دین را در آن پیگیری کرده اند، لذا این [پیشینه ذهنی که در دانشگاه شکل گرفت] را در فضای حوزه علمیه پیگیری کردیم. پایان‌نامه ارشد بنده تحت عنوان «بررسی و نقد مبانی علم مدرن از منظر فرانسیس بیکن و علامه طباطبایی» بود که در واقع یک تعمیقی داشته‌ام به پیشینه‌های علم مدرن و از طرفی دیدگاه‌های فیلسوف بزرگ علامه طباطبایی را پیگیری کردیم و مقایسه‌ای میان این [دو اندیشمند] داشتیم و در مقطع دکتری عنوان پایان‌نامه بحث «نقش پیش‌فرض‌های دینی در علوم طبیعی» را مطرح کردیم؛ البته علوم طبیعی گستره‌ای وسیعی دارد و شامل همه علوم‌ی که به نحوی با طبیعت (انسانی یا غیرانسانی) مرتبط است می‌شود. سوال اصلی پایان‌نامه این بود که آیا این علوم امکان دینی شدن را دارد یا اینکه، نه این علوم، تجربه محض هستند و در تجربه، آن چیزی که ملاک است «توصیف» ملاک است و سنخ بحث‌های تجویزی و ارزشی و انگیزشی قابل طرح نیست. اگر قائل بشویم که [علوم طبیعی] توصیف صرف از عالم است، طبیعتاً دیگر آن زاویه دید دینی و

غیردینی نمی‌تواند دخیل باشد. **۱. اهمیت فهم ماهیت علم در پیگیری معنای علم دینی** ♦♦ در این پایان‌نامه اولین چیزی که ما بررسی کردیم «ماهیت علم طبیعی» بود شما می‌دانید در علوم انسانی این بحث‌ها تمام شده است و خیلی از بزرگان قائل به امکان اسلامی شدن علوم انسانی هستند چون معتقدند علوم انسانی در واقع تجویزی هستند؛ یعنی امکان دخالت ارزش‌ها و تجویزها در این علوم وجود دارد؛ اما علوم طبیعی مثل فیزیک و شیمی یا طب یا نجوم و هیئت و امثال آن‌ها علوم توصیفی صرف هستند و امکان دخالت دین و آموزه‌های دینی در آن‌ها وجود ندارد. خب طبیعتاً برای اینکه ما بحث را پیش ببریم نگاه‌های مختلف را در این فضا بررسی کردیم که در این موضوع مداخله کرده‌اند به عنوان مثال، فیلسوفان علم، سنت‌گرایان، جامعه‌شناسان علم و روانشناسان علم هستند که وارد این مباحث شده اند. همچنین گروه‌های مایل به دین هم بررسی کردیم، مثلاً فرض بفرمایید کسانی مانند «آلستون» [۳] که در این فضا ورود کرده‌اند و قائل به علم دینی شده اند، مقداری که در پژوهش جلوتر رفتیم و نظرات را بررسی کردیم متوجه شدیم که ما تا «چیستی» و «ماهیت علم طبیعی» را بررسی نکنیم، نمی‌توانیم درباره نقش و قلمرو دین در علوم طبیعی داوری و قضاوتی داشته باشیم. [ذیل این پرسش] نظرات مختلف را از جمله دانشمندان غربی نیز اندیشمندان مسلمان، مثل مرحوم علامه مصباح و آیت‌الله جوادی و دکتر گلشنی [۴] و همچنین دکتر باقری [۵] بررسی کردیم. و در نهایت، آنچه ما به آن اعتماد پیدا کردیم همان [مجمومه مباحثی] که دکتر

گلشنی درباره ماهیت علم طبیعی مطرح کرده اند بود. ایشان کتابی به نام «تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر» [۶] دارند، آن چیزی که دکتر گلشنی می‌فرمایند بحث خیلی دقیق است و در واقع مبتنی بر نگاه معرفت‌شناسی اسلامی بوده و در حیطه معرفت‌شناسی قابل تأیید است. ایشان می‌فرمایند که هنگامی که با یک سری پدیده‌ها مواجه می‌شوید به عنوان مثال در فیزیک، «مواد» بزرگ و در شیمی «ریزذرات» را می‌خواهید مطالعه کنید یا فرض بفرمایید در علم طب با بدن انسان مواجه هستید و طبیعتاً یک سری مشاهداتی از این بدن دارید مثلاً وقتی کسی مریض می‌شود طبیب مطابق آن فرضیه‌ای که دارد یکسری مشاهداتی از این بدن خواهد داشت، تب را اندازه می‌گیرد تا داده‌های مشاهداتی به او برسد. سؤال این است که آیا «علم» تجربی و طبیعی فیزیک و شیمی، «عین» این داده‌ها هستند یا خیر، آن پژوهشگر دخل و تصرفی در این داده‌ها می‌کند؟ ظاهرش این است که الان در میان اندیشمندان بزرگ علوم طبیعی - غیر از فیلسوفان علم - مثل فیزیکدانان بزرگ، هیچکس قائل به «رنالیسم خام» نیست. رنالیسم خام به چه معناست؟ به این معناست که نظریه‌های مربوط به علوم «عین واقع» یعنی «همان چیزی که مشاهده شده» است. مثلاً نظریه جاذبه نیوتن، آن‌طور که مشهور شده است می‌گویند ایشان زیر یک درخت خوابیده بود و یک سیب افتاد بر سرش و ایشان یک سؤالی برایش پیش آمد که «این سیب که افتاد روی زمین، چرا افتاده است؟» تا این مرحله یک پدیده‌ای رخ داده است که همه ما یعنی همه ما مسلمان



ماهیت و چیستی علم به خوبی شناسانده شود، مشکل ما [در نزاع طب اسلامی] حل می‌شود اکنون در فضای طب، خود غربی‌ها [معتبر به اثر این پیش فرض‌ها هستند]. در یک کتاب به نام «فلسفه طب» که در پایان نامه من هم به آن استناد دادم، هم در مقدمه‌اش و هم در مباحث اصلی‌اش تصریح می‌کند به اینکه طب مدرن «طب فیزیکیالستی» است که مبتنی بر اندیشه‌های مادی‌گرایانه و الحادی «دکارت» شکل گرفته است البته من در مقام بیان این مطلب نیستم که طب مدرن کاملاً غلط یا درست است. ببینید ما پارادایمی نگاه می‌کنیم یعنی «کل» را باهم نگاه می‌کنیم؛ دو تا کل را باهم مقایسه می‌کنیم و می‌گوییم هر کدام از این «کل»‌ها مبتنی بر یک مبنایی هستند؛ به عنوان مثال پارادایم علم دینی داریم و نیز پارادایم علم الحادی داریم. ما نمی‌گوییم تمام داده‌هایی که در این پارادایم‌ها هستند اشتباه هستند، می‌گوییم کلیت این پارادایم مبتنی بر الحاد است و کلیت این دیگری مبتنی بر پارادایم دینی است البته ممکن است در نظرات مختلف [درون پارادایم دینی] یکسری تداخل‌ها

این الکترون‌ها چطور در سطح اتم پراکنده شده‌اند؟ [کسی به مشاهده نمی‌داند]. الکترون‌ها یک امر تحلیلی هستند و کسی آن را تجربه نکرده است. این دانش‌ها چیست؟ همه این‌ها یک نظریه است شما در هر نظریه‌ای در علوم طبیعی دقیقاً این را مشاهده می‌کنید. بنده خودم یک زمانی تصور می‌کردم که این‌ها واقعاً یک حقایق هستند که دانشمندان مشاهده کردند بعد دیدم واقعاً اینطوری نیست! الان متأسفانه بسیاری از اندیشمندان ما در ساحت علوم طبیعی در دانشگاه معتقد به «پوزیتیویسم» [۷] هستند یعنی فکر می‌کنند که این‌ها [مجموعه علوم] عین واقع است. در صورتی که اینطوری نیست حالا اگر اینطوری نیست، پس این تحلیل‌ها و نظریه‌ها از کجا می‌آید و بر چه مبنایی است؟ بنابر آنچه ما بررسی کردیم بسیاری از اندیشمندان و نیز دانشمندان مسلمانی که در در مباحث معرفت‌شناسی خود بررسی کرده اند معتقدند که این نظریات مبتنی بر یکسری پیش فرض‌ها است؛ البته دقت کنید! تا این حرف‌ها را می‌زنید بلافاصله می‌گویند اینکه یک نظر «نسبی‌گرایانه» شد [برخی هم قائل به این هستند مانند] فایرماند [۸] که می‌گوید ما هیچ نظریه علمی [مبتنی بر عین] نداریم و همه این نظریات تخیلات و توهمات ذهن اندیشمندان و پژوهشگران است! ما برای این شبهه جواب داریم و جواب ما مبتنی بر نگاه معرفت‌شناسی «مبناگرا» است [۹] و معتقدیم که این پیش فرض‌ها خود مبتنی بر یک «مبنایی» قابل ارزیابی شکل می‌گیرند.

**۲. نقش پارادایم و پیش فرض‌های اندیشمند در علم**  
 ◆ بنابر این اگر نگاه ما به

غیرمسلمان موحد ملحد [به طور مشترک] می‌بینیم؛ اما حالا ما می‌خواهیم این را تحلیل کنیم و علت آن را بسنجیم. ایشان گفتند که باید زمین یک جاذبه‌ای داشته باشد که این سیب را به سمت خودش بکشد. خب حالا از آقای نیوتون می‌پرسیم آقای نیوتون! این جاذبه را نشان ما بده! [ایشان نمیتواند نشان بدهد]. دقت کنید، جاذبه اصلاً چیزی نیست که بشود با حواس پنجگانه درک کرد، تحلیل نیوتن است و ممکن است بعداً کسی بیاید و بگوید که اصلاً جاذبه‌ای وجود نداشته و آن، دافعه بوده است؛ یعنی آن گره‌های بالایی این اجسام را به سمت پایین هل می‌دهند! این هم یک تحلیل است. انیشتین آمد و همه تحلیل‌ها را رد کرد و گفت که فضا چیست؟ فضا مقعر است یعنی یک چیزی که سنگین‌تر است فضا را گود می‌کند. مثل توت‌هایی که روی یک پارچه می‌افتند، این توت‌ها را که می‌تکانید، آن بخش که سنگین می‌شود، توت‌ها را به سوی خود می‌کشد. پس بنابر این این‌طور نیست که «خود» آن چیزی که سنگین‌تر است آن را بکشد سمت خودش، نه، آن چیزی که سنگین‌تر است فضا را مقداری مقعر می‌کند آن‌ها هم سمت پایین می‌روند. پس فیزیکدانان مختلف از مشاهده یک پدیده تجزیه و تحلیل‌های متفاوتی دارند. عرض کردم، هیچ دانشمندی دیگر قائل به رئالیسم خام نیست. مثال دیگر در شیمی، فرض بفرمایید که گفته شده ریزترین ذره ماده «اتم» است بعد از مدتی گفتند نه! ما ذرات ریزتر از اتم هم داریم گفتند ما ماده را که می‌بینیم؛ می‌بینیم کنش‌هایی دارد و بنظر می‌رسد که یک ذراتی به نام الکترون یا پروتون و نوترون وجود داشته باشد. خب می‌پرسیم

و اختلافات وجود داشته باشد مثلاً یک عالم، نظر عالم دیگر را رد کند ولی همه این‌ها در یک جریان درست قرار دارند. ضمناً آن جریان الحادی را هم به شکل مطلق نفی نمی‌کنیم مثلاً نمی‌گوییم این طب مدرن به کلی باطل است بلکه می‌گوییم نگاه طب مدرن به عالم نگاه حداقلی است؛ یعنی طب مدرن فقط به سطح مادی و فیزیکی پدیده‌ها نگاه می‌کند و ما اگر عالم را یک حقیقت تشکیکی بدانیم که مثلاً از عالم عقل و عالم مثال تا عالم ماده را شامل بشود [چند ایراد به این نگاه فیزیکی صرف میتوانیم وارد کنیم؛] اولاً همه این عوالم در یکدیگر تأثیر دارند و نمی‌توانیم تأثیر سایر عوالم را رد کنیم و فقط آن را به این سطح پایین منحصر کنیم. اگر این کار را کنیم چه اتفاقی می‌افتد؟ حقایق را به صورت کامل متوجه نمی‌شویم. مولوی یک مثالی می‌زند در مثنوی تحت عنوان فیل و خانه تاریک که حتماً شنیده‌اید؛ آنجا اصلاً بحث مولوی همین است؛ آمده‌اند با نگاه ظاهربین این فیل را دیدند و همه این‌ها اشتباه کردند چون فیل نه ستون است نه ناودان است نه طناب است نه سقف است هیچکدام از این‌ها نیست. فیل یک کل است. غربی‌ها مثلاً مکتب پلورالیسم می‌گویند همه این نظرات درست است و همه آن اشخاص بهره‌ای از واقع را دارا هستند و مثال مولوی را هم می‌آورند در صورتی که مولوی می‌گوید هیچکدام از این نظرات درست نیست. پس آیا این نظرات اشتباه محض است؟! نه اشتباه محض نیست؛ آن نگاه ظاهربین باعث شده است که پدیده به صورت کامل و جامع دیده نشود. خب به علم مدرن هم که نگاه کنیم همان نگاهی است

که می‌گوید طب مدرن با نگاه فیزیکی‌لیستی‌ای و جزئی‌نگری که دارد است [بهره کامل از حقیقت را نبرده است]. فرض بفرمایید که شما نزد طبیب می‌روید و می‌گویید که گلویم درد می‌کند، آبریزش بینی دارم، تنگی نفس دارم، تب دارم. در اینجا طبیب مدرن با آن نگاه جزئی که دارد برای هر کدام از این علائم یک تجویز می‌کند؛ اگر سر درد دارید استامینوفن بخورید، اگر آبریزش بینی دارید آنتی هیستامین بخورید! اما در طب توحیدی طبیب تلاش می‌کند اولاً ابعاد مختلف انسان را نگاه کند یعنی انسان به عنوان یک موجود جسمی و یک ماده و ماشین نگاه نکند! تأثیر و تأثرات سایر عوالم (امور مجرد و...) را بررسی کند. ثانیاً خود بدن جسمی را به عنوان یک کل می‌بیند و می‌پرسد علت بنیادین این بیماری چیست؟ چراکه اگر علت این بیماری را برطرف کردید خود به خود تمام این علائم هم محو می‌شود.

### ۳. نقد جریان‌های گوناگون طب اسلامی با نگاه پارادایمی

♦ حالا با این نگاه ما می‌توانیم به سایر نگاه‌ها یکسری نقدهایی داشته باشیم و سایر نگاه‌ها را تجزیه و تحلیل کنیم مثلاً یک جریان می‌گوید ما نمی‌توانیم طب اسلامی داشته باشیم! دلیل‌شان چیست؟ می‌گویند تمام روایاتی که در مورد طب وجود دارد یا برای منطقه خاصی صادر شده است یا اسنادش درست نیست یا محتوای آن فقط در طب صحت (پیشگیری) است و طب درمان نیست.

ما مبتنی بر این نگاه [پارادایمی] در پاسخ می‌گوییم: اصلاً حرف شما صحیح است! اما با آن نگاهی که به طب توحیدی داریم حتی اگر هیچ روایتی هم در این موضوع

نداشتیم سبب خدشه به این طب نمی‌شد؛ ما معماری‌ای داریم به نام معماری اسلامی، خب مگر چقدر روایت داریم که گفته است ساختمان را اینگونه بسازید یا نسازید؟! تعداد روایات اینگونه نیست که بخواهد یک سیستم معماری را سامان بدهد. در صورتی که تمام افرادی که در معماری فعالیت کرده‌اند اذعان دارند که سیستم معماری اسلامی یا توحیدی با سیستم معماری غربی فرق می‌کند. پس جریان اول (منکر طب اسلامی) را اینطور نقد می‌کنیم؛ می‌گوییم ما روایت مرتبط با طب فراوان داریم. حالا فرضاً هم که نداشته باشیم به طب توحیدی ضربه‌ای نمی‌زند. با همین نگاه پارادایمی به [جریان دوم] مانند نگاه آقای تبریزیان [۱۰] نقدی وارد می‌کنیم؛ یک پارادایم اجزای مختلفی دارد و یک منظومه است. اکنون طب مدرن در کشور ما بیمارستان، دانشکده‌های پزشکی، نظام دارویی، نظام درمانی و... دارد لذا یک منظومه بزرگ است. آیا جریان دوم واقعا همچنین منظومه‌ای را ایجاد کرده است؟ تحلیل خودم این است که ما اگر بخواهیم یک «طب تمدنی» داشته باشیم [کار طولانی‌ای در پیش داریم]. این منظومه طب مثل یک ساختمان است؛ فرض کنید شما در خانه‌ای سکونت دارید بعد از مدتی متوجه می‌شوید که سیستم آکوستیک‌اش خوب نیست یا فاضلابش بالا می‌زند و مشکلات فراوانی دارد. خب آیا می‌توانید یک دفعه این خانه را رها کنید و در بیابان بنشینید؟! نمی‌شود! اول باید یک ساختمان را ایجاد کنید و به مرحله‌ای برسانید که قابلیت زندگی در حد ابتدایی را داشته باشد سپس اسباب‌کشی کنید.

**مجری: پس شما معتقدید جریان آقای تبریزیان توجهی به مسئله پارادایم‌ها و پیش فرض‌های موثر بر علوم ندارد؟!**

♦ **استاد:** ممکن است متوجه بحث پارادایم باشند ولی هنوز به آن نگاه منظومه‌ای نرسیده‌اند؛ به این معنا که اگر بخواهیم یک طب مستقل داشته باشیم، نیاز به یک منظومه و دستگاه دارد و [واضح است] که این منظومه هنوز ایجاد نشده است و این جریان ظاهراً از این موضوع غفلت دارند.

نگاه سومی هم [به موضوع علم تجربی دینی] هست که ماهیت علم را [صرف] «تجربه» می‌داند و می‌گوید که علم طب یک علم تجربی است و با روایت اهل بیت (علیهم السلام) نمی‌شود چیزی را تجربه کرد! شما باید داروها و درمان‌ها را تجربه کنید که متوجه شوید جواب می‌دهد یا خیر؛ این نگاه با آن استدلالی که ابتدای بحث گفتیم قابل نقد است؛ اولاً علوم موجود، تجربه صرف نیست! ثانیاً اگر فرض بگیریم که فقط تجربه است، خب اشکالی ندارد [پیشنهاد می‌دهیم] این گزاره‌های پارادایم دینی هم تجربه شود! ما یک دوره تمدن اسلامی داشتیم که طب مستقل از غرب را داشته است البته بعضی می‌گویند طب سینوی طب اسلامی نیست؛ ولی به هر حال هر چه بوده در یک پارادایم جایگزین [غرب] تولید شده است. پس به این جریان پیشنهاد می‌دهیم شما این گزاره‌ها را هم تجربه کن. چرا اجازه نمی‌دهید اصلاً این گزاره‌ها تجربه شود؟!

**مجری: یعنی می‌فرمایید در مقام «گردآوری» از تمام آنچه (اعم از تجربه و عقل و نقل) وجود دارد استفاده کنیم و در مقام «داوری» اگر اکتفاء به تجربه کنیم اشکالی**

**ندارد؟!**

♦ **استاد:** البته اگر این تقسیم بندی گردآوری و داوری بپذیریم. در واقع من ایرادی به همین تقسیم بندی و تفکیک دارم اگر تاریخ را بخوانید آن کسانی که معتقد به این تفکیک هستند می‌گویند ما در مقام گردآوری اصلاً توجهی نداریم که این فرضیه تجربی است یا خیر؟ ممکن است این فرضیات خرافات باشد ولی ما حساسیتی نداریم، ما یکسری داده‌هایی را می‌خواهیم جمع کنیم؛ اما در مقام داوری [اینطور نیست و] تجربه می‌کنیم. [حالا ما بر فرض پذیرش این تفکیک] گفتیم اشکالی پیش نمی‌آید که شما یکسری روایتی که مبنایشان درست نباشد یا ضعیف‌السند باشد را تجربه کنید.

البته تفکیک بین مقام گردآوری و داوری یک اشکال مهم دارد و آن این است که تفکیک بین این دو مقام در واقع گریزگاهی است برای آنکه نگاه پوزیتیویستی حفظ شود؛ زیرا این اندیشمندان پوزیتیویست اولین بار گفته‌اند اصلاً ملاک در هر دو مقام (گردآوری و داوری) تجربه است و هیچ امر دیگری ملاک نیست. اگر بخواهید به نظریه برسید تنها به داوری‌های تجربی و گردآوری از تجربه‌های پیشین می‌شود اعتماد کرد و این همان نگاه پوزیتیویست‌های منطقی [۱۱] و حلقه وین [۱۲] بود. [پس از مدتی] این نگاه زیر سؤال رفت چراکه انبوهی از مباحث وجود دارد که علم هستند ولی تحت تجربه در نیامده‌اند. این اشکال مطرح شد و آقای رایشن باخ [۱۳] در کتابی تحت عنوان «فلسفه علم» اولین بار این تفکیک را مطرح کرد و بعد کسانی مثل پوپر [۱۴] این نظر را پررنگ کردند و حتی بعد او کسانی مثل لاکاتوش [۱۵] برای آنکه نگاه

پوزیتیویستی را نجات دهند گفتند اشکال ندارد، ما تأثیر تجربه را در مقام گردآوری نفی می‌کنیم ولی دست کم در داوری ملاک را تجربه قرار می‌دهیم. اما بر این حرف [مبتنی بر استدلال اول] همان اشکالات وارد است؛ دقت کنید! حتی در مقام داوری هم ما نمی‌توانیم تأثیر آن پیش فرض‌ها را انکار کنیم. اشکال ما همین است. در واقع این تفکیک یک امتدادی است بر نگاه مادی‌ای که از رنسانس شروع شد و تا امروز ادامه پیدا کرده است ولی ما این تفکیک را قبول نداریم.

**مجری: نهایتاً برای اینکه اثبات کنیم که گزاره‌های پزشکی صادق هستند باید چه روشی اتخاذ کنیم؛ یعنی اگر ما داریم نقد جدی با مبنای پارادایمی به روش‌های موجود داریم، چه پیشنهادی می‌دهیم و چه جایگزینی داریم؟ چراکه نمیتوان روش‌های موجود را سلب کرد و بیان ایجابی نداشت.**

♦ **استاد:** دقت کنید! ما تجربه را نفی نکرده‌ایم. ما تجربه را به عنوان یک معیار در عرض معیارهای دیگر می‌پذیریم؛ آنچه با آن مشکل داریم، «انحصارگرایی در تجربه» است یعنی اینکه تنها راه شناخت واقع را تجربه بدانیم. حالا اگر بخواهیم این انحصارگرایی را بی‌سازیم، داوری‌های نقلی دیگر هیچکدام معتبر نیست.

این مطلب را آقای مصباح و آقای جوادی هم دارند که تجربه، امری ظنی است. اگر ما یک



**درمانگری را موثر در نتیجه ارزیابی نمی دانید؟ و استحکام پارادایمی که این درمانگری ها ذیل آن شکل گرفته مبنای سنجش شماست...**

جبهه توحید از درون مسیحیان می توانیم برای خود یارگیری کنیم. بنابراین من خودم هیچ وقت صلاح ندیدم که در نزاع میان طب سنتی و اسلامی ورود کنم؛ ما فعلاً باید تکلیف خودمان را با آن طب الحادی مدرن مشخص کنیم بعد اختلافاتی که میان جبهه توحیدی وجود دارد قابل هضم و در فضای گفتمان توحیدی قابل حل است.

**مجری: نظر شما ظاهراً حاصل جمع میان دو استدلال آقایان گلشنی و جوادی آملی است؛ از طرفی اتکاء به گزاره های یقینی و اطمینان آور داشته و عقل و نقل را در عرض هم می دانید و از طرفی نگاه منظومه ای و پارادایمی را عطف به دیدگاه خود کرده اید؛ به نظر شما آقای جوادی در نظریه علم دینی خود توجهی به نقش پارادایم در تکون علوم دارند؟**

**استاد:** من معتقدم هر چند آقای جوادی صریح به مبحث پارادایم نکرده اند ولی با توجه به نظری که داده اند نگاه آقای گلشنی به ایشان نزدیک است. چرا؟ ایشان می فرمایند ما یک حقیقتی داریم به نام دین - در بحث قلمرو دین این موضوع را مطرح کرده اند - که قلمرو دین هم عقل را پوشش می دهد هم نقل را پوشش می دهد تجربه را پوشش می دهد.

البته تصریح نکرده اند به اینکه پیش فرض ها چه دخالتی [در علوم] می کند اما وقتی می گویند در «قلمرو دین» ما عقل تجربیدی و عقل تجربی داریم، اگر ما بخواهیم این نظریه را بپذیریم خواهیم پرسید که چطور دین در ثمرات عقل تجربیدی و تجربی دخالت می کند؟ پاسخ این است که لازمه پذیرش داخل بودن عقل تجربیدی و تجربی در دین است که بپذیریم که دین مبانی

**استاد:** یک مثال بزنم برای اینکه مطلب روشن شود؛ فرض کنید ساختمانی دارید که خیلی شیک و زیباست ولی این ساختمان در جایی قرار گرفته است که هر آن، ممکن است فرو بریزد. چنین ساختمانی به این زیبایی که روی گسل واقع شده است هر لحظه ممکن است بریزد! در مقابل ساختمانی را فرض کنید که مبانی اش محکم است ولی تزئین نشده است یا ممکن است گاهی اوقات بعضی مصالح اش مصالح عالی نباشد؛ شما کدام ساختمان را ترجیح می دهید؟ من می گویم هر چند باید اشکالات این ساختمانی که مبانی محکمی را دارد برطرف کرد ولی به هر حال ارجح است.

**مجری: در خصوص همین مبانی که در مقایسه ملاک ما قرار می گیرند، آیا لازم است که تمام بخش های آن تأسیسی باشد و از ناحیه اسلام گرفته شده باشد؟! نتیجه این سوال در نزاع میان طب اسلامی و سنتی قابل امتداد است...**

**استاد:** من خیلی در فضای اختلافات طب سنتی و طب اسلامی ورود پیدا نکرده ام اما انتقاداتی به طب سنتی میشود مبنی بر اینکه بخشی از مبانی طب سنتی ایرانی تأسیس نبوده و به نگاه های یونانی برمی گردد! [اما نزاعی که از نظر ما مهم تر است میان دو جبهه است] یک جبهه الحادی و یک جبهه توحیدی که در مقابل هم قرار دارند؛ مثلاً ممکن است اختلافاتی بین اهل سنت و شیعیان وجود داشته باشد و ممکن است با مسیحیان اختلافاتی داشته باشیم اما الان از [نزدیکان به]

روایت داشته باشیم که محتوای آن مقابل این تجربه ظنی قرار بگیرد و این روایت مطابق ملاک های اصول فقه و حدیث، حائز درجه ای بود که به قطع می رسید مثلاً متواتر بود، آن وقت ما اگر تجربه گرا باشیم این «قطع» را باید کنار بگذاریم! در صورتی که ما این را قبول نداریم و می گوئیم تجربه، ظنی است و این روایت قطعی است پس تجربه را کنار بگذار. خب حالا فرض کنید اگر مطابق معیارهای روایی، روایت مفید ظن بود و این تجربه نیز ظنی باشد؛ باید چه کار کنیم؟ آیا می توانیم بلافاصله این روایات را کنار بگذاریم یا خیر این روایت را باید ارجح بدانیم؟! بالاخره در مقام تعارض این دو چه باید کرد؟ اما در مقام جایگزین ارزیابی همانطور که عرض کردم ما نمی توانیم تنها با جزئیات قضاوت کنیم مثلاً اگر داروی طب مدرن باعث صحت و سلامت شد یا اگر داروی طب سنتی و طب اسلامی عمل نکرد آیا ما سریع می توانیم قضاوت کنیم که کلیت آن نظام طبی درست است و کلیت این نظام اشتباه است؟! ما [برعکس] معتقدیم که باید شروع بررسی در مقایسه کلیت مبانی باشد.

**۴. معیار سنجش علوم گوناگون مبتنی بر نظریه پارادایمی**

**مجری: پس شما با شروع مقایسه در مرحله مبانی، کارآمدی یا ناکارآمدی علم تجربی (پزشکی) در**

و پیش فرض‌های عقل تجربی را فراهم می‌کند.

### ۵. بیان و نقد نظریه آیت‌الله مصباح در رابطه علم و دین

◆ البته در میان اندیشمندان دیگر، صحبت‌های آقای مصباح یک مقداری اضطراب دارد؛ یعنی بر مبنای بعضی از صحبت‌هایشان تقریباً نزدیک به نگاه بنده هستند و بر مبنای بعضی دیگر از صحبت‌هایشان تفاوت جدی دارند. ایشان یک نظریه دارند به نام «نظریه هنجاری» نظریه هنجاری چه می‌گوید؟ فرض بفرمایید طب یا سایر علوم طبیعی مثل فیزیک شیمی علمی هستند که تجربی هستند و در واقع مادر این علوم توصیف واقع می‌کنیم. خب توصیف واقع هم یکی است چون واقع یکی است، فرقی نمی‌کند شما نگاه دینی دارید یا غیر دینی! بنابراین دین در [توصیفات] فیزیک و شیمی و... نمی‌تواند دخالت داشته باشد.

دین چه کار می‌تواند بکند؟ دین دخالت هنجاری می‌کند، از آثار بدی که ممکن است مترتب بر این علوم شود جلوگیری می‌کند. مثلاً پزشکی اگر سراغ فضای ژنتیک می‌خواهد برود و انسان بسازد، دین ورود می‌کند و می‌گوید این متناسب با «هنجارهای دین» نیست. مثلاً در فضای علوم هسته‌ای، علم فیزیک به شکافت اتم می‌رسد - مطابق پیشرفت طبیعی علم فیزیک - دین می‌گوید «بمب» اتم تولید نکن.

من مقاله‌ای نوشته‌ام که دیدگاه‌های آقای مصباح را با یک «قید» پذیرفته‌ام عنوانش هم این است: «نظریه هنجاری نظریه‌ای برای دوران گذار!» توضیح اینکه، فرض بفرمایید ما اکنون با علمی مواجه هستیم که سیطره دارد مثلاً با یک مدل معماری مواجه هستیم که سیطره دارد و همه خانه‌های ما مبتنی بر «معماری مدرن» است. این معماری آسیب‌های زیادی دارد به عنوان مثال مرکز محور نیست، جزء نگر است، پراکنده نگر است و... خب با این سیطره چگونه رفتار کنیم؟ خب چون ما با چیزی برخورد کرده‌ایم که چاره‌ای نداریم جز آنکه با آن مواجه شویم، پیوسته‌های فرهنگی تعریف می‌کنیم برای اینکه آسیب‌های این مدل (معماری یا طب و...) را به حداقل برسانیم. مثلاً در شهرسازی یک معماری مدرن برقرار است ولی یکسری دخالت‌های جزئی و هنجاری می‌کنیم تا آسیب‌های آن پارادایم کاهش پیدا کند. خب این کار معقول است؛ اما آیا این روش مواجهه باید همیشه ادامه پیدا کند؟! شهید آوینی مثالی در کتاب آینه جادو می‌زند، ایشان می‌گوید نگاه کن! یک وقت آدم بیمار می‌شود - مثلاً کرونا می‌آید همه را درگیر می‌کند - خب ما با این ویروس چه کار کنیم؟ اگر من سرماخورده‌ام مجبورم یک قرص مسکن بخورم که مقداری بدنم آرامش پیدا کند یک وقت کار دیگری می‌کنم [و به جای تسکین درد] بیماری را درمان می‌کنم یعنی بر ویروس غلبه پیدا می‌کنم! خب راه حل نهایی چیست؟ راه حل نهایی این است که کاری کنید که این ویروس کلاً از جامعه ریشه کن شود. اکنون در عصر مدرن هم همینطور است، شهید آوینی

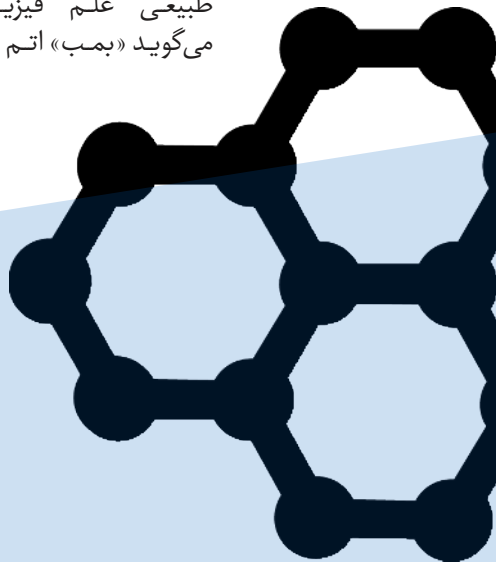
می‌گوید بشر مدرن به خاطر دوری از خدا مضطرب شده است و الان «عصر اضطراب بشر» است. این بشر برای اضطرابش چه می‌کند؟! به جای آنکه برگردد به سمت خدا، دائماً مسکن تزریق می‌کند کاری می‌کند که یادش برود مضطرب است. مثلاً سینما درست می‌کند، فساد و فحشا راه می‌اندازد برای آنکه غافل شود، ولی این درمان نیست. این یک مسکن - اگر مسکن باشد! - است. حالا ما هم می‌گوییم که ما در شرایط مدرن به خاطر مواجهه‌ای که با علم مدرن غالب و دارای سیطره داریم ناچار هستیم جهت گذار از این شرایط نگاه هنجاری را اتخاذ کنیم. ولی فرض ما این است که اگر واقعاً علم، توحیدی شود این عوارض اصلاً به وجود نمی‌آید.

### مجری: تفاوت اصلی نگاه شما به علم دینی با این دیدگاه از آیت‌الله مصباح در چیست؟

◆ استاد: تفاوت دیدگاه آقای مصباح - باتوجه به آن چیزی که من فهمیده‌ام - با بنده برمی‌گردد به همان چستی و «ماهیت علم»؛ یعنی اگر ماهیت علم تجربی را مطابق با همان نگاهی که ایشان دارند «تجربه محض» بدانید آن وقت - به اصطلاح - ملاک صدق و کذب گزاره‌ها می‌شود تجربه؛ اما اگر یک پله عقب‌تر برویم یعنی بپذیریم که علم در ماهیت‌اش «تجربه محض» نیست، آنگاه برای ارزیابی گزاره‌های آن علم، تجربه فقط «یکی از ملاک‌ها» است.

### سوال: در خصوص نظریه فرهنگستان علوم اسلامی قم و استاد میرباقری هم توضیحی بفرمایید.

◆ آقای میرباقری [۱۶] نظریه‌ای به نام «نظام نیاز و ارضاء» دارند که ایشان در رابطه با «محصولات علم مدرن» این نظر



را مطرح می‌کنند. ایشان می‌گویند محصولات علم مدرن مبتنی بر یک نظام نیازی تولید شده‌اند که برای ارضای این نیازها این محصولات ایجاد شده‌اند. مثلاً نگاه ماتریالیستی و الحادی یکسری نیازهایی را ایجاد می‌کند که ما مبتنی بر آن نیازها باید ابزارهایی را بسازیم تا آن نیازها ارضا شود. اما نگاه توحیدی مبتنی بر پیش فرض‌هایش نیازهای خاص خودش را دارد و ارضاء آن نیاز هم متفاوت خواهد بود. یعنی اینطور نیست که ما با فن‌آوری و تکنیک [مطلقاً] مخالف باشیم! ولی آن نظام، یک فن‌آوری می‌طلبد و این یک نظام [توحیدی] یک فن‌آوری دیگری را لازم دارد.

**مجری: در مرحله اجرایی و نهادی نظریه علم و پزشکی دینی، اگر ما قائل به تک‌روشی بودن برای اثبات صدق گزاره‌های پزشکی نباشیم، این مسئله منجر به منزوی شدن ما در مجامع علمی نمی‌شود؟ اگر بخواهیم در این ساحت نقشه‌ای طراحی کنیم برای حرکت جامعه نخبگانی به سمت علم دینی چه تصمیماتی باید بگیریم؟ حتی اگر ایده شما را به عنوان ایده برتر بپذیریم، گام‌های اولیه به سمت این ایده آل چه خواهد بود؟**

♦ **استاد:** سال پنجاه و هشت بعد از ماجرای تسخیر لانه جاسوسی، یک خبرنگار آمدند خدمت امام علیه السلام و سؤالی از امام علیه السلام کرد؛ گفت این مواضعی که شما می‌گیرید با معیارهای جامعه جهانی هماهنگ نیست، شما فکر نمی‌کنید که حقوق نخواندید، جامعه‌شناسی نخوانید نمی‌توانید [مسائل را درست] تحلیل کنید؟! امام علیه السلام یک جواب فشنگی دادند گفتند که این مبنای شما را ما اصلاً قبول

نداریم، ما عدل را معیار خودمان گرفته‌ایم برای دفاع از مظلوم و حمله به ظالم! این مبنا اگر از نظر شما اشتباه است ما اصلاً معیار شما را قبول نداریم یعنی امام در اینجا کلاً زد زیر میز بازی غربی‌ها! ببینید، ما تا مادامی که بخواهیم در پارادایم تفکر غربی نقش آفرینی کنیم بازنده خواهیم بود. البته ما در فضای دانشگاهی می‌رویم بالاخره با احتیاط عمل می‌کنیم و گاهی به منابع غربی استناد می‌کنیم، به تجربه استناد می‌کنیم [اما حرکت اصلی ما این نیست].

یکی از دوستان ما رشته روانشناسی می‌خواند و یک پایان‌نامه در مورد خودارضایی دارد که می‌خواهد براساس مبانی تجربی اثبات کند که خودارضایی بد است. من به او گفتم که کار خوبی انجام می‌دهی ولی در آخر آن‌ها قانع نمی‌شود زیرا پارادایم شما را قبول ندارند! اینجا راه حل حمله است باید بگویید اصلاً من مبنای شما را قبول ندارم. بله، حضرت آقا فرموده بودند ما تا زمانی که بخواهیم در زمین آن‌ها بازی کنیم مجبوریم معیار آن‌ها را رعایت کنیم و در آخر هم مغلوب هستیم.

حرف آخر من این است که تفاهم و استفاده از مباحث آن‌ها را نفی نمی‌کنم - ما نیاز داریم گاهی اوقات حرف‌های آن‌ها را هم بخوانیم و با حرف‌های خودشان علیه‌شان استدلال بیاوریم - ولی اگر بخواهیم مواجهه تمدنی داشته باشیم لازمه‌اش این است که به شکل کلی مبنای آن‌ها را کنار بگذاریم.

### پیوست منابع

[۱]. سید احمد فردید (۱۲۸۹-۱۳۷۳ش) متفکر معاصر و منتقد جدی افکار دکتر عبدالکریم سروش بر مبنای فلسفه هایدگری در ایران.

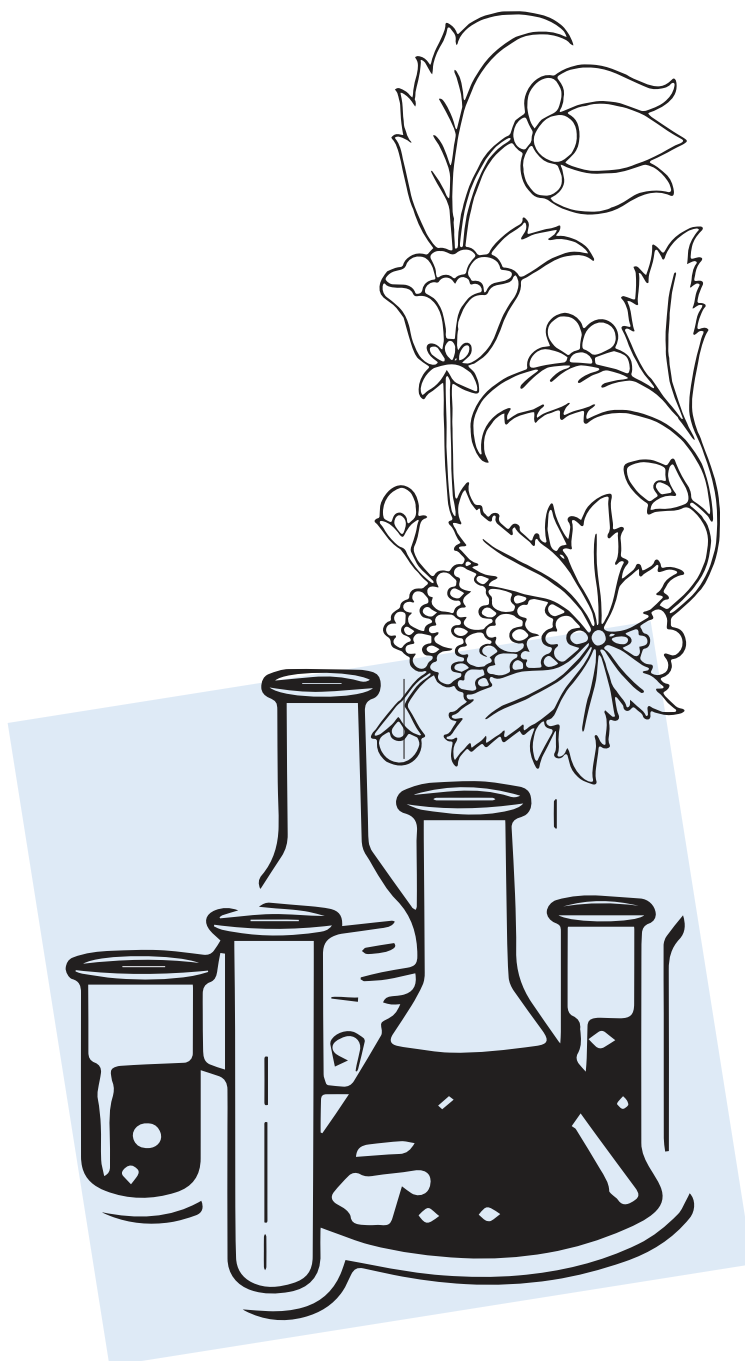
- [۲]. اصغر طاهرزاده (متولد ۱۳۳۰ش) اسلام شناس و فیلسوف معاصر.
- [۳]. ویلیام پی. آلستون (۱۹۲۱-۲۰۰۹م) نظریات او در اصلاح مبنای گرایبی و تجربه دینی در جهان شناخته شده است.
- [۴]. مهدی گلشنی (متولد ۱۳۱۷ش)، فیزیک‌دان، نظریه پرداز و پژوهشگر فلسفه علم، استاد بازنشسته دانشگاه صنعتی شریف، عضو سابق شورای عالی انقلاب فرهنگی است.
- [۵]. خسرو باقری (متولد ۱۳۳۶ش)، استاد دانشگاه تهران است؛ نظریات او در فلسفه آموزش و پرورش و روانشناسی و علم دینی شناخته شده است.
- [۶]. البته کتابی از آقای برد به نام «مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی» نیز هست که این کتاب را دکتر سروش ترجمه کرده‌اند و این کتاب در مورد ماهیت علم کتاب خوبی است. کتاب‌های دیگری هم در مورد فلسفه علم نوشته شده است مانند «چیستی علم» چالمرز و همچنین برخی آثار پوپر و کوهن و فایرابند.
- [۷]. پوزیتیویسم مکتبی متصلب در تجربه گرایی است؛ آیر می‌گوید «هیچ قضیه‌ای نمیتواند قابلیت اثبات داشته باشد مگر اینکه در آن عباراتی به کار رفته باشد که ناظر به مشاهدات باشد و به وسیله آن مشاهدات، قابل اثبات یا ابطال گردد اما نظریه عقل‌گرایان در باب معرفت به واقع عاجز از این نوع مواجهه می‌باشد» (زبان، حقیقت منطقی/آلفرد آیر/ص ۱۸-۱۹)
- [۸]. پُل کارل فایرابند (۱۹۲۴-۱۹۹۴م) فیلسوف علم و استاد دانشگاه کالیفرنیا و چهره تاثیرگذار در جامعه‌شناسی علم؛ برخی از آثار او شامل: علیه روش (۱۹۷۵)، علم در یک جامعه آزاد (۱۹۷۸) و وداع با عقل (۱۹۸۷) هستند.
- [۹]. مبنای‌گرایی (foundationalism) به وجود گزاره‌هایی بنیادی معتقد است که در تفسیر سنتی «بدیهی بنفسه» خوانده می‌شود.
- [۱۰]. البته من معتقدم بالاخره این حرکتی که این عزیزان کرده اند حرکت مثبتی است ولی یکسری اتفاقاتی در این جریان می‌افتد که به نظرم به خاطر نادیده



منطق اکتشاف علمی، جامعه باز و دشمنان آن است.

[۱۵]. ایمره لاکاتوش (۱۹۲۲-۱۹۷۴م) از فیلسوفان ریاضیات و علم بود. نظریات او در مبحث برنامه‌های تحقیق علمی شهرت دارد.

[۱۶]. سید محمد مهدی میرباقری (متولد ۱۳۴۰ش) نماینده مجلس خبرگان و رئیس فرهنگستان علوم اسلامی قم و از نظریه‌پردازان در باب نسبت بین علم و دین است.



گرفتن همین نگاه تمدنی و منظومه‌ای است! چون این بزرگان معتقدند که ما یک طب اسلامی داریم و الان این نظام طبی حی و حاضر است. لذا ممکن است با این نگاه برخی بگویند که مقام معظم رهبری چرا مثلاً ورود در نزاع طب اسلامی در ماجرای کرونا نمی‌کند و توجه‌هایی هم بیاورند. در صورتی که اگر این‌ها نظام و پارادایم قابل و اعتماد قابل تکیه‌ای ایجاد کرده بودند چرا ما باید برویم از غربی‌هایی که متکی بر سازمان بهداشت جهانی هستند تبعیت کنیم؟! [۱۱]. مطابق این دیدگاه، هرگزاره‌ای که

از قلمرو سنجش علمی و تجربی بیرون باشد و امکان سنجدیدن آن نیز در میان نباشد، بی معنی است. با این معیار بیشتر گزاره‌های فلسفی و متافیزیکی و دینی و اخلاقی و ادبی بی معنی شمرده می‌شوند گو آنکه نمایندگان این اندیشه یادآوریمی کنند که مرادشان از «بی معنی» چیزی است که معنی دقیق علمی و تجربی ندارد و مراد آنان، بی ارزش شمردن یا ناروا و بی اهمیت شمردن این گفته‌ها از نظر اخلاقی و عاطفی نیست. (عبدالحسین نقیب زاده، درآمدی به فلسفه، ص ۲۲۸)

[۱۲]. نمایندگان جنبش پوزیتیویسم منطقی که بیشتر دانشمند بودند تا فیلسوف، از آغاز دهه ۱۹۲۰ گرد همایی‌هایی در شهر وین داشتند و از این رو به گروه «حلقه وین» شهرت یافتند. از میان اینان باید از موریتس شلیک و رودلف کارتاپ که در آلمان متولد شده بودند و نیز از اتو نویرات و فریدریش وایسمان که اتریشی بودند نام برد. نماینده این جنبش در انگلستان آیر است. (همان، ص ۲۲۷)

[۱۳]. هانس رایشنباخ (۱۸۹۱-۱۹۵۳م) از فیلسوفان علم در قرن بیستم و از طرفداران تجربه‌گرایی منطقی بود.

[۱۴]. کارل رایموند پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴م) فیلسوف علم، منطق دان، ریاضی‌دان و اندیشمند بود. او یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان علم سده بیستم به حساب می‌آید و آثار زیادی در فلسفه سیاسی و اجتماعی از خود باقی گذاشته است؛ برخی آثار او شامل: حدس‌ها و ابطال‌ها،



## نشست گفتگو محور «در جستجوی پزشکی اسلامی»

«سخن نگاشت حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمدعلی اخوان، دکترای طب سنتی و کارشناس ارشد علوم قرآنی و مولف مجموعه چهل جلدی «حکیم باشید» و مسئول کارگروه طب سازمان تبلیغات اسلامی»

بشری را انکار کند؟! از حجت الاسلام استاد محمدعلی اخوان نیز به همین علت دعوت کرده ایم؛ چراکه ایشان تجربه بسیار خوبی در میدان عملی این بحث (میدان طبابت و تربیت) دارند و هم در خصوص مبانی مرتبط، کتاب‌هایی که تألیف کرده‌اند و پژوهش‌ها و تدریس‌هایشان نشان دهنده همین مسئله است.

که باعث شد ما به «ماهیت علم» بپردازیم، این است که منشأ ایجاد این سؤالات و چالش‌ها و اختلافاتی که در صحنه سیاسی و اجتماعی کشور دیده می‌شود همین موضوع ماهیت علم هست؛ سؤالاتی از قبیل اینکه اساساً آیا این یک توهم است که دین می‌تواند در علوم بشری دخالت کرده و سیاست‌گذاری و راهبری کند یا اصلاً علمیت علوم

در حال حاضر گروهی معتقدند که طب اسلامی اساساً علمی نبوده و شبه علم است یا اصلاً علم نیست [۱] و از طرفی گروهی می‌گویند پزشکی غربی علم نیست و دسیسه است و یا قصد اصلی آن سلامت نیست! این دو گروه حد افراط و تفریط قضیه هستند و یک طیفی از جریان‌های علمی وجود دارند که هر یک قائل به نظریه‌ای شده‌اند؛ اما آن چیزی

## ۱. ابعاد علوم دین

**مجری: در بخش اول - اساساً تیرمان هم پزشکی اسلامی هست - درباره این بحث می‌کنیم که عنوان پزشکی اسلامی چه معنایی دارد و چه تعریفی از آن می‌توانیم داشته باشیم؟ آیا «طب» اسلامی درست است یا «پزشکی» اسلامی؟ آیا گروهی که اکنون ادعا می‌کنند که طب اسلامی وجود دارد و از پزشکی اسلامی استفاده می‌کنند، تعریف جداگانه‌ای از مفهوم آن دارند یا خیر؟! و همچنین از شما می‌خواهیم که در همین بخش مفهوم شناسی، خصوصاً درباره ماهیت علم پزشکی و رابطه‌اش با دین نظر خود را بفرمایید.**

♦ **استاد:** شاید شروع بحث با نگاهی به اندیشه امام خمینی علیه السلام به طب مفهوم آن را برایمان بهتر روشن و شفاف کرده و ما را به مفهوم طب و سپس پزشکی نزدیک‌تر کند؛ حضرت امام علیه السلام سال ۱۳۴۸ که در نجف درس خارجشان را آغاز کردند اولین جملات درس خارج ولایت فقیهشان این بود که فرمودند غربی‌ها مبتنی بر آن نگاه انسان‌محور و لذت‌محور و پوزیتیویستی شان [۲]، برای اقتصادشان برای سلامتشان برای معماری‌شان برای بانکشان و برای همه عرصه‌های مختلف زندگی «نظامات» دارند! ما هم برای خودمان مبتنی بر قال الصادق و قال الباقر علیهما السلام و فلسفه دین‌مان نظامات داریم! [به عنوان مثال] فلسفه فاطمیه این است که ما برای خودمان نظامات داریم؛ [یعنی] حضرت زهرا علیها السلام سیره‌ای برای زندگی‌اش دارد چنان‌چه حضرت بقیه‌الله می‌فرماید: «فی ابنه رسول الله اسوه حسنه» یعنی مادرم زهرا علیها السلام الگوی زندگی من است. [۳] پس کلمه طب در نگاه کلان در توصیفی که بنده می‌خواهم بکنم،

ضلع سوم دین هست؛ [اما در خصوص اضلاع دیگر]؛ در همین مدرسه علمیه مروی اساتید آن زمان می‌گفتند: **الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ... علم سه بخش است: یک، آیه مُحَكَّمَةٌ...، یعنی اعتقادات؛ دو، فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ...، یعنی علم احکام شرعی و بایدها و نبایدها، به چپ‌چپ‌ها و به راست‌راست‌ها، از جلو نظام‌ها و خبردارها و مجموعه قواعد [فقهی]؛ ضلع سوم سُنَّةٌ قَائِمَةٌ است [۴]؛ یعنی علم اخلاق یعنی عَجَب نداشتن باش، کبر نداشتن باش.**

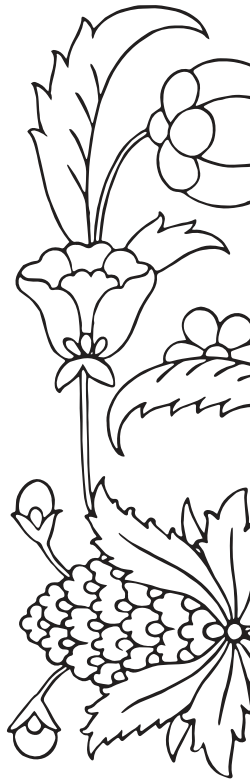
[با این توصیف از سه ضلع دین] هرچه به دین نگاه می‌کنید احساس می‌کنید هیچ ربطی با زندگی کاربردی مردم ندارد و دین [تبدیل] می‌شود به یک امر آسمان‌ریسمانی! ولی نگاه امام علیه السلام این نیست، نگاه شیخ حر عاملی این نیست و معنای طب می‌شود ضلع سوم دین. معنای سنه قائمه، اخلاق نیست! و نیز معنای طب «آداب» هست.

آداب به چه معناست؟ آداب نرم‌افزاری است که به سؤالاتی از قبیل «چرا این پوشاک را بپوشیم؟» «چرا این معماری باید باشد؟» پاسخ می‌دهد. [همچنین] «چرا من باید این‌طور با بچه‌ام حرف بزنم؟» «چرا تربیت فرزند باید این‌طور باشد؟» «چرا همسر داری باید به این شکل باشد؟». لذا ما نرم‌افزاری داریم که گفته است باید با همسران این‌طور رفتار کنید [مثلاً] باید مزاجتان باهم متناسب باشد؛ سردی و گرمی [جسمتان] باید مانند هم باشد یا اگر بخواهید فرزندان بلندقامت باشد باید در ۱۵ سال اول غلبه دم داشته باشد. [این نرم‌افزار] برای شما قاعده می‌چیند و طب همان «نرم‌افزار آداب» است. عرضم را جمع‌بندی کنم؛ طب با پزشکی فرق می‌کند؛ پزشکی به معنای درمان [بیماری] است اما وقتی در طب گفت‌وگو می‌کنیم ممکن است یک بخش از هفتاد بخش طب

[مباحث] درمان باشد؛ بقیه مباحث چیست؟ بقیه مباحث «سبک زندگی» است؛ یعنی چه بپوشیم؟ چه بخوریم؟

شیخ حر عاملی اواخر عمرش تصمیم می‌گیرد دین را خلاصه کند؛ در واقع می‌خواست دین را چکیده کند و [طبق حدیث] «عَلَيْنَا اِلْقَاءُ الْاُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ» [۵] می‌آید اصول را استخراج کرده و آن را قاعده بندی کند [بنابراین] سه جلد کتاب می‌نویسد؛ جلد اول اصول الفقه است جلد دوم، اصول العقائد و جلد سوم اش اخلاق نیست! طب هست! ۳۵۰ سال است تلاش کرده‌اند این طب را از دین جدا کنند. گفتند اگر این طب را از دین جدا کنیم دین اسلام تبدیل می‌شود به دین آسمان‌ریسمانی! و اسم طب را هم پزشکی می‌گذاریم؛ دیگر نمی‌گوییم طب تا به معنای یک ضلع از دین باشد. حضرت امام خمینی علیه السلام انقلاب کرد تا نظامات حاکم را اسلامی کند ولی اکنون بعد از چهل سال در حوزه علمیه قم دعوا داریم که اصلاً ما نظام اقتصادی و نظام سیاسی نداریم! ما نظام سلامت نداریم! ما نظام فرهنگی نداریم! [در صورتی که] اصلاً اسلام یعنی نظامات! یعنی می‌تواند مدیریت اجتماعی کرده و نظامات اجتماعی بسازد.

لذا اگر ما بخواهیم دین‌مان کاربردی بشود چاره‌ای نداریم که طب را برگردانیم به دامن اصلی خودش که همان جلد سوم «فصول المهمه فی اصول الاثمه» شیخ حر عاملی است. اگر این کار را انجام بدهیم به سر خط برگشته‌ایم. این نظر بنده درباره طب است؛ و اجمالاً تعریف آن می‌شود: «سلامة الجسم والجان» و [در این تعریف] علاوه بر توجه به «جان»، معنای جسم متفاوت است؛ آیا همان جسم جوهری ذو ابعاد ثلاثه و حیوان ناطق است یا حی متألّه است؟ وقتی ما از [موضوع] طب صحبت



می‌کنیم، معنای آن در ظرفیت یک انسان مسلمان می‌شود حیّ متألّه بنابراین تعریف طب یک تعریف بسیار جامع است و با این نگاه پزشکی [درمانی] هم داخل آن می‌شود؛ یعنی رابطه طب و پزشکی عموم خصوص مطلق است.

**مجری: پس شما یک توسعه تعریف در دین نسبت به تعریف فعلی از دین که الان موجود هست، دارید...**

♦ **استاد:** الان دین را ترجمه می‌کنند به مجموعه مسائل حول اعتقادات، احکام و اخلاق مبتنی بر منابع اسلامی؛ اما ما می‌گوییم نه! مجموعه مسائل حول اعتقادات، احکام و مباحث آداب و سبک زندگی اسلامی!

**مجری: و نام آن آداب را طب می‌گذارید؟**

♦ **استاد:** خیر! [حرف ما این است که] بخش عمده و خیلی از مقولات آدابی با «طب» تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی طب، جامع هست و فقط محدود به دل درد و کمر درد... نیست.

**مجری: بحث شما تا اینجا نگاهی ثبوتی به طب است؛ یعنی این که دین چنین مسائلی دارد را اثبات می‌کنید اما از طرفی ما نیاز به یک نگاه سلبی هم داریم؛ چراکه پزشکی موجود یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای بشری است و کارآمدی‌های فراوانی هم دارد. همچنین در خصوص سبک زندگی هم هرچند به شکل محدود و در مورد تغذیه بحث‌هایی دارد. پس تبیین بفرمایید که پزشکی موجود که پزشکی بشری هست چه اشکالی دارد؟ آیا هر علمی غیر از علوم اهل بیت (علیهم‌السلام) را رد می‌کنید؟ با توجه به این تقسیم‌بندی سه‌گانه فکر نمی‌کنم علم دیگری بماند که بشر بخواهد خودش به آن برسد و دین در آن دخالتی نداشته باشد!**

♦ **استاد:** تاریخ یک حکایت جالب دارد؛ چند کشیش در کلیسای

کاتولیک داشتند بحث می‌کردند، سوالشان این بود که دندان‌های اسب چندتا است... [این تحقیق] چند ماه طول کشیده بود تا اینکه یکی از جوان‌ها گفت آقا بایستید من میام! رفت بیرون و دندان اسب‌ها را شمرد سپس آمد و گفت دندان اسب آن قدر هست! وقتی این را گفت همه عصبی شدند و با چوب به قصد کشتن او را زدند، آن جوان گفت چرا می‌زنید گفتند: آقا علم باید از کتاب مقدس بیرون بیاید! رفتی خودت دندان‌ها را شمردی؟! پس تو کافر شده‌ای. این یک نوع نگاه است؛ مسیحیت خردگریز می‌گوید اصلاً هر علمی که هست باید از کتاب مقدس بیرون بیاید. نگاهی دیگر است که می‌گوید سه روش کار [علمی تجربی] داریم؛ یک، ما می‌توانیم به شکل مطلق تجربه کنیم دو، آنچه که قدما گفتند (طب سنتی) را تجربه کنیم سه، آنچه که وحی به ما گفته و از دریچه اولیای خدا رسیده را تجربه کنیم. [اساساً] طب یعنی تجربه؛ وقتی شما کلمه علم را در این مقام به کار می‌برید یعنی تجربه! حالا موضوع این است که چه چیزی را تجربه کنیم؟ آیا داروی امام کاظم (علیه‌السلام) یا داروی جامع امام رضا (علیه‌السلام) را تجربه کنیم که شش-هفت مقاله دارد یا مثلاً اسطوخودوس [مورد تجویز] طب سنتی را تجربه کنیم یا یکی از داروهای شیمیایی را تجربه کنیم؟

لذا اصل علم طب، تجربه است و تفاوت این است که ما می‌آییم به جای هشتصد هزار مفرده طب سنتی چهارصد مفرده طب اسلامی که اهل بیت (علیهم‌السلام) گفتند را تجربه می‌کنیم. از طرفی طب شیمیایی وسیع‌تر نگاه می‌کند [و دامنه تجربه وسیع‌تری دارد].

**۲. تاریخ رویگردانی از طب سنتی**  
♦ نکته دیگر اینکه، شما اهل تحقیق هستید بروید تحقیق کنید چه اتفاقی افتاد که بشر یک‌باره در قرن پانزدهم طب سنتی را کنار

گذاشت و مردم به سمت طب نوین رفتند؟! آیا تجربه‌ای کردند؟! آیا تحقیقی کردند؟! آیا مقاله‌ای از آن زمان موجود است؟! آیا کسانی آمدند و تحقیق کردند متوجه شدند گیاهان جوابگوی بیماری‌ها نیست و باید از دارو شیمیایی استفاده کرد؟! تحقیقات موجود است و تاریخ گواه است که اتفاقی که در تاریخ افتاد این است که شخصی به نام پاراسلسوس [۶] در دانشگاه در قرن پانزدهم به دانشجویان گفت آقایان خجالت بکشید! چرا باید کتاب ابوعلی سینا (قانون) دومین کتاب [مهم] کتابخانه‌های شما بعد از کتاب مقدس باشد؟! کتاب بوعلی سینایی که مسلمان است و مسلمانان به ما حمله کردند و در جنگ‌های صلیبی ما را شکست دادند! آیا ما باید پیرو آن‌ها باشیم؟! خجالت بکشید! ما برای آنکه تو دهنی به این علمای اسلامی بزنیم؛ گیاه و علف‌هایی که این‌ها می‌گویند را کنار می‌گذاریم و به جای آن از چیزی که اینان می‌گویند [خوردن آن] حرام است درمان خود را کشف می‌کنیم.

لذا طب شیمیایی پدید آمد، نه به خاطر آنکه طب سنتی در تجربه ناتوان بود! به خاطر آنکه آن کارآمدی [از مسلمانان] نباشد. حالا پرسش می‌شود که می‌خواهید بگویید طب نوین بد است؟ خیر! بشر، خلق خداست و تجربه کرده است؛ مثلاً کتب فیزیولوژی یا آناتومی را با پاره کردن شکم انسان‌ها نوشته است- کار خوبی کرده یا بد بماند- و این تحقیقات تبدیل به کتب و یکسری سیاه‌ها شده است یا در روانشناسی تجربه‌های بسیاری کرده است؛ آیا ما استفاده نکنیم؟! چرا نباید استفاده کنیم؟! پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمودند: «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ» [۷]. پس کسی مخالف «علم غربی» نیست



یک قوه مدبر دارد جهان را تدبیر می‌کند. فرض کنید شما حالت تهوع دارید یعنی باید غذای داخل معده را بالا بیارید؛ حالا شما چه دارویی می‌خورید؟ متوکلوپرومید. این دارو چه اثری دارد؟ باعث می‌شود همان غذای نامناسب که باید از بدن خارج شود، جذب شود! [لذا گاهی تبدیل به] سرطان می‌شود.

حالا آیا همه پزشکی مدرن همین است؟ خیر، الان در کانادا [تحت عنوان] فرایزشکی همایش‌هایی برگزار می‌کنند و می‌گویند شیوه درمانی طب هاریسونی [۱۰] شیوه مناسبی نیست. [در خصوص] تحقیقات انجام شده] مثلاً فیزیولوژی گایتون [۱۱] خوب است و زحمت‌هایی کشیده شده و بسیاری [مطالب علمی] در آن هست. آیا دانش آناتومی موجود خوب است؟ ما می‌گوییم آن دانشمند زحمت کشیده است و [این دانش] علم بشری است لذا قسم هم نمی‌توانیم بخوریم که همه دستاوردهای آن درست است ولی [تحت شرایطی] استفاده می‌کنیم.

اما در بخش روش‌های درمان، آن هم درمان با داروهای شیمیایی که می‌گویند آن قدر عارضه دارد از طرفی این شیوه‌های درمانی عوارض و ظاهر بیماری را از بین می‌برد! مثلاً شخصی پوستش اگزما دارد در طب مدرن می‌گویند پماد استفاده کن در صورتی که عامل اصلی این بیماری بخار کبد است؛ بخار کبد را باید چطور درمان کنیم؟ مثلاً کاسنی با عسل یا سکنجبین تجویز می‌کنیم ما باید ریشه را حل کنیم تا کی می‌خواهیم علامت درمانی کنیم؟! نقد ما به پزشکی امروز این است که علیرغم علوم بسیار عالی‌ای که دارد بخش عمده‌ای از درمان هایش، درمان اساسی نیست بلکه عوارض ظاهری را برطرف می‌کند.

**مجری: در مطالعاتی که گروه ما در فلسفه علم داشته است، فیلسوفان**

کسی مخالف پزشکی غربی هم نیست. البته افرادی هستند که با پزشکی غربی اساساً مخالف‌اند اما حرف امام علیه السلام مخالفت با پزشکی غربی نیست! جمله امام علیه السلام را در کتاب کشف‌الاسرار [۸] ببینید. ایشان فرمودند یکی از پزشکان می‌گفت طب اروپایی طب استعماری است و این‌ها آمده‌اند با طبشان ما را استعمار کنند. یکی از پزشکان می‌گفت که این طب درمانگر نیست بلکه عوارض بیماری را برطرف می‌کند تا بدن مسیرش را به سمت سعادت یا شقاوت طی کند امام علیه السلام می‌گوید به او گفتم پس چرا به مردم نمی‌گویید که این طب اساساً درمانگر نیست؟! گفت کسی جرئت نمی‌کند و [آن پزشک] راست هم می‌گفت. نویسندگان شجاع پیدا شوند و به مردم بگویند که این طب درمانگر نیست!

### ۳. ایراد مواجهه پزشکی مدرن با بیماری‌ها

◆ آقای دکتر طریقت که وزیر بهداشت بودند بارها و بارها در جلسات می‌فرمودند طب غربی اساساً درمانگر نیست. اگر شما بیمارستان‌ها را تعطیل کنید هیچ اتفاقی نمی‌افتد فقط اورژانس را تعطیل نکنید! طب نوین فقط عوارض ظاهری را برطرف می‌کند؛ یعنی اگر شما دل‌درد یا آبریزش بینی داشته باشید هیدروکورتیزن برای شما تجویز می‌کند؛ اگر تب داشته باشید استامینوفن می‌دهد؛ این داروها به جای آنکه درمان کنند چه کاری در بدن می‌کنند؟ [عملکرد این داروها این است که] به سیستم ایمنی دستور می‌دهد سیستم ایمنی تعطیل شود! [آیا با این روش بیماری] درمان می‌شود؟ عالم حساب دارد و یک درجه مکان خورشید یا ماه عوض نمی‌شود؛ قرآن می‌فرماید «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» [۹] عالم حساب و کتاب دارد آیا بدن ما حساب و کتاب ندارد؟ قطعاً

**علم دوگانه‌ای ایجاد کرده‌اند به نام مقام گردآوری (discavery) و مقام داوری (justification)؛ [۱۲] توضیح آنکه در هر فرایند علمی بخش اول فرضیه‌سازی است یعنی دانشمند فرضیه‌هایی - در هر مسئله‌ای - به عنوان راه‌حل به ذهنش برسد و در بخش دوم برای فرضیه‌هایش مؤید پیدا می‌کند حالا اگر روش آن دانشمند تجربی باشد از تجربه استفاده کرده و فرضیه‌اش را اثبات می‌کند؛ آگه روش، نقلی باشد در کتاب مقدس خودشان یا قرآن و روایات جستجو می‌کند و فرضیه را اثبات می‌کند.**

◆ با توجه به فرمایشات شما بنده برداشتم این است که در مرتبه فرضیه‌سازی یعنی آنجا که پزشک با یک مسئله رو به رو است و می‌خواهد پاسخ را پیدا کند، بین پاسخ‌های احتمالی به روایات اهل بیت علیهم السلام مراجعه می‌کند اما صد درصد اعتماد به آن فرضیه ندارد بلکه می‌رود و از روش تجربی برای اثبات آن استفاده می‌کند و در صورت تأیید آن را می‌پذیرد. حالا نکته‌ای که وجود دارد این است که شأن هر کدام از این منابع معرفتی (نقل یا عقل تجربی یا عقل تجربیدی یا حتی شهود) در تولید و تکون آن علم چقدر است؟ آیا همان طور که ما در تحقیقات

فقهی رفتار می‌کنیم؛ و وقتی با یک مسئله مواجهیم و در روایت پاسخی به آن داده شده، صرف اعتبار نقل به معنای اثبات نظریه است، در طب رفتار می‌کنیم؟ آیا ممکن است در پاسخ به یک مسئله، صرف آنکه یک روایت [قابل اعتنا] در آن مسئله وجود دارد بگوییم به پاسخ رسیده‌ایم! به عنوان مثال در مسئله اخیر آیا آن عزیزانی که ادعا کردند برای درمان یا پیشگیری از کرونا از داروی امام کاظم (علیه السلام) استفاده کنیم، صرف وجود یک روایت باعث شده است که این فرضیه را به عنوان نسخه ارائه کنند یا باید آن تجربه می‌شد؟ آیا تجربه برای طبیب اسلامی آن قدر قابل اعتنا است که پیش از آزمایش تجربی هیچ نسخه نویسی انجام ندهد؟

#### ۴. تفکیک میان

#### مکتب و جریان طب اسلامی

♦ استاد: مطالب شما سه حوزه

[متناسب به] مسلمین است یعنی طب بوعلی سینا یا عقیلی خراسانی [۱۳] که خودش عالم حوزوی بوده یا آقای آل اسحاق [۱۴] که ایشان هم حوزوی بوده است در اینجا مطرح است. یک جریان دیگری هست مانند آقای خیراندیش طب اسلامی آن‌ها آن قدر هم مثل گروه اول و دوم وارد در مسائل جزئی نیست؛ اینان می‌گویند ما به جای آنکه از هشت صد هزار مفرده طب سنتی استفاده کنیم به چهار صد موردی که اهل بیت استفاده کرده‌اند رجوع می‌کنیم؛ [از طرفی قاعده اصلی هم داریم و آن] اینکه امام صادق (علیه السلام) فرمودند سردی را به گرمی و گرمی را به سردی، خشکی را به رطوبت و رطوبت را به خشکی درمان کنید. [۱۵] مثلاً اگر سرت درد می‌کند، پیشانی‌ات اگر سرد بود باید گرمش کنی؛ روغن سیاه‌دانه هم گرم است پس این روغن را در بینی بچکان. [۱۶]

#### ۵. نسبت احادیث

#### طبی و آزمایشات تجربی

♦ نکته دوم، ما بعد از تحقیقات بسیار و خیلی مفصل [که نتایج آن در] چهل جلد کتاب «حکیم باشید» آمده است، متوجه شدیم بیست هزار روایت طبی داریم که پانصد روایت آن [از جهت سند] معتبر است؛ [وقتی می‌گوییم] معتبر است یعنی صحیح السند است؟! خیر یعنی در منابعی آمده است که از جهت فقهی شما می‌توانستید به استناد آن‌ها فتوا بدهید و همان فرایندهایی که در اجتهاد فقهی (اطلاق و تقييد، عام و خاص و...) انجام می‌دهید را می‌توانستید در این پانصد روایت نیز اعمال کنید. ما پانصد روایت طبی داریم [درحالی که] جناب شیخ انصاری با ده روایت در کتاب «مکاسب» نظام اقتصادی ایجاد کرده است! آیا ما نمی‌توانیم با پانصد روایت، نظام سلامت ایجاد کنیم؟! پس در منبع‌شناسی ۱۹۵۰۰

مختلف را شامل می‌شد؛ نکته اول آنکه، بزرگواران! ما یک «مکتب» طب اسلامی داریم و نیز یک «جریان» طب اسلامی داریم؛ این دو با یکدیگر متفاوت هستند. مثلاً یک «جریان» طب اسلامی داریم مثل جریان بعضی از بزرگوارانی که بسیاری از شما می‌شناسید و [برخی از آن‌ها] مجتهد هستند و سال‌ها در شهر مشهد [در سطح] درس خارج آزمون می‌گرفتند و اجتهاد آن‌ها مورد تأیید است که البته بعضی از علما هم - حتی مراجع تقلید - گفته‌اند که ما این جریان طب اسلامی را درست نمی‌دانیم و این جریان، جریان غلطی است. این دو حیطة (مکتب و جریان) را مانند هم نبینید. ما اکنون در خصوص مکتب طب اسلامی [صحبت می‌کنیم].

وقتی از جریان صحبت می‌کنیم یعنی آن مواردی که به قول شما پزشک می‌گوید من همین الان شخصی دل درد دارد کتاب حلیه المتقین را باز می‌کنم یا طب الصادق و طب الباقر را نگاه می‌کنم و بعد می‌گوییم برای دل درد این درمان را بگوییم یا بروم کتاب هاریسون را نگاه کنم و بعد بگوییم که درمان چیست! این دو حیطة متفاوت است؛ اگر بخواهیم در مورد جریان صحبت کنیم، اول نزاع است؛ یعنی وقتی ما جریانی نگاه می‌کنیم وارد اختلافات می‌شویم. جریاناتی هستند که به طور کلی اخباری نگاه می‌کنند هر نظریه‌ای مطرح کنید از شما می‌پرسند که روایت [متناسب با آن] کجاست؟! یک جریان طب اسلامی هم هست که از روایات قاعده تولید می‌کند؛ «طب اسلامی اصولی» است [نه اخباری]. مثلاً می‌گوید این درمان فرضی با قاعده اهل بیت (علیهم السلام) سازگار است یا نیست؟! یک جریان می‌گوید طب اسلامی که من مطرح می‌کنم، طب



روایت ضعیف داریم اما از ۵۰۰ روایت معتبر می‌شود خیلی استفاده کرد. نکته دیگر، در جریان کرونا داروی امام کاظم علیه السلام [مطرح شد]. روایت امام کاظم علیه السلام را از جهات مختلف می‌توان بررسی کرد؛ از دیدگاه رجالی یک ویژگی دارد [از جهت تجربه ویژگی‌های دیگری دارد]. در کتاب تلعبیری [۱۷] هشتصد نسخه روایی داریم! ولی بسیاری از آن‌ها را هیچ حکیمی استفاده نمی‌کند. چرا؟! مگر سند روایت صحیح نبود؟! بله اما در تجربه جواب نداده است. یک داروی دیگر را نگاه می‌کنید که از جهت سند نسبتاً ضعیف (نه جعلی) است ولی روی صد نفر تجربه می‌کنیم می‌بینیم در صد نفر همان خاصیت مورد اشاره روایت دیده شد. خب این روایت که سندش ضعیف بود پس چه شد؟! می‌گوییم طب یعنی تجربه! حالا شما یا آن هشتصد هزار مفرده طب سنتی را تجربه می‌کنید یا بدون محدودیت مثل طب شیمیایی تجربه می‌کنید یا در طب اسلامی چهارصد مفرده را تجربه می‌کنید. لذا می‌بینید که آن روایت صحیح السنند در تجربه ناموفق است از طرفی روایاتی داریم در تجربه موفق است اما کمی ضعف سند هم دارد؛ لذا داروهایی مثل امام کاظم علیه السلام مقالات بسیاری در علم امروزی دارد و اروپایی‌هایی روی آن تحقیقاتی انجام داده‌اند و برای بیماری کرونا جواب داده است.

**مجری: حضرت آیت‌الله جوادی عاملی در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی می‌فرماید دانشگاه «فعل الله» را بررسی می‌کند و حوزه علمیه «قول الله» و البته ایشان معتقد هستند که اگر دانشگاه فعل الله رو بررسی می‌کند باید به مرتبه‌ای از علم اطمینان آور و یقینی برسد! به نظر می‌رسد شما با طرح این بحث که باید فرضیات علمی را**

## از کتاب و سنت اخذ کنیم، در مقابل این نظر قرار دارید؛ درست است؟

◆ **استاد:** اتفاقاً من بیان آقای جوادی را مطرح می‌کنم؛ ایشان می‌فرماید کار حوزه علمیه قول الله است؛ سؤال این است که آیا قول الله فقط توحید یا احکام شرعی است؟! یا آنکه چگونگی معماری و پوشاک هم بخشی از قول الله است؟ آیا این قول قرآن کریم که می‌فرماید «یا ایها الرُّسُلُ کُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ اَعْمَلُوا صَالِحاً اِنِّی بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِیمٌ» [۱۸]، [وارد در این مسائل نشده است] منظور از طیبیات چیست؟ شما کافی است آیات طبی قرآن را فهرست کنید؛ آیه ۱۶ سوره جاثیه را ببینید! پس اگر دقیق نگاه کنید، من هم قول الله را مطرح می‌کنم! آیا حوزه علمیه در تحلیل قول الله نباید بررسی کند که طیبیات چیست؟ مگر قرآن نمی‌فرماید «قُلْ کُلْ یَعْمَلْ عَلٰی شَاکَلَتِهٖ فَرُبُّکُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰی سَبِیْلًا» [۱۹] یعنی همه چیز به شاکله برمی‌گردد و علامه طباطبایی می‌فرماید که «شاکله» همان مزاج است! [۲۰] آیا حوزه علمیه نباید حداقل یک ساعت در ماه وقت بگذارد و بررسی کند که «همه چیز به مزاج برمی‌گردد» به چه معناست؟ لذا ما می‌گوییم ضلع سوم قول الله [علاوه بر عقاید و احکام] همین دسته موضوعات است.

## ۶. طب ایرانی

### و مکتب جامع طب اسلامی

**مجری: به نظر می‌رسد در این بخش تبیین مکتب جامع طب اسلامی ضروری است و اگر ممکن است توضیح دهید. همچنین در خصوص طب سنتی، که در بسیاری موارد با طب اسلامی به اشتباه گرفته می‌شود، بفرمایید که چه اشکالاتی را وارد می‌دانید؟**

◆ **استاد:** خالقی که ما را آفریده است همان طور که برای روح ما برنامه داده است برای روحمان

نیز برنامه‌ای دارد؛ ما هنگامی که در خدمت آیت‌الله نوری همدانی بودیم صراحتاً فرمودند که مرجع تقلیدی که با انسان و مزاج و طب آشنا نباشد حق فتوا ندارد! از طرفی اگر نگاه ما به انسان «حی متأله» شد نمی‌توانیم روح را جدای از جسم ببینیم؛ ایرادی که به طب سنتی محض (طب ایرانی) وارد است این است که می‌گوید توجهی به ابعاد روح ندارد و متکفل این ابعاد انسان را علم اخلاق می‌داند و توجهش به جسم است و هرگاه وارد بحث‌های ماورایی از قبیل جن و... بشوید، می‌گوید وارد نمی‌شوم! لذا در این بخش طب سنتی را ناقص می‌دانیم؛ متأسفانه طب سنتی انسان را حی متأله نمی‌بیند و آن را حیوان ناطق می‌داند و در آزمایشات هم از موش یا حتی بوزینه به عنوان نمونه انسان استفاده می‌کند و درباره روح کلیه الهیه هیچ نظری ندارد.

حرف ما به طب سنتی این است که باید بیابند و منابع اصلی‌شان را ارائه کنند و بحث کنیم؛ کتاب اصلی‌شان «قانون» بوعلی سیناست؟ خب می‌خوانیم! بوعلی سینا انسان بزرگی بوده است اما الان می‌خواهیم درباره کتاب او صحبت کنیم چرا که [موارد آتی را] در نسخه‌هایش نمی‌نوشته است؛ جلد دوم قانون را بخوانیم، [توصیه شده است] اگر کسی پهلودرد دارد روزی یک قاشق چای خوری دماء ثلاثه بخورد بهبود پیدا می‌کند! اگر کمردرد داشته باشد، جگر گرگ بخورد بهتر می‌شود، برای اسهال کودک چه کند؟ مدفوع سگ را مفید دانسته است! اگر ما روح را از انسان جدا کنیم و او مبتلا به این بیماری‌ها شود، بله همین تجویزها را خواهیم کرد! اما اگر ما آنچه در طب سنتی است با روایاتی مثل حدیث اهللبچه [۲۱] ویرایش و اصلاح کنیم و آنچه با بیانات اهل بیت علیهم السلام تعارض دارد حذف کنیم [مشکلی نداریم] و با این



کرد]. پس اگر دستور داده می‌شود که بنا بر نظام موجود عمل شود، دلالت بر حق بودن آن نظام ندارد؛ آیت‌الله خویی در تفسیر نهج‌البلاغه می‌فرماید امیرالمومنین علیه السلام بیست و پنج سال در نماز بر خلفا اقتدا می‌کردند؛ در حالی که عده‌ای می‌گفتند چون آن خلفا امام جماعت‌اند نباید وارد مسجد شویم و نیز عده‌ای بودند که می‌گفتند چون امیرالمومنین علیه السلام اقتدا کرده است پس امام جماعت حق است! گروهی دیگر می‌گفتند چون علی علیه السلام به آن‌ها اقتدا کرده است پس علی علیه السلام از دایره حق خارج شده است! همه این‌ها خطا کردند. گروه دیگری مانند سلمان اقتدای به علی علیه السلام می‌کردند و اعتماد به اهل بیت علیهم السلام می‌کردند. ما نگاه دیدبانی نداریم که تمام ابعاد مسئله را دیده باشیم؛ اگر مقام معظم رهبری نکته‌ای می‌فرمایند که مثلاً ماسک بزنید ما می‌گوییم چشم! اما قاعده اهل بیت علیهم السلام را هم می‌دانیم که اگر به چیزی هوای دهان ما خورد، دیگر آن را نباید خورد! خب با این ماسک دائماً هوای دهان به ما برمی‌گردد. خب مقام معظم رهبری نکته‌شان این است که اگر در مراسمات مثل هیئات ماسک نزنید، این مراسمات را متهم می‌کنند. مکتب جامع طب اسلامی یعنی ما قواعد را از همان بیست هزار روایت که پانصد مورد آن معتبر است، استخراج کنیم. سپس ذیل

ما که نسخه نییچیده‌اند! برعکس، ایشان برای قواعد اجتماعی آمده‌اند تا قواعد کسب علم را آموزش دهند و چهارچوب‌ها را معلوم کنند. [مفاد روایت] «علینا بالاصول علیکم بالتفریع» همین است. در ماجرای کرونا هم اتفاق بزرگی رخ داد؛ اگر حوزه علمیه قواعد اهل بیت علیهم السلام را استخراج کرده بود و یک قاعده برای بهبود بنیه بدن در برابر بیماری می‌داد [وضع این‌طور نمی‌شد] و مجبور نمی‌شدیم بسیجیان را به کار بگیریم تا ضد عفونی کنند یا در نماز جمعه مسئولین را موظف کنیم که الکل به مردم بدهند! البته [در خصوص مواجهه رهبر معظم انقلاب با این شیوه‌نامه‌ها] ممکن است شبهاتی ایجاد شود؛ [در پاسخ می‌گوییم] امام خمینی رحمته الله علیه که از سال ۴۸ حرکت انقلاب را آغاز کرد اما آیا قانون فرانسه را در آن هنگام قبول داشت یا قصد نقد آن را داشت؟! ایشان این نظامات فرانسه را قبول ندارد اما زمانی که به خاطر ایشان برخلاف قوانین فرانسه ذبح شرعی انجام دادند، از خوردن گوشت امتناع کردند؟! چون برخلاف نظام موجود آنجا بود! لذا تا زمانی که جایگزین نیاورده‌ایم نمی‌توانیم همه چیز را خراب کنیم! بسیاری از دستورات مقام معظم رهبری در جریان کرونا عمل نشد و ایشان هم بیانشان این بود که چون «متخصصین» می‌گویند [باید عمل

اصلاح حتی می‌توان گفت ریشه این طب از انبیاء گذشته بوده است! لذا تعارضی نبوده است اما طبیعتاً زمانی که این علوم را اسکندر از ایران به یونان برد و تحریفاتی که در آن وارد شد [تعارضاتی پیش آمد] و پس از آن هم وقتی دوباره ترجمه شد و به جندی‌شاپور برگشت اشخاصی امثال جرجانی‌ها تلاش می‌کردند این طب را اسلامی کنند و نظرش این بود که طب اصیل اولیه این مشکلات را نداشته است و بوعلی هم به غرض حفظ هرآنچه تا آن زمان رسیده نوشته است فلذا سعی در اصلاح این علم داشت. پس اولین اصلاحی که اتفاق افتاد و اسلامی سازی که رخ داد توسط جرجانی در قرن پنجم بود. لذا کتاب‌هایی که شما در قرن سوم و چهارم می‌بینید بسیار آلوده است و خرافات در آن هست.

اگر آن تمدن اسلامی را که امام رحمته الله علیه به دنبال آن بود مد نظر قرار دهیم، خروجی آن می‌شود «طب جامع اسلامی». خواست امام این بود که نظامات اجتماعی خود را مبتنی بر قال الصادق و قال الباقر سامان بدهیم؛ نظام اقتصاد، سلامت و فرهنگ خود را بسازیم و حوزه سلامت، سبک زندگی، معماری و درمان را با قواعد [اتخاذ شده از] اهل بیت پیش ببریم. چرا می‌گوییم قواعد؟ زیرا اهل بیت برای درد کمر



قواعد استخراج شده ممکن است بیست یا سی درصد علوم مدرن یا طب چینی و سوچوک یا طب سنتی هم جا بگیرد! لذا ما می‌توانیم از سیره حضرات معصومین و از منابع و روایات قواعد و نظام سلامت خود را بچینیم. مثلاً اهل بیت علیهم‌السلام فرموده‌اند مطبخ باید بیرون خانه باشد؛ خب ما در شرایط فعلی مجبوریم آشپزخانه را در آپارتمان پنجاه متری بسازیم اما قاعده اهل بیت علیهم‌السلام را رعایت می‌کنیم و کاری می‌کنیم که بوی مطرح به داخل خانه نیاید! [در خصوص مسائل شهرسازی] امام صادق فرمودند که سه شخص نظر بدهند؛ یک حکیم که مباحث سلامت را بررسی کند، یک مدیر فنی و یک شخصی که احکام شرعی را می‌داند بیاید. [با این وضع] مقام معظم رهبری فرمودند که تهران هیچ ارتباطی با سبک زندگی و معماری اسلامی ندارد. [۲۲] شهر اسلامی شهری است که بشود سبک زندگی اسلامی در آن رعایت شود؛ خب مثلاً کاری کرده‌ایم که با آسانسور باید به خانه رفت و مضرات آسانسور پوشیده نیست؛ چه کنیم؟! از راه‌پله برویم؛ پله بدتر است! امام رضا فرمود هرچه پله بیشتر شود عمرتان کوتاه‌تر می‌شود. باید چکار کنیم؟ همکف سازی! آن‌هایی که دست به آپارتمان‌سازی زده‌اند، زمین نداشتند، ما در ایران زمین زیاد داریم. متأسفانه قاعده را از سیره عقلاً گرفتیم و سیره عقلاً را سازمان بهداشت جهانی (WHO) معنا کردیم و در این خفت افتادیم! هرچه تبعیت ما از آمریکا کمتر بشود اوضاع ما بهتر می‌شود! کمپانی‌های بزرگ داروسازی در آمریکا و آلمان و صهیونیست‌هایی که در حال نقش‌آفرینی هستند بازی‌هایی را ایجاد می‌کنند تا دارو یا واکسن [بیشتر] تولید کنند! اگر قرآن را ببینید، هر جا سخن از «سلام» است،

از جبهه حق نیز می‌گوید و هر جا می‌گوید «مرض» از جبهه باطل می‌گوید؛ اساساً جبهه باطل کار خود را با مرض پیش می‌برد!

**مجری: یک سؤالی در ادامه تعریف «انسان» و ابعاد آن ایجاد شد؛ شما می‌فرمایید روح و جسم انسان باید کنار هم دیده شود و قواعد اهل بیت علیهم‌السلام هم ناظر به همین دیدگاه شکل می‌گیرد؛ از طرفی می‌فرمایید می‌توانیم از علوم مدرن و غربی استفاده کنیم؛ پرسش این است که چطور می‌توانیم از علومی که ذیل قاعده‌ای باطل (اومانیزم) تولید شده‌اند، در نظام سلامت اسلامی استفاده کنیم؟! آیا این یک تعارض نیست؟**

◆ **استاد:** زمین بازی متفاوت است؛ آن دانشمند غربی از آناتومی و فیزیولوژی برای بی‌زیست پزشکی و سلطه بیشتر استفاده می‌کند، اما شما از همان آناتومی و فیزیولوژی - که کشف واقعیتی از عالم کرده است - در جهت اهداف و قواعد الهی خودتان استفاده می‌کنید؛ یعنی اگر پزشکی مدرن از خاک برای درمان استفاده می‌کند، طبق قاعده اهل بیت علیهم‌السلام این روش (استفاده از حرام درمان) ممنوع است! پس از دستور کار خارج می‌کنیم. اگر می‌گوییم هفتاد درصد درمان طب نوین اشکالاتی دارد، به این دلیل است که طب اسلامی می‌گوید «تقویت بنیه» کنید اما آن‌ها فعلاً عارضه‌های بیماری را برطرف می‌کنند و به «علت» این علامت‌ها توجه ندارند. پس به غرضی که آن دانشمند دست به تولید آن علم زده، توجه نمی‌کنیم، بلکه اگر در غرض ما کمک کننده بود استفاده می‌کنیم.

**مجری: نکته جالبی که در فرمایشات شما هم بود توجه به عوامل ماوراءالطبیعه مثل جن در بیماری‌ها بود که به نظر می‌رسد پزشکی مدرن توجهی به این‌گونه مسائل ندارد؛ این**

## عوامل ماورایی چه جایگاهی در طب اسلامی دارند؟

**استاد:** نام یکی از مجلدات «حکیم باشید» دعا درمانی است که نقش جن در بیماری و نحوه درمان آن را در این کتاب بحث کرده‌ایم. پزشکی امروزی قائل به تخصصی شدن و تجزیه علوم به شکل محض است اما طب اسلامی قائل به حکمت در علم است و حکمت یعنی ما نیاز به وحدت در علوم داریم؛ باید یک انسان را به شکل جامع ببینید؛ جسم و روح و متغیرهای مؤثر را ببینید؛ به عنوان مثال در تغییر مزاج انسان شانزده نوع متغیر تأثیرگذار است و حتی فیزیک موجود از این بحث می‌کند که یک الکترون در آن سوی عالم بر الکترون دیگر در سوی دیگر عالم اثر دارد. لذا زمانی که شما علوم را تجزیه می‌کنید تأثیرگذاری [متغیرهای گوناگون] را نمی‌بینید. انسان برای گوارش و کبد و پوست و درد پا به پزشک‌های گوناگون مراجعه می‌کند و هیچ‌کدام به نتیجه نمی‌رسد، چون به عامل اصلی پی نمی‌برند و ممکن است حتی داروهای هر بخش تعارض با داروی دیگری داشته باشد! لذا در ایام قدیم به پزشک حکیم می‌گفتند و این یعنی «به انسان جامع نگاه کن!» و قوه مدبره و عاقله و قوای دیگر آن را هم بین و بر اساس آن تدبیرت را بگو؛ عقیلی خراسانی می‌گوید کسی که می‌خواهد نسخه بدهد باید نه علم را بداند؛ کهانت بداند، اصول بداند، فقه بداند، طب و... بداند.

## پیوست منابع

۱. شبه علم (Pseudoscience) و علم (knowledge, science)؛ البته باید دانست در تعریف معنای علم و شبه علم میان فیلسوفان و دانش‌شناسان اختلافاتی هست!

۲. پوزیتیویسم، در فلسفه غرب به طور کلی به هر سیستمی که خود را محدود به داده‌های تجربی کند و معرفت‌های پیشینی [چیزی شبیه به علم حضوری] یا متافیزیکی را حذف کند گفته می‌شود. Positivism, in Western philosophy, generally, any system that confines itself to the data of experience and excludes a priori or metaphysical speculations (بریتانیکا)

۳. الغیبة (للطوسی)، کتاب الغیبة للحجة، ص ۲۸۶

۴. الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۳۲

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۶۲

۶. Paracelsus (۱۴۹۳-۱۵۴۱ م) پزشک و کیمیاگر و گیاه‌شناس و ستاره‌شناس سوئیسی-آلمانی در دوران رنسانس بود؛ وی در سال ۱۵۲۷، در اقدامی نمایشی برای تحقیر مراجع طب قدیم، نسخه‌ای از کتاب قانون ابن سینا را که از متون درسی طب جالینوس بود در برابر دیدگان همگان به آتش افکند.

۷. مصباح الشریعة، ص ۱۳

۸. رساله‌ای ۳۳۴ صفحه‌ای از حضرت امام خمینی علیه السلام که در پاسخ به شبهات رساله «اسرار هزار ساله» در سال ۱۳۲۳ به چاپ رسید.

۹. و خورشید [نیز برای آنان نشانه‌ای از قدرت ماست] که همواره به سوی قرارگاهش حرکت می‌کند. (یس: ۳۸)

۱۰. تینسلی راندولف هاریسون (۱۹۰۰-۱۹۷۸ م) پزشک آمریکایی که بیشتر به خاطر کتاب «اصول طب داخلی هاریسون» شناخته می‌شود.

۱۱. آرتور کلیفتن گایتون (۱۹۱۹-۲۰۰۳ م) فیزیولوژیست آمریکایی است.

۱۲. «بسیاری از فیلسوفان علم به پیروی از هانس رایشنباخ بین مقام کشف و گردآوری و مقام توجیه و داوری قائل شده‌اند». (گامی به سوی علم دینی، حسین بستان، ص ۶۱)

۱۳. سید محمد حسین خان عقیلی علوی خراسانی شیرازی (قرن ۱۲) پزشک و داروشناس که دو تألیف مهم از او در دست است که یکی «مخزن الادویه» در داروهای ساده و دیگری «مجمع

الجوامع و ذخایر التراکیب» است که شامل داروهای ترکیبی است.

۱۴. آیت‌الله آل اسحاق (۱۳۰۳-۱۳۹۴ ش) مدرس و طبیب مکتب سینوی

۱۵. «أَدَاوِي الْخَارِ بِالْبَارِدِ وَ الْبَارِدَ بِالْخَارِ وَ الرَّطْبَ بِالْيَابِسِ وَ الْيَابِسَ بِالرَّطْبِ وَ أَرْدُ الْأَمْرِ كُلَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (الخصال، ج ۲، ص ۵۱۲)

۱۶. [نقد ما در اینجا این است] که خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله [در این مواقع] روغن کنجد در بینی می‌چکانند و هیچ‌یک از اهل بیت سیاه‌دانه را تجویز نکرده است، چرا شما روغن سیاه‌دانه استعمال می‌کنید؟! [این جریان البته پاسخ می‌دهد] مرا درگیر این بحث‌های جزئی نکنید من که عالم حوزه علمیه نیستم که ببینم آن روایت از کجا بوده است؟ شأن نزولش چه بوده یا سندش چه بوده؟! کار من این نیست. این جریان [حیطه ورود طب اسلامی را] کلی تر می‌داند؛ می‌گوید این چهارصد مورد طبی را که اهل بیت علیهم السلام استفاده کرده‌اند تجربه می‌کنیم و [از طرفی] قاعده کلی اهل بیت را أخذ می‌کنیم [و درمانگری می‌کنیم].

۱۷. ابو محمد هارون بن موسی بن احمد تَلْعُكْبَرِي محدث امامیه (متوفی ۳۸۵)

۱۸. ای پیامبران! از خوردنی‌های پاکیزه بخورید و کار شایسته انجام دهید؛ مسلماً من به آنچه انجام می‌دهید، دانایم. (المؤمنون: ۵۱)

۱۹. بگو: هر کس بر پایه خلق و خوی و عادت‌های اکتسابی خود عمل می‌کند، پس پروردگارتان به کسی که راه یافته‌تر است، داناتر است. (الإسراء: ۸۴)

۲۰. و قد تحقق بالتجارب و البحث العلمي أن بين الملكات والأحوال النفسانية وبين الأعمال رابطة خاصة فليس يتساوى عمل الشجاع الباسل و الجبان إذا حضرا موقفا هائلا، ولا عمل الجواد الكريم و البخيل اللئيم في موارد الإنفاق و هكذا، وأن بين الصفات النفسانية و نوع تركيب البنية الإنسانية رابطة خاصة فمن الأمزجة ما يسرع إليه الغضب و حب الانتقام بالطبع و منها ما تغلى و تفور فيه شهوة الطعام أو النكاح أو غير ذلك بحيث تتوق نفسه بأدنى سبب يدعوه و يحركه، و منها غير ذلك فيختلف انعقاد الملكات

بحسب ما يناسب المورد سرعة و بقاء. (الميزان في تفسير القرآن، ذیل آیه ۸۴ سوره مبارکه اسراء، ج ۱۳، ص ۱۹۰)

۲۱. ر. ک بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۳، ص ۱۵۲

۲۲. رهبر انقلاب اسلامی به موضوع معماری ساخت وسازها در تهران نیز اشاره کردند و گفتند: حقیقتاً معماری و نمای تهران، نمای یک شهر اسلامی نیست و شهرداری و شورای شهر باید این موضوع را جزو جدی‌ترین مسائل خود بدانند.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به تأثیرگذاری معماری و نمای ساخت وسازها بر فضای سبک زندگی افزودند: باید هرچه ممکن است، محیط زندگی شهر به گونه‌ای طراحی و ساخته شود که تحقق سبک زندگی اسلامی راحت‌تر امکان‌پذیر باشد. (ر. ک پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای / دیدار شهردار و اعضای شورای اسلامی شهر تهران ۱۳۹۲/۱۰/۲۳)

۲۳. [یدر] گفت: ای پسرک من! خواب خود را برای برادرانت مگو که نقشه‌ای خطرناک بر ضد تو به کار می‌بندند، بدون شک شیطان برای انسان دشمنی آشکار است. (یوسف: ۵)

۲۴. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۲۶

۲۵. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۵۹، ص ۲۹۰





# کارگروه مطالعاتی حوزه و حکمرانی



## دیباچه

حکومت اسلامی حاصل قرن‌ها مبارزه و مجاهده تاریخی حق علیه باطل و ثمره تلاش علمای وارسته و خون پاک هزاران هزار شهید است که امروزه به دست ما رسیده و موجب شده است جامعه شیعی به منزلت بالاتری از بسط و گسترش دین دست یابد و امکان «اقامه دین» برای آن مهیا گردد.

♦ از طرف دیگر، وجود پدیده‌ای به نام مدرنیته در چند قرن اخیر، که در پی حذف و یا حداقل محدود نمودن جریان توحید در زندگی بشر و جایگزینی آن با انسان‌گرایی است، موجب تلاش برای مبارزه همه جانبه در سطح آن را برای جامعه دینی دو چندان کرده است. از این رو، در این برهه، نهاد فقه است که باید بر خلاف سایر مقاطع تاریخی پیش آمده در عصر غیبت، در تنظیم «مناسبات حکومت» ورود مستقیم پیدا کند و این مهم فقط با جایگزینی انسان‌های مومن و متعهد در مناصب اجتماعی محقق نمی‌گردد. هم‌چنین، صرف بومی‌سازی قوانین برخاسته از سایر مکاتب، راه به جایی نمی‌برد؛ هرچند برای کوتاه مدت، راه‌گشا و یا حتی ضروری است.

به بیان دیگر، از آنجا که در عصر حاضر «اداره و مدیریت اجتماعی» بیش از همه، از طریق «ساختارها و نظامات اجتماعی» صورت می‌پذیرد و در پی آن، جامعه به سمت اصول و اهداف خاص سوق داده می‌شود، ضرورت تحقق حکومت دینی اقتضا دارد که دین در مقیاس «ارائه ساختارها و نظامات اجتماعی و مدیریت و سرپرستی اجتماعی» حضور پیدا کرده و به فعلیت برسد؛ چرا که در غیر این صورت، جامعه با کاربست الگوها و نظام‌های اجتماعی برگرفته از تمدن غرب، عملاً در

مسیر تحقق مبانی و اهداف تجدد و مدرنیته قدم بر می‌دارد که حاصل آن، نابودی دین و یا منزوی کردن آن در کنج منزل و محراب مسجد است. نهاد فقه است برای گام نهادن در مسیر «استخراج احکام نظام‌ها و نرم‌افزارهای حرکت جامعه به سوی جامعه مطلوب از منابع دینی»، نیازمند تکامل است و به فقه جدیدی نیاز دارد که متکفل این امر شود؛ یعنی همان‌گونه که فقه فردی متکفل بیان احکام و تکالیف افراد است و رسالت دینی شدن افعال و رفتار احاد مکلفان را برعهده دارد، نیازمند فقهی هستیم که متکفل استنباط احکام برنامه‌های حکومتی باشد و مسئولیت «اسلامی سازی قوانین و سیاست‌های اجتماعی» را برعهده گیرد که از آن به «فقه حکومتی» تعبیر می‌شود.

به بیانی دیگر، فقه حکومتی دانش «استنباط احکام نظام‌ها و نرم‌افزارهای اجتماعی اداره و سرپرستی جامعه از منابع دینی» است. این دانش، زمینه‌های جریان اصول و ارزش‌های دینی در حوزه مدیریت کلان اجتماعی را فراهم می‌سازد و قواعد و ضوابط آن را ارائه می‌دهد. رهبر معظم انقلاب (حفظه الله) در تبیین توأمان مفهوم و ضرورت رویکرد حکومتی به فقه، می‌فرماید: رو آوردن به «فقه حکومتی» و استخراج احکام الهی در همه شئون یک حکومت و نظر به همه احکام

فقهی با نگرش حکومتی - یعنی ملاحظه تأثیر هر حکمی از احکام در تشکیل جامعه نمونه و حیات طبیعه اسلامی - امروز یکی از واجبات اساسی در حوزه فقه اسلامی است که نظم علمی حوزه، امید برآمدن آن را زنده می‌دارد. (نامه خطاب به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ۱۳۷۱/۸/۲۴)

از آنجا که مرکز مطالعات و توسعه فعالیت‌های حوزوی حکمرانی مروی در جهت تولید و باز نشر فقه حکومتی، تعیین سرفصل‌ها و نظام مسائل آن، روش‌شناسی، استخراج منابع و ادله آن، و فرهنگ‌سازی، گفتمان‌سازی و ترویج آن در سطح حوزه‌های علمیه و به عبارت کوتاه‌تر، «توسعه فقه حکومتی در نهاد فقه است» تلاش می‌کند، بنابراین، بخش «رساله علمیه» این شماره از پرونده «حوزه و حکمرانی» فصلنامه «پیام مروی»، به ابعاد فقه حکومتی، ضرورت ورود آن به مسائل مختلف جامعه و ظرفیت‌های آن اختصاص داده شده است و در بخش «رساله عملیه»، پیرامون بعد اجتماعی و ناظر به میدان عمل، مطالبی که برخاسته از فعالیت‌ها و برنامه‌های مرکز مطالعات و توسعه فعالیت‌های حوزوی حکمرانی مروی است آماده شده است. در پایان ضمن حمد و شکر خدای متعال، از همه بزرگوارانی که در تهیه و تدوین این شماره از پرونده ما را یاری فرمودند کمال تشکر و امتنان را داریم.



**رساله علمیه  
فقاہت و سیاست**





## درآمدی بر فقه حکومتی از منظر آیت الله علی دوست

◆ تقریری از چیستی، اقتضائات، چهارچوب‌ها و گام‌های توسعه فقه حکومتی در بیانات آیت الله ابوالقاسم علی دوست، عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

اما به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از این تعاریف کامل نیست. تعریف کامل فقه حکومتی، تعریفی است که علاوه بر نگاه و رویکرد، ناظر بر ساحت اجرا نیز باشد و فقیه در این عرصه اساساً باید دو استنباط داشته باشد:

در استنباط اول، فقیه با همان نگاه و رویکرد اجتماعی و حکومتی، احکام این فقه را استنباط می‌کند.

در استنباط دوم که امروز برای ما نامأنوس است، فقیه به اجرای حکم استنباط شده نظر می‌کند و در مواقع تزاخم بین دو حکم

حکومتی است؛ یعنی فقیه، خودش را جای حاکم قرار می‌دهد و در احکام سلطانیه، اجتهاد و استنباط می‌کند. فقه حکومتی صرفاً نگاه، گفتمان و رویکرد حکومتی است و متعلق در آن موضوعیتی ندارد. در این تعریف حتی به عبادات، حقوق خصوصی، خانواده و... نیز نگاه حکومتی می‌شود؛ مثلاً رویکرد فقیه‌ای که با نگاه حکومتی به نماز جمعه می‌نگرد، تفاوت بسیاری با فقیه‌ای که نماز جمعه را صرفاً عبادت روز جمعه چند نفر مسلمان در کنار هم می‌بیند دارد.

### تعریف فقه حکومتی

◆ در بیانات علما، تعاریف مختلفی برای فقه حکومتی بیان شده است: فقه حکومتی، استنباط در آن بخش از فقه است که به حکومت و مسائل سیاسی مربوط می‌شود؛ مانند استنباط‌های کتاب‌های «الدیات»، «القصاص»، «الجهاد»، «امر به معروف و نهی از منکر» و... در این تعریف، فقه حکومتی صرفاً به اعتبار متعلق آن معنی شود. فقه حکومتی آن فقهی است که در استنباط‌های آن، علاوه بر حفظ همین متعلق، نگاه نیز نگاه

فقهی حکومتی، حکم می‌دهد که کدام یک ارجح است و باید آن را اجرا کرد؛ یعنی مشخص می‌کند که وقتی دستگاه‌های حکومتی با دو مقوله متزاحم و خوب و حرمت یا مصلحت و مفسده مواجه می‌شوند، باید به کدام یک عمل کنند.

برخی متاسفانه گمان می‌کنند که تشخیص این تزاحم، یک کار کارشناسانه مدیریتی و خارج از استنباط است؛ در حالی که در فقه حکومتی عمده‌ترین کار فقیه، استنباط مقام اجرا است و اساساً نمی‌شود فقهی آماده کرد که مجری آن مدیران باشند و فقیه فقط نقش استنباط احکام را بر عهده بگیرد، چرا که اجرا، خود، نیاز به اجتهاد و استنباط دارد.

### چهارچوب اصلی فقه حکومتی

♦ ما در فقه حکومتی یک چهارچوب و یک ابزار تعریف می‌کنیم و در این راه اولاً باید بپذیریم که مرحله اجرا به خودی خود نیاز به استنباط دارد و البته این کار، کار فقیهان است و نه مدیران، زیرا نیاز به اطلاعات گسترده از نظر شارع مقدس و نصوص دینی دارد؛ مثلاً ما این حکم را داریم که ورود دولت یا هر نهاد دیگری به حریم خصوصی دیگران حرام است، حال اگر این حکم با وظیفه دولت برای تأمین امنیت شهر تزاحم پیدا کند، آیا باز هم دولت حق ورود به حریم این خانه را ندارد؟ به خصوص در مواردی که فردی در درون خانه‌ای برای برهم زدن امنیت مردم آماده شود و تدارک ببیند، این‌جا تزاحم پیش می‌آید و فقه حکومتی باید پاسخ چنین احکامی را داشته باشد. بنابراین فقه حکومتی در مسائل اجرایی احکام هم باید ورود کند.

به این ترتیب، فتوای اجتماعی متمایز از فقه حکومتی است و اساساً یک مرحله‌ای از فقه حکومتی است. متأسفانه ما تا سه دهه بین این دو خلط کردیم؛ مثلاً حکم میرزای

شیرازی یک حکم حکومتی نبود بلکه یک فتوای اجتماعی بود، خصوصاً که فتوا و حکم، هرکدام لوازم خاص خودش را دارد.

پس این‌که ما صرفاً موضوع درس را از «صلاة» به «دیات» و «قصاص» و «قضا» یا موضوعات مستحدثه تغییر دهیم یا حتی نگاهمان را عوض کنیم و بر فقهای تمرکز کنیم که نگاه اجتماعی دارند و سفر خارجی هم رفته‌اند تا آنها برای ما بحث فقه حکومتی را مطرح کنند، این‌ها فقط گام‌های آغازین و ابتدایی است و گام اساسی عبارت از استنباطی است که در مرحله اجرای احکام مکشوف، لازم می‌شود. برای این کار لازم است که نهاد و سازوکار آن و حتی نوع اجتهاد مشخص شود.

### گام‌های اساسی

#### برای توسعه فقه حکومتی

♦ جهت توسعه فقه حکومتی در حوزه‌های علمیه به پیمودن چهار گام اساسی نیاز است: گام نخست آنکه لازم است کرسی‌های نظریه‌پردازی را با حضور فاتحان و ایستادگان بر قلعه فقه فعال کنیم. در غرب نیز وقتی می‌خواهند نظریات جدید را نهادینه کنند، از طریق چنین کرسی‌هایی اقدام می‌کنند.

گام دوم به شورای عالی و مدیریت حوزه‌های علمیه مربوط می‌شود و آن تزریق برخی افکار بنیادین به طلاب سطوح هفت و هشت به بعد است. نمونه این مسئله، کاری است که در برخی مدارس صورت می‌گیرد؛ مباحثی مانند فلسفه دین، فلسفه فقه، فلسفه اصول فقه و گستره شریعت، مصالح و مفساد، متدلوژی و فهم مصالح، این‌ها مباحث بنیادی و لازم برای پیمودن این گام است و می‌دانیم کارشناس و خبره بحث فقه حکومتی یک‌روزه و یک‌شبه به وجود نخواهد آمد.

گام سوم این است که برای تهیه متون آموزشی غیر از متون موجود،

کار کنیم؛ هرچند برخی اساتید اصرار دارند که ما تنها روی متون فعلی کار کنیم. دلیل علاقه‌مندی بسیاری از اساتید به بحث «لا ضرر و لا حرج»، همین موجود بودن منبع است. برخی بزرگان نیز در گذشته تأکید می‌کردند که مبنای بحث‌ها را بر موضوعات کارشده و چکش‌خورده قرار دهیم، اما مسائلی نیز وجود دارند که در حال حاضر ما برای آنها منعی در اختیار نداریم. در این شرایط باید متن جدید تولید کنیم؛ متون آموزشی قوی، فاخر و منضبط که از اصول شناخته شده اجتهاد خارج نیست و در عین حال حرف نو هم دارد. مثلاً در همین مسئله ورود حکومت به حریم خصوصی، ما به قاعده نیاز داریم تا ضرورت آن و شرایط آن را مشخص کنیم.

گام چهارم و آخر عبارت از این است که ما پرداختن به این مسائل را به یک گفتمان رایج تبدیل کنیم. این گام مهمی است؛ زیرا ممکن است کرسی‌های نظریه‌پردازی تأسیس شوند، بزرگان هم در آن شرکت کنند، آموزش هم به این سمت و سو برود، متون جدید هم تهیه بشود، اما این مباحث به گفتمان رایج تبدیل نشود. در چنین فضایی چه بسا کسانی را که به این بحث‌ها پردازند به بی‌سوادی متهم کنند و حتی بگویند فقه و اصولی که او می‌گوید، فقه و اصول نیست. اگرچه به نظر می‌رسد چنانچه ما سه گام اول را درست برداریم، خودبه‌خود این مباحث از قالب گفتمانی حداقلی کنونی خارج می‌شود. در همین وضعیت کنونی هم اگرچه جای بزرگان و اساتید برجسته در این درس‌ها خالی است، اما استقبال طلبه‌های جوان و فاضل از این مباحث و آمار حضور آنان در این درس‌ها، بشارت‌دهنده ما برای ادامه مسیر است.



## مهم‌ترین بار بر زمین مانده حوزه‌های علمیه

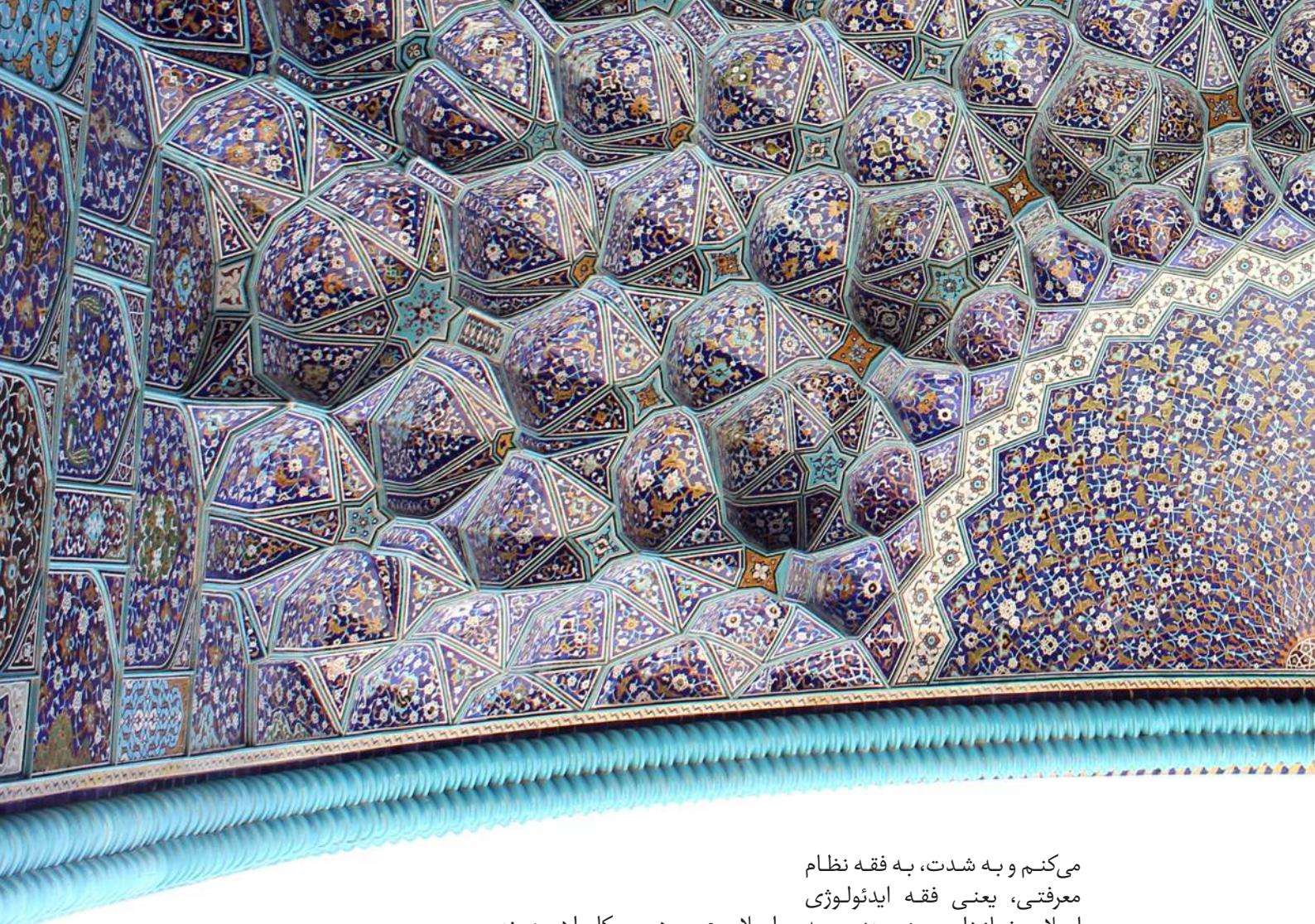
« سخن نگاشت بخشی از سخنان حجت الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و استاد درس خارج حکمت و فقهات حکمرانی

امنیت هست، نظام سیاست هست و...  
من می‌خواهم دو مصداق از نظام را نام ببرم که پرداختن به این دو بسیار لازم است و نه تنها واجب کفایی برای کل طلاب است، بلکه برای بعضی از طلاب واجب عینی است که به این دو نظام یا دو مصداق از معنای نظام بپردازند: یکی نظام معرفتی است و یکی نظام عینی است.  
ما از نظام معرفتی به ایدئولوژی اسلامی تعبیر می‌کنم و از نظام عینی به حکمرانی اسلامی تعبیر

است.  
تعبیر «نظام» یا «سیستم» در کتابهای فقهی، به معنای نظام زندگی است؛ یعنی اموری که زندگی ما به آن‌ها متوقف است، مثل نظام امور سلامت، معیشت، تغذیه، آموزش، تربیت و... و زمانی که مجموعه نظام‌های زندگی در یک نقطه جمع می‌شود، گفته می‌شود: نظام نظام‌ها یا سیستم نظام نظام‌ها؛ یعنی مثلاً فرض کنید یک نظام کلانی که در دلش نظام سلامت هست، نظام معیشت هست، نظام تربیت هست، نظام

« علی رغم فعالیت‌های خوب و موثری که در جهت ارتقای حوزه‌های علمیه انجام شده، متأسفانه تمامی حوزویان درگیر کارهای بر زمین مانده حوزه علمیه نیستند بلکه اکثرشان مداخله‌ای ندارند و تنها اقلیتی احساس مسئولیت کرده و مشغول به فعالیت در این عرصه هستند؛ حال آن که به نظر می‌رسد مهم‌ترین بار بر زمین مانده حوزه مبحث «فقه‌های نظام» است که اگر تمامی حوزویان این بار را بر دوش خود احساس کنند و به آن بپردازند باز هم کم





می‌کنم و به شدت، به فقه نظام معرفتی، یعنی فقه ایدئولوژی اسلامی نیاز داریم. هم‌چنین به شدت، به فقه نظام عینی، یعنی فقه حکمرانی اسلامی نیاز داریم. ایدئولوژی یعنی بیان اصول و اهداف که البته خود اصول و اهداف هم مبتنی بر مبانی است. کتاب اقتصاد شهید صدر را حتماً دوستان دیده‌اند، اقتصاد شهید صدر ایدئولوژی اقتصاد اسلامی است؛ یعنی به اصول اقتصاد اسلامی نظیر اصل مالکیت، مالکیت خصوصی، عمومی و دولتی و اینکه اصل آزادی اقتصادی در چه چارچوبی است و هم‌چنین اهداف اقتصاد اسلامی چیست و... پرداخته است. مجموعه این دو تا، یعنی اصول و اهداف اقتصادی می‌شود ایدئولوژی اقتصادی در اسلام یا ایدئولوژی اقتصادی اسلامی. ما شبیه این کار را در خصوص امنیت نیاز داریم؛ یعنی تهیه اصول امنیت اسلامی و اهداف امنیت اسلامی که می‌شود ایدئولوژی امنیت اسلامی یا امنیت

اسلام. عین همین کار را در حوزه تعلیم و تربیت، حوزه سلامت، حوزه سیاست و حوزه فرهنگ و... نیاز داریم. تمام اصول و اهداف، مبتنی بر یک سری مبانی فلسفی است که اصطلاحاً به آن‌ها «فلسفه‌های مضاف» گفته می‌شود؛ یعنی ایدئولوژی اقتصاد اسلامی مبتنی بر فلسفه اقتصاد اسلامی است، ایدئولوژی امنیت اسلامی مبتنی بر فلسفه امنیت اسلامی است، ایدئولوژی تعلیم و تربیت اسلامی مبتنی بر فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی است، ایدئولوژی سلامت و سیاست و فرهنگ همه مبتنی بر فلسفه‌های مضاف است و خود فلسفه مضاف نیز مبتنی بر فلسفه محض یا همان فلسفه اسلامی موجود است؛ یعنی حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه ملاصدرا و نوصدرایی و... در واقع، این ایدئولوژی‌ها به تعبیر بنده، «فقه ایدئولوژی

اسلامی» هستند؛ چون اصول و اهداف، هردو از فقه مصطلح بیرون می‌آید. البته از کلام و معارف اسلامی و قرآنی خیلی می‌توان استفاده کرد.

بعد از تحقق این ایدئولوژی‌ها، نوبت به فقه حکمرانی اسلامی می‌رسد که خود، سه رکن دارد: ۱. سیاست‌گذاری یا خط‌مشی‌گذاری که همان باید و نبایدهای کلان است؛ مثلاً سیاست‌های اقتصاد مقاومتی که حضرت آقا ابلاغ کرده، مربوط به این حوزه است.

۲. تنظیم‌گری که خودش هشت مرحله دارد و من فقط دو موردش را عرض می‌کنم: یکی قانون‌گذاری و یا مقررات‌گذاری؛ و یکی دیگر ساختارسازی. ساختار تامین مثل ساختار بیمه، ساختار تامین اجتماعی، ساختار بانک، ساختار آموزش و پرورش و ساختار آموزش عالی. در ارتباط با ساختار آموزش و پرورش بحث این است که حافظه

محور باشد یا مهارت محور یا تفکر محور یا ساختاری که ما پیشنهاد دادیم: «ساختار حکمت محور» که تفکر و مهارت با هم جمع می‌شوند. ۳. خدمات عمومی، یعنی همین امور ارتباطی مربوط به مردم و استفاده‌ای که مردم می‌برند.

این حکمرانی یک بسته است. ما فقه سیاست‌گذاری اقتصاد و فقه تنظیم‌گری اقتصاد و فقه خدمات عمومی اقتصاد را نیاز داریم. همچنین، فقه سیاست‌گذاری تعلیم و تربیت، فقه تنظیم‌گری تعلیم و تربیت، فقه خدمات عمومی تعلیم و تربیت، فقه سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری سلامت و فقه خدمات عمومی سلامت را نیاز داریم. این معنایش این نیست که بیاییم در پزشکی بگوییم واکسن چطور ساخته شود، نه، این سیاست‌گذاری است. البته طبیعتاً در سیاست‌گذاری و حکمرانی فقهی که می‌خواهد حکمرانی بکند حتماً باید در یکی از رشته‌های مربوطه هم تخصص داشته باشد، اگر اقتصاد نداند حتی به نظرم ایدئولوژی اقتصادی را نمی‌تواند کار کند، چه برسد به حکمرانی اقتصاد. اقتصاد جدید را هم باید بداند؛ هرچند ما معتقد به علم اقتصاد اسلامی هم هستیم ولی باید بداند علم اقتصاد مدرن چیست، علم اقتصاد سکولار چیست. دوستانی که می‌خواهند فقه سیاسی بخوانند، باید نظریه‌های سیاسی و بین‌الملل و نظریه‌های انقلاب و نظریه‌های اجتماعی و سیاسی را بدانند. این معنی‌اش این نیست که حتماً بپذیرد، بلکه بداند در چه دنیایی دارد زندگی می‌کند.

ما در حوزه تبلیغ رسانه‌های نوین خلأ داریم، گرچه یک عده‌ای بالاخره دارند کار می‌کنند؛ در حوزه تبلیغ بین‌الملل نقص داریم، ولی عده‌ای مشغول هستند؛ اما در حوزه

فقه نظام، در بخشی از مباحث فقه نظام، هیچ چیزی نداریم و در این عرصه واقعا بار بر زمین مانده است؛ همچنین در بعضی فلسفه‌های مضاف بار بر زمین مانده است، یعنی مثلاً مجمع عالی حکمت که دویست نفر استاد در آن عضو هستند و علوم عقلی را تدریس می‌کنند، چه کلام، فلسفه یا عرفان، باید از این عبور کنند؛ نه عبور به معنای اینکه آنها را کنار بزنند، نه، باید از این میراث بهره ببرند و در فلسفه‌های مضاف از این میراث استفاده کنند. اگر قرار باشد ما مکرر اشارات و تنبیهات را بخوانیم، دردی دوا نمی‌شود، بلکه باید بخوانیم و از این متون برای فلسفه مضاف استفاده کنیم و از فلسفه‌های مضاف برای ایدئولوژی‌های حکمرانی استفاده کنیم و این علوم را در آن موارد به کار بگیریم. باید مباحث فلسفه‌های مضاف و فلسفه سیاست را در فقه و ایدئولوژی و حکمرانی سیاسی مورد استفاده قرار دهیم. ای کاش حالا که پژوهشگاه‌های مختلفی در حوزه شکل گرفته و همه کارها را همه پژوهشگاه‌ها دارند انجام می‌دهند، بتوانیم پژوهشگاه علوم سیاسی نیز داشته باشیم که فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و علم سیاست اسلامی در آن پژوهشگاه تولید شود، پژوهشگاه علوم اقتصاد اسلامی داشته باشیم که فلسفه اقتصاد اسلامی، علم اقتصاد اسلامی، فقه ایدئولوژی اقتصاد اسلامی، فقه اقتصاد اسلامی و اخلاق اقتصاد اسلامی، همه اینها در آنجا بحث بشود، تنقیح بشود و آموزش داده بشود.

عزیزان اگر طلبه‌ای بیاید مثلاً در فلسفه اسلامی تخصص بگیرد یا در کلام اسلامی تخصص بگیرد اما فقه را رها کند، نمی‌تواند در حوزه فقه سیاسی کار کند. امروز دیگر تک‌رشته‌ای جواب نمی‌دهد. امروزه میان رشته‌ای جواب

می‌دهد. نخبگان دنیا هم این را فهمیده‌اند؛ یعنی شما باید ببینید رشته‌ای که می‌خواهید انتخاب کنید، علم محور نباشد، بلکه باید موضوع محور باشد؛ مثلاً بگویید من می‌خواهم رشته تخصصی‌ام خا نواده باشد، جمعیت باشد، بحث‌های معیشت و اقتصاد باشد، سیاست بین‌الملل باشد؛ این می‌شود موضوع. آن وقت برای کار روی این موضوع، باید فلسفه و معارف و کلام بدانید، فقه و اصول بدانید. خیلی از علوم را باید به کار بگیرید تا بتوانید آن موضوع را حل بکنید. تازه وقتی علوم را یاد گرفتید و به کار بستید، باید مرتباً با نهادهای ذی ربط ارتباط پیدا کنید، بدانید چه خبر است.

لذا ما می‌گوییم آموزش، پژوهش و عملیات در عرض هم هستند، نه در طول هم. اینکه یک دوره خوب آموزش ببیند و بعد پژوهش کند و بعد از آن برود واقعیت‌های اجتماعی را ببیند، غلط است؛ این سه تا باید با هم برود جلو. این که درگیر واقعیت‌ها بشویم اما فقه‌مان را تعطیل کنیم، فلسفه‌مان را تعطیل کنیم یا غرق در فقه و فلسفه شویم و واقعیت‌های عینی را رها کنیم یا در هر دو زمینه کار کنیم و کار پژوهشی نکنیم، این جواب نمی‌دهد.

به نظر من مهم‌ترین بار زمین مانده حوزه علمیه، یکی فلسفه‌های مضاف است و یکی فقه نظام است؛ چه نظام معرفتی که ارزش تعبیر کردیم به ایدئولوژی اسلامی و چه نظام عینی که ارزش تعبیر کردیم به حکمرانی اسلامی.

البته به دوش کشیدن این بار بر زمین مانده؛ توکل می‌خواهد و توسل می‌خواهد، همت می‌خواهد، حلم و صبر می‌خواهد، به تعبیری استقامت می‌خواهد، چون کار جهادی است.



## فهم پرسش از اقتدار سیاسی فقه: گشودگی در سیاست ورزی یا ساختارسازی حداکثری

سید طه ابیطحی  
طلبه سطح ۲

نقش «الله» تبارک و تعالی در حیات و اندیشه فرد مسلمان، بسیار محوری، عظیم و پرمهابت است. انسان مسلمان بنا بر ظاهر نصوص و اجماع عامه عالمان اسلامی، علاوه بر عبودیت، تحت ولایت خدای متعال نیز می باشد: «الله ولی الذین آمنوا». او فقط برای تعظیم پرستش نمی کند. بلکه او حضور خدا را در تمام زندگی، آن به آن جاری می کند (یا حداقل قصد دارد چنین نماید) به همین دلیل، به سراغ متن مقدس می رود و عملیاتی را انجام می دهد که ما آن را بیشتر با نام تفقه (در معنای اصطلاحی) می شناسیم. زندگی، در طول زمان و مکان و در میان تکثرات تحقق می یابد. برای جاری ساختن جلوه «الله» در این جریان باید معرفت و علم کسب کرد و به آن عمل کرد (علمی که از جانب الله است)؛ این همان جایگاه فقه است. می دانیم که زندگی دارای ابعاد گوناگونی است که گاه در حیطه فردی و گاه در حیطه اجتماع ظهور می یابد. یکی از مهمترین این ابعاد، بعد سیاسی زندگی است؛ خصوصاً که این بعد با موقعیت آرمانی و کلان وضعیت اجتماع بشری در ارتباط مستقیم است. همچنین در افواه عامه معنایی مترادف با بحث سلطه، نهاد حاکمیت، دولت و حکمرانی بر جوامع بشری پیدا کرده است. حال در این نوشتار هدف ما «فهم» یک پرسش است که در راستای آن باید به بحث از مقدمات فهم آن و شناخت مجهولات مقدم بر آن پردازیم. پرسش این است «آیا فقه ساختار سیاسی ارائه و تجویز می نماید؟»، پرسشی از اقتدار سیاسی فقه و پرسش مذکور خود به شکل تفصیلی چنین است «آیا فقه با سیاست رابطه ای دارد و چه میزان می تواند در ارائه و تجویز نظامی سیاسی دخالت نماید؟». در این جستجوها پرسش اصلی ما از «چستی رابطه فقه اسلامی (و در امتداد آن کل اسلام) با سیاست، از حیث اهداف و همپوشانی نسبت به یکدیگر» و در دنباله آن پی جویی «نظریاتی است که می تواند بر اساس نسبت فقه اسلامی با فلسفه و علم سیاست ارائه شود تا میزان دخالت و مبادرت استقلالی فقه به تجویز ساختار و شیوه ای سیاسی را معین نماید». این مساله ای است که برای یک مسلمان در مسیر اسلامی سازی و توحیدی نمودن بعد سیاسی حیاة خویش رخ میدهد تا بداند تعلیم الهی در این بعد چیست؟ شرع چه ابزاری برای ورود به این حیطه دارد؟ چه امی را تعیین می کند و چه فهم و فعلی را تجویز می کند؟

بحث آتی را ابتدائاً با ارائه تعریف و فهمی واضح از دانش فقه و عملیات فقهت، همچنین از دانش فلسفه سیاسی آغاز خواهیم کرد. سپس به طرح مجدد و مفصل پرسش فوق الذکر و اهمیت آن خواهیم پرداخت و بعد از آن نظریات اصلی بدیلی که در فرایند پی گیری «پرسش» با آن ها مواجهیم تشریح خواهد شد.<sup>۱</sup>

### فقه

◆ پرسش ابتدایی از «چیستی پدیده و دانش فقه» است. از آنجا که بحث را در سطح فلسفه و تحلیل بنیادی پدیدار فقه پی گیری می کنیم لذا به تعریف اصطلاحی مشهور (و معهود در اذهان اهل فن) این عنوان، یعنی: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية (العملية) عن أدلتها التفصيلية»<sup>۲</sup> اکتفا نخواهیم کرد؛ پس اجمالاً دست به تحلیلی عمیق تر می زنیم. دین اسلام واجد خطاب خدای متعال به ابناء بشر در قالب وحی است و مهم ترین شاخصه اسلام بعد از توحید، همین ویژگی دریافت مستقیم پیام از جانب تنها مرجع و منبع حقیقت و مشروعیت است که هم به نوعی فهم بشری و جایگاه عقل او را تثبیت و ارزشمند می گرداند<sup>۳</sup> و هم او را به لزوم تبعیت از مفاد این وحی، جهت کسب یا کشف واقع رهنمون می نماید. پیام (معارف) وحی اسلامی به دوبخش تقسیم می گردد. بخش اول را احکام و معارف اصلی دین می نامند که همان عقائد حقه مربوط به هستی شناسی، الهیات، سرآغاز و سرانجام بشر و منابع مشروعیت فهم توحیدی است. این بخش در طبقه معلومات نظری قرار دارد. بخش دوم را احکام شرعیه فرعیه دین می نامند که وظیفه و

تکلیف فرد مسلمان را در مقام عمل مشخص می نماید و ناظر به حیات بیرونی او می شود. فرعی بودن احکام شرعیه نه به این معناست که درجه اهمیت احکام شرعی در دین، فرعی و از حیث اهمیت، کم تر از عقاید حقه است، بلکه به این معناست که فهم این بخش و صحت عمل به آن، فرع بر بخش اول است و تقدم و تاخر آن دو نسبت به هم نیز مبتنی بر همین اساس است. حال باید گفت که فقه در دسته دوم جای دارد و بلکه تمام دسته دوم است.

### دفعی بر دخل عدم اشاره به احکام اخلاقی

◆ چنانچه ایراد گردد که شما معارف دین را دو بخش کردید درحالی که در کنار عقائد و احکام شرعی (تکالیف)، آموزه های اخلاقی نیز موجود است، در جواب خواهیم گفت: اخلاق و فقه، هر دو درباره عمل و حکم معطوف به ارزش آن بحث می کنند و ما نیز در حیطه عمل و در هر واقعه حادثی در پی رضا و امر شارع هستیم (خواهد آمد که برای اثبات این امر، دلیل شرعی از اصول اولیه اعتقادی داریم). بنابراین از آنجا که فقه، دانش و طریق تحصیل این غایت است، پس اگر علم اخلاق آنچنان مجال عرض اندامی هم داشته باشد، مشروعیتی مستقل از فقه ندارد. به نظر می رسد که پدیدارگشتن اخلاق (که در زبان ما مسلمانان ترجمه ای است متاخر از ظهور اسلام برای Ethic یونانی) در کنار دسته دیگری از امور، با منشأ غیر قدسی تحلیل پذیر است. اخلاق در کنار دو امر «قانون دولت-شهر» و «نظم طبیعت» معنا می یابد. طبیعت، جنبه موجودیت مادی و حیوانی حیات را عهده دار است و متضمن خصلت ها، ضرورت ها،

امکانات و محدودیت هایی است. خاستگاه قانون اما از تعامل و تداخل «خرد»، «عرف»، «اجتماع»، «امیال و شهوات (منافع)» و احتمالاً «نهاد قدرت» است، که همگی در یک اجتماع سیاسی یا به عبارت یونانی «دولت-شهر Polis» و با مشارکت شهروندان گرد هم می آیند. در اینجا اخلاق موجب پدیدارشدن جلوه های معنادار و قدسی تر از حیات عقل محور دنیایی می گردد که رضایت و لذت خاطر معنوی فردی و جمعی را نیز ایجاد می کند، لذا خاستگاه اخلاق از تعامل و تداخل «خرد»، «اجتماع»، «توجه به قانون»، «کمال طلبی» و ظاهراً کلیت «فطرت الهی» بشر است.<sup>۴</sup>

### بستر تحقق فقه،

#### اهمیت و پیشفرض های آن

◆ بستر وجودی ظهور فقه، «موجودیت در تکثرات» است. لفظ تکثرات، لفظی بنیادی و بهتر از جایگزین دیگر آن یعنی «اجتماع» است؛ چون که ما از حکم الهی در مقام «عمل انسانی» بحث می کنیم و نه عمل باقید «اجتماع بشری»، بدین جهت معتقدیم در باب حجج الهی حتی اگر یک فرد انسانی در زمین زنده باشد، مکلف است و عقلاً واجب است که حجت الهی برای او ارسال گردد.<sup>۵</sup> بنا بر مطلب فوق الذکر، فقه، برخاسته از «رابطه دائمی در تکثر» عبدالله با الله، عبادالله و طبیعت (سایر مخلوقات) است. اما اهمیت این علم و عملیات فقهت، در اسلام در اعلا درجه قرار دارد. این صحیح است که تصحیح و تنظیم عقائد و معارف اصولیه دین، ابتدای اسلام است و در سایه آن و مبتنی بر آن، فقه و اسلام عملی زاییده می شود، لکن واضح است که تکمیل ساختمان عقائد به سبب سطوح مختلف

### پیش فرض دوم»

◆ در تشیع، هر واقعه حکمی شرعی دارد و حکم، موجب شناخت حقیقت (معنای) یک تکثر خاص با توجه به هدف خلقت است و یا موجب شناخت طریق دستیابی به آن هدف می‌باشد.<sup>۶</sup> ما قائل به مصالح و مفاسد واقعیه در پس تشریعات هستیم.<sup>۸</sup>

### پیش فرض سوم»

◆ اسلام دینی علم محور است و بر علم آموزی و تربیت آحاد مسلمین و آگاهی از دو بخش معارف اسلامی تاکید دارد و اصلاً با این آگاهی است که فرد مکلف بر انجام تکالیف خود قدرت می‌یابد. لذا در اسلام جایگاه بالاتر و محوری را عالم شرعی (فقیه) مورد تایید دین دارد. تعلیم مردم و حل شبهات آنها و انجام امور پیچیده شرعی مردم غیرعالم بر عهده اوست و مراجعه به او است که به فعل فرد جاهل یا غیر

معرفت و حجم آن‌ها، مدت زمانی قابل توجه را می‌طلبد و از سویی ورود به اسلام با آسان‌ترین اسباب که شهادتین است تحقق می‌یابد. فرد مکلف، بعد از آن، محتاج یافتن امر شارع است تا به هدف اصلی خلقت خود که عبودیت است نائل شود: «و ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» و این مستلزم بهره‌مندی از فقه است. ضمن آنکه فرد مسلمانی که مشغول فقهت و درگیر فهم منابع شرع، اعم از مباحث اصولی و عقیدتی و مباحث فرعی عملی (به خصوص بحث اول) است، در فرایند فهم خود، درگیر با موانع فکری و معنوی است که از غلبه شهوات، معیت با افراد پلید، فرهنگ‌های مشرکانه و گرایش‌های نفسانی به تبعیت امیال و مدهای اجتماعی ناشی می‌شود. این عوامل در جهت‌دهی فکر فرد استنباط‌کننده موثرند و از سویی در راه فهم و دستیابی به حکمت، موجبات سلب توفیق را فراهم می‌کنند. آنچه که به عنوان عقلا فکر و نفس و جبهه مخالف تاثیرات منفی عمل می‌کند و انسان را هرچند بالاجبار و در ظاهر، ثابت در مسیر اعتدال نگاه می‌دارد، فقه و علم به احکام شرعی عملی است. تا اینجا از تعریف فقه، بستر تحقق آن و اهمیت آن سخن گفته شد، در این نقطه جهت تکمیل بحث باید به چند پیش فرض مهم که هنگام بحث از فقه، آن هم در مذهب تشیع ملحوظ است، اشاره کرد و بدان سبب مقدمه ورود به پرسش اصلی از این جهت کامل می‌گردد.

### پیش فرض اول»

◆ اسلام دینی جهان شمول و دارای آموزه تبلیغ توحید و معارف اسلامی به عموم مردمان است.

فقیه حجیت می‌دهد. از این رو در اسلام نهاد و طبقه کاهنان و روحانیون به معنایی که در سایر ادیان رایج است نداریم و هر فرد مکلف به شخصه مخاطب خدای متعال و در صورت عالمیت و واجد شرایط بودن، قادر بر انجام تمام اعمال و شؤون زندگی دینی است. اما تا قبل از آن فقیه یا فقها معیار مشروعیت اعمال ایشان و دارای نوعی ولایت بر اعمال شرعی آنان می‌باشند.<sup>۹</sup>

### پیش فرض چهارم»

♦ در اسلام اگرچه به مقتضای جهانشمول بودن آن و وحدت طریق حق از جانب خدای متعال، آرمانی به نام امة یا همان اجتماع واحد مسلمین بر روی ارض داریم لکن اصالة در اسلام با فرد مکلف مومن است. این رویکرد در مقابل مکاتبی است که برای تحقق خیر و موجودیت یابی خود اصاله را به اجتماع انسانی می‌داند و لذا در قامت این اجتماع و این تن واحد حاصل از گروه انسانی، افراد و حیات و امنیت و ارزششان، در درجه پایینتری قرار دارد و اگر بنا به ارزشمندی باشد، شرط ظهور آن، حصول نظم و اجتماع مطلوب مکتب است. در اسلام فرد واحد مومن، به شخصه امکان تحصیل جایگاه خلیفة الهی و نیل به مقام عبودیت و کمال اسلام را دارد ولو جمعیتی نباشد و یا اجتماعی شکل نگیرد.

### پیش فرض پنجم»

♦ عقل موهبتی است الهی که موجب تشخیص حق و تمیز آن از باطل شده و امکان نیل به مقام عبودیت خدای متعال و احتراز از معصیت نسبت به آن ساحت ربوبی را محقق می‌کند. اگرچه که عقل خود به شکل خاص از منابع استنباط حکم شرع بوده و

مهیا بود، عقل در اینجا هنوز به استقلال و قوت عمل می‌کند تا واقع‌نمایی نماید. لکن به طور طبیعی در این مرحله مابعد شرع در اغلب موارد تعدادی و بلکه اکثری از ملاکات حکم بر ما پوشیده است و وصول به واقع و نفس الامر از عهده عقل معمول بشری بر نمی‌آید. حل این مشکل نیاز به علم دارد و شارع به مکلف می‌فهماند که «صرفاً من شارع (بالأصالة) هستم که واجد علم به این ملاکات می‌باشم» و با تأکید بر اینکه «ان دین الله لا یصاب بالعقول»<sup>۱۰</sup> تصریح می‌کند که در تمام حیطة‌هایی که مربوط به اعمال نظر دین و فعالیت توحیدی است، ملاک اول جهت حقانیت و حجیت عمل شما، خطاب و امر شارع است. در کنار این مطلب به نظر می‌رسد که متن مقدس اسلامی به نوعی بر سر عقلانیت رایج نیز می‌گوید و منطق این عقلانیت و نوع نگرش بشری به عقل را نیز نقادی می‌کند. گویی این عقلانیت و نحوه مواجهه ما با خارج، فرامین و رویکرد شارع اموری فراعقلانی (ونه ضد عقلانی) محسوب می‌شوند. نتیجتاً پس از پذیرش دین، فقه‌هیمنه و سلطه‌ای بر فهم عقل دارد. زیرا فقه با قدرت بیشتری به جزئیات و وقایع ورود می‌کند و از پشتوانه علم الهی به حقائق و ملاکات بهره‌مند

اصلاً به سبب این خصیصه است که تکلیف بر انسان جایز و ممکن می‌شود. اما جایگاه استفاده از عقل به دو بخش تقسیم می‌شود. قسمی عقل ما قبل شرع (دین) می‌باشد که پیش از اثبات و شناخت دین است. قسم دیگر نیز عقل ما بعد شرع می‌باشد. استفاده از عقل در مرحله ماقبل شرع، ضروری برای کسب شناخت پایه‌ای از وجود و تکثرات عالم و همچنین لازمه مواجهه صحیح با فهم بشری و ارتباطات او و اعتبار یافتن آنها است. به وسیله آن است که اصل و بنیان‌های دین شناخته می‌شود و الفاظ متکلمین با معانی و رایشان فهم می‌گردد. این عقل محدود‌دهی دارد و بر پایه ضروریات معقولات و مفاهیم بنیادی عمل می‌کند. حقیقت امور سپس با فهم و اثبات دین (توحید و نبوت)، وارد مرحله عقل ما بعد دین می‌شویم. در این مرحله عقل که وظیفه اش تشخیص حقیقت امور از باطل و واقع‌نمایی است، رقیبی پیدا می‌کند که استقلال عمل آن را محدود کرده و تحت سلطه خود قرار می‌دهد با ورود به مرحله کاربست‌های پیچیده‌تر عقل، قضاوت‌ها و صدور احکام مهم مرتبط با خیر حقیقیو آرمان‌ها، اعمال عبادی و تصمیم‌گیری‌های روزمره در جهت زندگی توحیدی، رفع دعاوی و حفظ حقوق عامه مسلمین، ملاکات صدور احکام بیشتر و پیچیده‌تر می‌گردد. با توجه به «قاعده ملازمه حکم عقل و شرع» و «رئیس العقلا» بودن شارع، چنانچه در مورد صدور یک حکم خاص ملاکات دخیل در حکم و جزئیات موقعیت چنان برای عقل واضح بود که به سهولت برای او امکان تشخیص مصداق حسن (عدل) یا قبح (ظلم) بودن موقعیت





است. در حالی که عقل عادی بشر، نظریه پرداز، خطاگر و ظنی است. از سویی اسلام (فقه) مداوما نوعی نسبی‌گرایی و حتی شکاکیت در حیظه عقل عادی را نمایان می‌کند در حالی که همزمان خود را که مبتنی بر حقیقت ثابت و حاوی معنای ظاهرو باطن شرع توحیدی است، جایگزین آن می‌نماید.<sup>۱۱</sup>

### سیاست (پولیتیک)

◆ فهم سیاست و فلسفه سیاسی با فهم تفلسف و دانش فلسفه آغاز می‌شود. فلسفه «پرسش از وجود و موجود» است؛ پرسش از «همه چیز»! در فلسفه شما تعقل می‌کنید و در تعقل «امر کلی» را فهم می‌کنید. شما حقیقت کلی عالم را و نظام ساختاری آن را جستجو می‌کنید و در این فرایند با انواع هست‌ها، خواصشان و رابطه شان با یکدیگر آشنا می‌شوید و می‌توانید تشخیص دهید چه معنایی حقیقت و چه امری باطل و معدوم است. در این مسیر شما با شناخت اجزاء عالم و کلیت آن می‌توانید تصور و فهمی از حالات ابتدایی و کمال اشیاء و مقتضیات موجودیت آن کمال بدست آورید. تا به اینجا شما در مرحله کنکاشی نظری بودید و وجود را آنطور که هست یا می‌تواند باشد می‌دیدید. اما آنگاه که در موضع عمل قرار می‌گیریم و به عنوان یک فرد زنده در عالم

خارج اظهار وجود می‌کنیم، با اندوخته فلسفی مان که شامل «الهیات»، معرفت به «نفس» و به «تکثرات عالم» می‌شود و در کنار فطرت کمال طلبی و عقلانیت خود، ما مشغول به انجام افعال و تغییرات یا حفاظت‌ها و بازداری‌ها می‌شویم. چرا این کار را می‌کنیم؟ چرا روزی چند وعده غذا می‌خوریم؟ چرا بعد از یک خرابکار یسر فرزند خود داد و بیداد می‌کنیم (یا گاهی چشم پوشی می‌کنیم)؟ چرا بعد از دست مزد یک کار آن را به جای بخشیدن به یک بی‌خانمان، در بانک ذخیره می‌کنیم؟ پاسخ برای یک انسان عاقل روشن است: «چون فکر می‌کنم این کار بهتر (درست) است.»

دقیقا همین جا است که «سیاست» ظهور می‌کند. انسان فیلسوف، آگاهی و معرفت به حقایق کلی و طبیعت موجودات را به ورطه عمل می‌کشانند. در خارج صدق و کذب و حقیقت داشتن یا عدمی بودن وقائع معنا ندارد. در عوض آنگاه که ما متافیزیکی بنا کردیم و کمال‌ها را تشخیص دادیم، انسان هدف پیدا می‌کند و در شکل‌گیری این هدف عوامل وجودشناختی، نفسانی و طبیعی دخیل خواهند بود. هدف این است که آن حقیقت صحیح و کمال معقول و آن امر کلی فلسفی در عالم مادی ظاهر شود. و این هدف خیر و کمال قرار است در بستر زمان و تکثرات محقق شود. در این هنگام دو مفهوم مهم شکل می‌گیرد. مفهوم «عدل (حسن)» و «ظلم (قبیح)». عدل آنجاست که خیر و مفهوم وجودی معقول ما محقق شده باشد و یا به خوبی در مسیر تحقق باشد. ظلم نیز به عکس آن است. در این نقطه ما با سیاست طرف هستیم. پدیده‌ای که با امری

فراتری از اموری مثل «مواجهه فردی با هستی»، «بهره‌وری و تولید فردی در آن» و «در جریان روزمره زندگی بودن» سر و کار دارد. در اصل سیاست ورزی و عمل سیاسی نوعی الوهیت تنزل یافته و تصرف عینی در عالم است. و پدیداری اش در قالب هیئتی خواهد بود که دارای سه عنصر سازنده است:

الف) فلسفه سیاسی - این مهم‌ترین عنصر و معنا بخش به دو عنصر دیگر است. می‌توان کلام فیلسوف سیاسی معاصر، لئو اشتراوس<sup>۱۲</sup> را در این باب مرور کرد: (( پس هر فعل سیاسی (Political) فی نفسه دارای یک سوگیری به سمت علم به [امر] خوب (حسن) است: [علم] به زندگی خوب یا جامعه خوب، زیرا جامعه خوب (حسن) خوبی (خیر) سیاسی کامل است.

اگر این سوگیری آشکار گردد، اگر انسان‌ها کسب علم به زندگی خوب و جامعه خوب را غایت آشکار خود قرار دهند، «فلسفه سیاسی» ظهور می‌یابد. . .

برای قضاوت صحیح [درباره خیر(عدل) یا شر(ظلم)] بودن چیزی [باید معیارهای صحیح دانسته شود. اگر فلسفه سیاسی قصد دارد عدالت را در حق موضوع مورد بحث خود رعایت کند، باید برای دانش اصیل نسبت به این معیارها بکوشد. فلسفه سیاسی تلاشی است صادقانه برای شناخت هردوی «طبیعت چیزهای سیاسی» و «نظم سیاسی حق یا خوب (خیر)»<sup>۱۳</sup>

حال باید دانست از آنجا که انسان کمال و خیر را برای کل موجودات تعقل می‌کند و بهترین حالت تحقق عدل آن است که تمام تکثرات خصوصا اجتماع انسانی (عقلاء) به لحاظ مجموعی، مصداق مفهوم کلی عدل شوند؛ یعنی همان آرمان

شهر (Utopia).

بالاترین مرتبه و مهمترین بخش فلسفه سیاسی آنجا است که در پی یافتن یک نظام و شیوه فعالیت صحیح برای کل اجتماع می باشد که به شکل معهود تبادر عنوان فلسفه سیاسی را برای خود تصاحب کرده و درباب نظام های حاکمیتی و حکومتی سخن می کند.

ب) فعل (عمل) سیاسی یا سیاست - که می توان بیان مکفی علامه جعفری را برای آن استفاده کرد: (( مدیریت و توجیه انسان ها [ اضافه می کنیم: و سایر مخلوقات در حیطه فردی و جمعی است] با نظر به واقعیت های «انسان آنچنان که هست» و «انسان آنچنان که باید»، از دیدگاه هدفهای عالی مادی و معنوی))<sup>۱۴</sup>

ج) امر سیاسی - همان متعلق عمل سیاسی است که به حفظ یا تغییر و جذب یا طرد نسبت به آن عمل می شود. در اندیشه ها و تفلسفاتی تحلیل «امر سیاسی» و شکل ارزش گذاری که بر طبق آن عمل سیاسی انجام می شود، ارائه شده است. از مهم ترین این اندیشه ها نزد اساتید فلسفه سیاسی معاصر، بحث اشمیت در «مفهوم امر سیاسی (۱۹۳۲)» است. معیار و وجه ممیزه امر سیاسی که آن را از امر زیباشناختی، امر اخلاقی و... جدا می کند، تقسیم بندی امور به «دوست» و «دشمن» است. مشخصاً اشمیت هنگام بحث از امر سیاسی یک جامعه تحت دولت را به عنوان ناظر و فاعل سیاسی لحاظ می کند و امر سیاسی را در تحقق خارجی گروه ها و دول انسانی غیر می بیند که حال یا در دسته دشمن ها و یا دوست ها قرار می گیرند. مشخصاً این دوستی و دشمنی جنبه عمومی دارند و دوستی و دشمنی شخصی امر سیاسی

نی سازد. آنوقت است که بقای سیاست و امر سیاسی به این دوگانه دوست-دشمن ( و از همه مهمتر دشمن) است که رخداد آن حاصل پتانسیل بد طینتی و خصلت های متخاصمانه بشری است.<sup>۱۵</sup> اگرچه به شکل و کلیات این دیدگاه انتقاداتی شده است<sup>۱۶</sup>، اما فی نفسه دوگانه مذکور غیر مرتبط با خارج و انتزاعی نیست. اگر آن را تقلیل دهیم به «دوست و دشمن در عرصه فردی» و «امور لایق حب و لایق بغض» یا بالکل «هر عاملی که در مقیاس فردی و جمعی نقشی در تحقق ظلم یا عدل بازی می کند»، این معیار برای تشخیص امر سیاسی مفید خواهد بود و مناسب خواهد داشت با «هل الدین الا الحب و البغض»<sup>۱۷</sup>. البته این دشمنی حتما از بدی طینت و نیت آن امر ناشی نمی شود، بلکه از «تزاخم طبیعی تکثرات» و اراده فاعل سیاسی برای هضم نشدن در آنها در مسیر نیل به خیر، نیز بر می آید.

### طرح پرسش

♦ با ملاحظه مطالب فوق به سراغ پرسش اصلی این نوشتار یعنی پرسش از رابطه بین فقه و سیاست می روییم. آنچه که واضح می نماید این مطلب است که نسبت فقه و عمل به دستور فقهی با سیاست ورزی و عمل سیاسی در معنای فلسفی آن، نسبت «تطابق» است. انسان

فقیه مانند انسان سیاستمدار، در پی فهم حکم مطابق عدل و خیر است. همچنین او یک غایت و هدف والا دارد که کمال و خیر کل است و آن «توحیدی شدن و عبودیت در مطلق حیات» است. (همین نقطه است که مسیر فقیه را از سیاستمداری که فعالیت خود را معطوف به ایجاد خیر دنیوی می کند، جدا می سازد) تک تک وقایع و اعمال مکلفین مطابق با امر سیاسی و افعال مکلفین در عبادات و معاملات، مطابق با عمل سیاسی است. به واقع کمتر مکتب و کمتر رویکرد انسانی در این عالم را بتوان غیر سیاسی دانست. هر آن مکتب و آیینی که طبق غایتی دارای نظامی ارزشی و ساختاری جهت نیل به آن هدف، تحصیل امر مناسب آن و احتراز از غیر آن است را باید «سیاسی» خواند.

به غیر از برخی فرق عرفانی شرقی و یا برخی مسالک رهبانی که بی تعلقی و رهایی مطلق را سرلوحه خود دارند ( و شاید از روی تسامح بتوان آنها را منکر یا فاقد سیاست خواند) فقط یک پوزیتیویست افراطی وقتی که حقیقت قطعی امور واقع و معنای دقیق متجلی در زبان را به مفاد قضایا یا کلمات «پروتکلی» یا «بنیادی»<sup>۱۸</sup> (برخواسته از تجربه مستقیم) منحصر می کند یا همان را نیز فاقد قطعیت و واقع نمایی تام میداند، در جایگاه یک منکر و محترز از هر نوع سیاست و فلسفه سیاسی در عمل و نظر ظاهر می شود. این شخص عملاً امکان هر نوع آرمان سازی و وجود نظام ارزشی مربوط به آن را نابود می کند.<sup>۱۹</sup>

مسأله ما در جنبه فلسفه سیاسی و نظام سازی فقه است. هر فیلسوف سیاسی تلاش می کند با توجه به غایت خیر و عدل







در پی توصیه یک نظام سیاسی عام ذوابعاد (بعد فرهنگی، نظامی، اقتصادی و...) می‌باشیم تا هویت سیاسی سیستماتیک ویژه‌ای به ما بخشد؟

### اهمیت طرح این پرسش

◆ اکنون که برای ما جایگاه شارع و خطاب شرعی مشخص است، می‌دانیم که با توجه به روحیه و میل عمده بشر و انسان سیاسی به تنظیم کلی و تدبیر وسیع و سیستماتیک حیات بشری، رجوع به متن شرعی و خطاب شارع برای تعیین تکلیف در این زمینه بسیار ضروری است. واضح است که بهترین روش در مسیر تحقق جزئی و کلی هدف زندگی مطابق عبودیت در ید شارع مقدس است. لذا هنگام تفقه در متن مقدس، چنانچه مطلوبیت نظم و ساختار نظامی خاصی از دل متون ظاهر گردد، عقلا و شرعا گرایش به آن ساختار و جهد در جهت تحقق خارجی آن نظام خاص ضروری میگردد و مسلما تخلف بلاعذر از این تکلیف موجب عصیان طلب شارع خواهد شد و جهل به تفصیل این نظام برای متمکن عن الفقاهه، جهل به تقصیر خواهد بود. از دیگر سو چنانچه وضع به خلاف آ «باشد و شارع در تنظیم و ساختار سازی امور صرفا به ابواب و اعمالی حد اقلی اکتفا نموده باشد و در باقی ابعاد پیچیده از ارائه دستوری ساختار کوتاهی نموده باشد، باز چنانچه شارع مجاز دانسته باشد، باید (میتوان) به سراغ منبع دیگر که به نظر همان عقل عملی (حکمت عملی اسلامی) است رفت و هدف تشکیل ساختار و نظامی برای حیات اسلامی را از آن پیگیری نمود البته به شرط حفظ اسلامیت آن. لذا در این فرض است که سیاست ورز مسلمان میتواند از تحقق اسلام

می‌دهد؛ ارائه دفترچه راهنمای محصول!

تا اینجا وضعیت مکلف و فقیه مانند پرسشگری است که در این عالم با پدیده‌های متعدد مستقل از یکدیگر مواجه است (ولو اینکه از حیث طبیعی به هم مربوط و پیوسته باشند) و وظیفه اش رجوع به شارع در هر مورد است تا صرفا وظیفه بندگی و تسلیم را بنا بر مصالح حقیقیه‌ای که شارع می‌داند، در لحظه مواجهه انجام دهد. در بررسی بیشتر مشخص می‌شود که برخی ابواب و عناوین فقهی به شکل رسمی یک نظام و ساختار ایده آل را معرفی می‌کنند و حتی خروج از سیر در این ساختار و عدم موفقیت در تحقق تام آن موجب بطلان کل عمل می‌گردد. الا آنجا که قاعده‌ای ثانوی خروج را توجیه نماید. در برخی از این موارد مصلحت و غرض این ساختار مشخص است و در برخی صرفا تحقق عنوان شرعی، غایت کار است. از نمونه‌های این امر ابواب: حج، صلا، صوم و... می‌باشد. اما پرسش اصلی اینجا پیش می‌آید که در باقی ابواب، کلیت شریعت و در کلیت زندگی یک مسلمان چطور؟ آیا فقه و شریعت منصوص صلاحیت و یا اراده دارد تا جمیع ابواب و حالات زندگی انسان را در یک یا چند ساختار معین تنظیم نماید و کلیت (بلکه در برخی موارد جزئیت) حیات مکلف را در آن سیستم‌های خاص مشروعیت بخشد؟ ما مشخصا

نهایی، یک نظام سیاسی کلی ارائه کند که شامل ریز نظام‌هایی در حیطه‌های جزئی‌تر اجتماع نیز بشود و با نظر به اینکه اگر جامعه به هیئت این نظام در آید و چهارچوب‌های برآمده از آن حرکت کند، به خیر آرمانی می‌رسد. در فقه آیا چنین نظام کلی وجود دارد و آیا طریقی به استنباط این نظام منسجم و محکم از متن مقدس داریم؟ آیا غایت حیات توحیدی و زندگی امت واحده وابسته به شکل‌گیری ساختار و نظمی خاص است که از قضاء شریعت نیز آن را تجویز و امر می‌کند؟

فقه ما شاخه‌هایی دارد که به طور مشهور تقسیم بندی رسمی آنها چنین است<sup>۲۰</sup>:

۱. عبادات: آن احکامی که غایت شان آخرت است و یا غرض شان اهم از دنیا است.

۲. معاملات: آن احکامی که غایت در آن عبودیت و زندگی اسلامی است و در غرضشان دنیا اهم است؛ این دسته خود سه قسم دارد:

۱-۲. عقود: احکامی که برای تحققشان محتاج الی لفظ خاص بین طرفین هستند.

۲-۲. ایقاعات: احکامی که برای تحققشان محتاج الی لفظ خاص فقط از یک طرف هستند.

۲-۳. احکام یا سیاسات: احکامی که غیر محتاج به لفظ هستند و از احکام خمس امور خبر می‌دهند.

این ابواب کلان و زیرمجموعه‌های آنها، شامل مجموعه گزاره‌های دستوری یا توصیفی هستند که در موقعیت‌های گوناگون عملی، جایگاه آن وضعیت در ساحت قدسی را مشخص می‌کنند و یا مکلف را نسبت به آن مخاطب تکلیفی قرار می‌دهند. این شبیه به کاری است که یک کارخانه پس از ارائه یک محصول که متعلق مصرف ما قرار دارد، انجام

ذیل ساختار لیبرال دموکراسی، سوسیالیسم، سلطنت استبدادی و سایر مکاتب و نظام‌های سیاسی سخن بگوید.<sup>۲۱</sup>

### سه نظریه بدیل اصلی

#### در فرایند «پرسش»

◆ چنانچه به این پژوهش روی آوریم و در صدد حل پرسش مذکور برآییم، وصول به سه نتیجه زیر محتمل است و ما با بررسی وزانت بالفعل آنها نشان می‌دهیم که خلاء علمی اصلی کجاست؟

احتمال اول: مجموعه متن مقدس و علم فقه از سوی شارع در گوهر خود و در ظواهر و زوایای هنوز کاویده نشده خود، نهایتاً نظام و ساختار مطلوبی را ارائه میکنند که وصول به حالت ایده آل اسلامی را ممکن می‌سازد از مهم‌ترین دستمایه‌ها و مواد تحقق این احتمال، علم به «مقاصد شریعت» است. بلکه بتوان گفت که مقاصد خود در کنار یکدیگر رئوس و اهم اجزای ساختمان نظام شرعی مطلوب را می‌سازد و وظیفه ما تکمیل این پازل نیمه تمام خواهد بود. مقاصد شریعت «آن اهداف و اقراض اصلی کلی است که شارع هنگام جعل و تشریح یک حکم آن‌ها را مدنظر دارد و نظام کلی و ملاحظات پنهان تشریح بر پایه آن شکل گرفته است.» لذا برخی از دلبستگان این دیدگاه سنجیدن نسبت یک حکم مستنبط از متن مقدس در یک مسأله فقهی را با این مقاصد و تنظیم و تصحیح آن به تناسب این مقاصد را نیز روا میدانند.<sup>۲۲</sup> خواستگاه این بحث فقه اهل سنت است و در کتاب «المستصفی» غزالی<sup>۲۳</sup> آن‌ها را پنج مقصد ذکر کرده است که نظر مشهور نیز همین است:

- ۱- حفظ نفوس ۲- حفظ عقول
- ۳- حفظ انساب ۴- حفظ اموال

### ۵- حفظ دین

در تشیع نیز قائل به این مقاصد داریم، جالب آن که فقهی چون شهید اول از معتقدین به این مقاصد خمسه میباشد.<sup>۲۴</sup>

احتمال دوم: شریعت مقدس و علم فقه متکفل ارائه ساختار و نظم تفصیلی جامع برای تمام ابعاد حیات فردی و اجتماعی بشر نیست و ما توانایی ارائه یک نظام سیاسی واحد را از فقه نداریم. در نتیجه قدرت منع گروه‌های متفاوت از اتخاذ نظم سیاسی و حاکمیت اجتماعی باب میلشان و اندراج تعالیم و احکام اسلام ذیل آن را نداریم. البته این نکته مهمی است که در هر حال مکلفین باید در عرصه فردی و جمعی ملتزم به احکام اسلامی باشند و لذا در هر ساختاری خط قرمزی که به شکل مؤثری ساختاربندی کلیت آن نظام را و چینش برخی جزئیات را جهت دهی مینماید، همین قوائد شرع و مناسک اسلامی میباشد. منبع پر کردن این خلاء حکمی نیز، رجوع به احکام محکم یا پیشنهادات غیر یقینی عقل ظنی متأثر از آموزه‌ها و جهت دهی‌های شرع و در عین حال ملاحظه‌گر احکام و دستورات فقه، میباشد. به نظر امروز حتی قائلین به احتمال اول (غالبشان در عمل پایبند به این روش می‌باشند و این عرفی‌ترین احتمال خواهد بود.<sup>۲۵</sup>

احتمال سوم: شریعت مقدس و علم فقه صرفاً متکفل ارائه دستورات شرعی در حوادث واقعه و تنظیم و ساختار دهی در برخی شؤون و مناسک جزئی و حداقلی عبادی در مجموع زندگی در مکلف است. علاوه بر این شرع طالب همین حالت است و بس و مخالف است با هر اقدام اضافی که بخواهد زندگی و جریان اجتماع را سوای امر شارع و تجویز شرعی، با استناد و اتکا به عقل بشری عملی

تدبیر و ساختاربندی کند و اراده نماید تا آزادی مقدس بشری<sup>۲۶</sup> تحت انقیاد یک ساختار سیاسی و نظم حاکمیتی خاص درآید. فهم این دیدگاه محتاج تفصیلی است. بیان آن چنین است:

دین اسلام مشخصاً بر چند امر تاکید دارد و از تحقق آنها دفاع می‌کند.

۱- علم آموزی (شامل معرفت الله، علم به امر الهی و خلق خدا) و افزایش فهم عمومی

۲- ارزش ذاتی انسان و مالکیت شخصی او (در ذیل مالکیت الهی بر کل شیء)

۳- اقتصاد پویا و تجارت آزاد<sup>۲۷</sup> در دایره اسلام و در جهت تقویت اسلام و مسلمین

۴- تشکیل خانواده، اجتماع و تکثیر نسل

۵- تسلیم امر خدا بودن

۶- احترام به مخلوقات الهی و حقوق آنها

۷- زندگی آرام و با رضایت خاطر، سرشار از معنویت توحیدی

ما این موارد را مقاصد شریعت محسوب نمی‌کنیم. بلکه این را نتیجه بیان صریح غرض و یا محتوای تعداد زیادی از گزاره‌های عقیدتی و فقهی یا تحلیل ظاهر بیرونی اجرای شریعت می‌دانیم.

حال برای تحقق اهداف فوق چه چیزی دارای اهمیت بیشتری است؟ تربیت نفوس و علم به فرامین الهی جهت (الف) عمل به وظیفه فردی و (ب) عدم تخریب و تعدی به طبیعت پیرامون و فطرت انسانی و سیر کمالی آن.

کافی است انسان دست از حرص و تلاش برای خود-خدای نمایی، اعمال زور و تکبر و سلطه تعدی‌گرانه بر روی ارض، بردارد تا این هدف محقق شود.

اگر هر فردی به وظیفه شخصی خود که شرع در مورد او معین نمود عمل کند، خودبخود چرخ

دنده‌های اجتماع می‌چرخد و نظمی خود برانگیخته، خلاق و طبیعی-توحیدی از دل آن بیرون می‌آید که مبتنی بر اراده فردی و مشارکت جمعی مسلمین در تحقق و حفظ آن است.<sup>۲۸</sup> در این جامعه فقط یک عنصر نقش مهم دارد و آن نهاد علم است که باید سعی در ترویج و تحقق فهم و تعهد عالمانه نسبت به «تسلیم» و «توحید» داشته باشد. وضعیت این جامعه متحد را می‌توان به صورت نوعی حرکت و اتحاد آنارشیستی درک کرد و نام آن را نیز «آنارشیسم شبه لیبرالی خود اصلاحگر اسلامی»<sup>۲۹</sup> گذاشت. صفت خود-اصلاحگر را باید نمادی از حضور فقه و نهاد علم در جامعه دانست که دائما انحراف انسان را از حق کنترل و حالت ابهام جامعه را در هر حادثه‌ای رفع و اصلاح می‌نماید. در اینجا تذکر این نکته لازم است که آنارشیسم برخلاف تبادر و تداول عرفی، افاده «هرج و مرج طلبی»، «آشوب» و «افسارگسیختگی» نمی‌کند. یک آنارشیست در مرتبه سیاسی مدافع نگرشی است که به شکل جدی و حداکثری خواهان حفظ آزادی انسانی و احترام به آن است از این رو قائل به رد هر نوع حکومت، دولت و همه نهادهای اجبارکننده و مقتدر است. او معتقد است اجتماع خود می‌توان با «همکاری متقابل» و نحوه حیاتی متعادل حقوق جمعی را حفظ کرده و به نظمی خودانگیخته برسد.<sup>۳۰</sup> تکمله: در اهمیت و ارزش همین نگرش به دین و فقه، علاوه بر سادگی، پویایی و خلاقیت می‌توان به قدرت حل معضل جهان شديدا علمی شده و شکاک را اشاره کرد.<sup>۳۱</sup> با اسقاط کلی ارزش اولیه عقل مستقل و تشکیک بنیادی در ارزش دهی‌ها و دسته‌بندی‌های عقلی در دنیای شديدا علم محور (Scientific) معاصر، و هنگامی که

علم تجربی و شکاکیت فلسفی دائما احکام و قضاوت‌های کلی و هدفمند عقل را مورد نقد قرار می‌دهند، آیا همین که فقه قدرت ارزش دهی را بدست گیرد و با مفاد وحی، حقیقت ثابت در هر امر حادث و در لحظه‌ای را معین کند، برای حفظ مصالح مسلمین (و بشریت) و حفظ جریان صحیح حیات اجتماعی کافی نیست؟ خصوصا که اگر شما با این مشکل مذکور قائل به احتمال دوم باشید، حجتی بر استفاده از حکم عقل ظنی خود، (حداقل) در اکثر موارد ندارید.

### سنجش پشتوانه احتمالات

♦ احتمال اول یک ادعای بزرگ و امری صعب است. مفاد این احتمال خود پرسش اصلی جمع زیادی از پژوهشگران این حوزه است که در این مجال صرفا به طرح آن بسنده می‌کنیم و به دو دلیل وارد بحث از پشتوانه‌های آن نمی‌شویم، اولاً به سبب فقدان پژوهش‌هایی کامل و روشن در اثبات این نظریه<sup>۳۲</sup> و تبعا در ثانی احتیاج به وجود مجالی خاص صرفا جهت بررسی و تبیین ادله مدارکی که قطعاً یا احتمالا می‌توانند این مورد را تایید نمایند.

اما احتمال دوم که حد وسط احتمالات مذکوره است را به آسانی می‌توان با حجم عظیمی از اطلاعات و فحوای متون روایی و همچنین سیره و سابقه تاریخی فقها، حمایت کرد؛ مثلا:

الف) فقه حدافللی در اهمیت شارع به فرد مکلف و تاکید بر آن و گرایش مشهود به اجتماعی از احاد عامل به وظیفه شرعی (و نه اجتماع عامل به وظیفه)، آشکار می‌گردد. در سوره مومنون (۱۱-۱) هنگام بیان صفات یک مومن یا فرد مطلوب اسلامی،

این فرد محور بودن و مطالبه شخصی اسلام مشهود است و در تایید آن مجددا می‌توان به آیات کثیره حول «مؤمنون» مراجعه کرد: (انعام ۱۲۲)، (اعراف ۴۲ و ۱۵۶-۷)، (توبه ۲۰ و ۷۱)، (انبیاء ۹۴)، (نور ۶۲)، (حدید ۷)، (صف ۱۰-۱۴)، (نحل ۹۱-۹۵)، (فتح ۱۰ و ۲۹)، (ممتحنه ۱۲)، (انفال ۲-۴)، (سجده ۱۵-۱۹)، (شوری ۳۶-۴۰)<sup>۳۳</sup> (ب) در اعصار اولیه اسلام (ظاهرا از زمان انتهای سلسله خلفای چهارگانه) و همین طور در امتداد آن تا حتی، دوران مشروطه، به نظر می‌رسد هنوز مرزگذاری دقیقی بین نظام سلطه و بحث خلافت الهی و ریاست و امامت بر مردم، وجود نداشته است. یعنی شکل حکومتی سلطنت و خصوصا در غالب ملوک الطوایفی اش، مدل طبیعی و معقولی می‌نموده است. حتی با اینکه اسلام در بدو پیدایش خود و همواره در تداوم خویش نافی نظام طبقاتی (و نه طبقات اجتماعی)، شرافت‌های مادی و تسلط جائزانه بر غیر بوده، لکن همین آفت‌ها با گسترش ساختمان - خلافت - امپراطوری عرب در چند قرن اولیه، دوباره در جامعه اسلامی به شکلی رقیق‌تر رخنه نمود. این امر با الگوگیری خلفای بنی امیه و بنی العباس از شاهنشاهی مفتوح ساسانی و امپراطوری رومی در شکل دیوانسالاری و حکمرانی، استحکام بیشتری یافت.

با اینحال در فضای اسلامی غالبا بحث بر سر تصدی قدرت فرماندهی و اجرا (حکومت) کسی بوده که قانون خدا را اجرا کند؛ حفظ بیضه اسلام نماید و ظل الله باشد. محل این بحث مهم نیز به شکل معمول در بخش «امامة» از علم کلام بوده است. با این مقدمه وقتی به سراغ رویکرد کلامی و فقهی فقهای عظام مسلمان،

آتهایی که با امر ریاست و حکومت مرتبط هستند می‌رویم، به نظر می‌رسد آنچه حاصل می‌گردد، گرایش به احتمال دوم است:

برای مثال سید مرتضی در بحث از وجوب ریاست و رئیس برای امت، دو دلیل را بر می‌شمارد:

۱. وجود واجبات عقلی: اعتقاد به ارزش حقیقی عقل عملی

۲. عدم عصمت نوع غالب بشر (۳). به نظر عدم دسترسی به علم کامل و مطلق را نیز می‌توان اضافه کرد.

اما او ذکر می‌کند که در صورت زوال یکی از این موارد یا جمیعشان، دیگر ریاست واجب نیست.<sup>۳۴</sup> از همین جا مشخص می‌شود، رئیسی که یک اسلام شناس در پی اثبات آن است، در اصل یک «عالم عملی-نظری» است که نقش رفع و جبران فقدان شروط لازم برای تحقق خارجی «فرد مکلف عامل» را دارد. تا آن شخص بتواند با عمل خود، خیر فردی خویش را بما هو «خیر فردی» یا در ضمن «خیر اجتماعی» محقق کند. برای رئیس شیوه خاصی تعیین نشده است و اگر شرع او را منع نکند، او آزاد است که بنا بر عقل و صلاحیت خود، نظامی ساخته و بر اساس آن بر عموم مردم حکمرانی نماید.

در مورد دیگر می‌توانیم به عصر صفوی رجوع کنیم و توجه نماییم به یکی از علمای مهمی که در دربار این سلاطین شیعه حاضر بوده و همچنان که جمله‌ای از آن شاهان به ترفیع جایگاه علماء و ترویج فقه روی خوشی نشان می‌داده‌اند، خود ایشان نیز از قدرت و مکنات بالایی در آن سریر برخوردار بوده است؛ علی بن حسین محقق کرکی.

امروزه آثار فقهی محقق کرکی موجود است، لکن هنگام مراجع دریغ از آنکه ایشان در مقام یک

خواستند، بخواهند و اگر هنوز راه تعامل صحیح و عزتمدانه بین طرفینی را با او بلد نیستند (فلذا مجبورند مطیع مفلوک او باشند و در حین نارضایتی در مقابلش شمشیر برآرند)، سعی کنند تا در طی مشورت و تعقل جمعی (توسط نخبگان و عالمان) به راه حلی برسند.

رجوع کنید به رساله «قاطعة اللجاج في تحقیق حل الخراج»<sup>۳۶</sup>. در احکام اراضی (به عنوان بحثی مهم که جنبه حکومتی و موثرت بر کلیت جامعه اسلامی دارد)، می‌بینیم که اراضی مفتوح عادی بلاعنوة، مالکیت شخصی اش محترم است و اداره اش در دست فرد مسلمان مالک است. ارض مفتوح عنوة نیز گرچه بلا مالک و اختیار آن برای امام (ع) است، اما در عصر غیبت این اختیار برای فقیه نایب خواهد بود و این وظیفه‌ای است بر عهده فقیه و البته مسلمین تا در آن اراضی ایجاد آبادی و سلامت کنند و اسباب انتفاع عامه مسلمین را در آن مهیا و حفظ امکان حیات شرعی احاد را تضمین نمایند. این مطلب در بحث جایگاه امام جمعه و نماز جمعه نیز معلوم است.<sup>۳۷</sup> اینکه جامعه اسلامی اجتماع امت دارای تکالیف فردی هستند که برای علم و تصمیمات کلان در حفظ روند طبیعی زندگی و حقوق گسترده شخصی تحت انقیاد فقیه هستند. و مناصب ضروری و شرعی افراد نیز تحت نظارت فقیه و عرف موضوع شناس به آنها اعطا می‌شود.

در مثالی دیگر به موردی تقریباً معاصر می‌نگریم. میرزای نائینی در «تنبيه الأمة و تنزیه الملة»:

اولاً؛ نشان می‌دهد که از نظر او نظام سلطه عقلایی است و او این ساختار عقلایی را تایید می‌کند. اما نائینی در ادامه سعی دارد جایگاه

فقیه و نظریه پرداز دینی، به شاه شیعه یا جامعه اسلامی، ساختار کلان و شیوه حکومتی خاصی را تحمیل کند. این امر در آن دوران شان دیگری بوده که معمولاً نیز توسط افرادی که خود علاوه بر فضل و دانش دارای مقامی دیوانی بوده‌اند تصدی می‌شده است؛ منظور جایگاه سیاست نامه و نصیحت الملوک نویسی است که آن نیز بر پایه خردورزی و دوراندیشی و ادب دانی نویسنده (و نه بالاصاله فقاقت او) نگاشته می‌شد و به عنوان پیشنهادی به حاکم تقدیم می‌گشت. کار محقق کرکی اسلامی کردن و متشرع نمودن احاد جامعه، حتی خود شاه است و ایشان و علمای جبل عاملی بعدی و در نسل‌های بعدی فقهای بزرگ دربار صفوی مانند شیخ بهایی و علامه مجلسی به جد در پی همین بودند. علت این امر نیز واضح است، جهل ایران تازه شیعه شده و صوفی منش به شرایع اسلام شیعی و فضای به شدت متصوفانه و غیر متشرعانه دربار صفوی و گروه قزلباش. البته چنین نیست که فقها من جمله مرحوم کرکی به عنوان بزرگترین و نخستین شخصیت در تصحیح و هدایت شیعی سازی ایران صفوی، دخالتی در امور سیاسی نداشته یا منصبی را تصدی نمی‌کردند، اما از حیث ساختار حکومتی تنها توقع و تلاش ایشان همان توقع رسمی فقهای شیعه است که احکام شرع در جامعه رعایت گردد و محاکم به حکم و حجت شرعی رفع مراعات کنند و سلطان به تقویت مذهب و شعائر آن و حفظ حدود مملکت مومنین بپردازد و بر احدی از مردم ظلم و عمل خلاف شرع روا ندارد.<sup>۳۵</sup> فقیه حفظ دین و تکالیف فردی را در جامعه تضمین و ترویج می‌کند و باقی امور را به خود مردم می‌سپارد. اگر سلطان

فقیه و مردم مسلمان را در این مدل مشخص سازد و حدود و خط و مرزهای اسلام را در شکل سلطنت بگنجانند تا در مسیر آن به فقه فردی و نظم سالم حداقلی جامعه توحیدی خللی وارد نیاید. لذا سلطنت را به ملکیه استبدادیه که موروث از معاویه و اخلاق او است و سلطنت ولایتیه (مجموله) که موصی اسلام و اصالتا برای امام معصوم (علیه السلام) است، تقسیم می‌نماید. سپس سلطنت ولایتیه را که مطلوب او و مسبوق به سابقه در شرایع انبیای ماضین و معروف عندالعلاء است را تعریف می‌کند به «امانت داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظائف راجعه به نگهبانی»<sup>۳۸</sup> نکته جالب آنکه ایشان یک تفکیک مهم بین امر و حکم شرعی و امر سیاسی می‌دهند و مشورت با اکثریت را به سند کتاب و سنت در ثانی بر خلاف اولی، جایز و بلکه مؤکد می‌دانند.<sup>۳۹</sup>

(ج) یکی از پشتیبانی‌های قابل توجه از احتمال دوم در نامه گرانبار امیرالمؤمنین (علیه السلام) به جناب مالک اشتر هنگام ارسال او به سمت مصر می‌باشد. توصیه‌های درون این نامه و جایگاهی که برای مالک به عنوان یک عالم (ولی) - زورمند داده می‌شود، نشانگر حکومتی مطابق عرف عقلا و هویت تاریخی، فرهنگی جمعیت است که در آن صورت بهره‌مند شدن از نصایح و افکار حکما در یافتن طرق بهتر حکومت، ضرورت دارد. این جامعه، یک فضای آزاد برای مسلمانان یا اهل ذمه دارای احترام است که باید در امنیت و وبستر مناسب به وظایف فردی خود بپردازند و از حقوق عادلانه بدست حاکم و حفظ نظم و آبادی جامعه با نظارت و ورود او، برخوردار شوند.

یکی از فقرات جالب این نامه، فقره‌ای مربوط به مالیات و خراج است. این فقره که به قول علامه جعفری: «اصلی‌ترین عامل نظم جامعه»<sup>۴۰</sup> را بیان می‌کند، به خوبی نشان می‌دهد که امام معصوم (علیه السلام) ایجاد تعادل مالی، گردش اقتصادی و بستر مناسب برای کار آزاد و تولید منفعت و آبادی است و توجه به همین قبیل امور، خود، مردم را به سمت یک نظم طبیعی می‌کشاند.

(د) در این مورد در جهت تقویت احتمال دوم نقدی را به یکی از مهمترین دستمایه‌هایی که برای احتمال اول وجود دارد، یعنی بحث مقاصد شریعت، وارد می‌کنیم:

درباره مقاصد شریعت، به ظاهر امر چنین است که اعتقاد به مقاصد، مستلزم ارائه یک نظام و یا امکان استنباط یگانه نظام مطلوب نیست. به نظر می‌رسد که مقاصد، قدرت نظام سازی (اقتلا در سطح کلان) ندارند. نهایتاً بتوانیم بگوییم در برخی ریز عنوان‌های فقهی و حیطه‌های جزئی، اعتقاد به مقاصد، منجر به شکل‌گیری یک نظام واحد و منسجم خواهد شد. البته خود مبحث مقاصد نیز به این شکل پیشرفته که در اسلام سنی وجود دارد، محل بحث بوده و از استحکام زیادی برخوردار نیست، چرا که فهم مقاصد، مرتبط با فهم ملاکات واقعیه است که بالإصاله در شأن انسان نیست. لذا فقیه در جایی که محل توجه به این مقاصد است و ضمناً باید از ابهام و کلیت آنها نیز با اجتهاد پرده بردارد، مجبور به احتیاط بیش از پیش و تأمین حجیت رای خود خواهد بود. بلی، اگر نافی اعتبار «فقه دستوری نص (سند) محور» که متعبد به ظواهر نصوص و اعتبار فرازمانی دستورات و عبارات کتاب و سنت

معصوم است، باشیم و صرفاً اینها را اسنادی تاریخی بدانیم که باید، ماده پژوهش در جهت استنباط فضای گفتمان (مقصود اصلی) شارع و فضای فکری مخاطبین تلقی شوند؛ آنگاه اصلاً باید فقه را کمر شکسته به کناری نهاد و آنگاه است که باید مقاصد را وارد فکر فلسفی کرده، سپس به وسیله آنها به ساخت نظام حقوقی، اخلاقی و سیاسی دست زد که توسط ارزش‌های اصل موضوعی (من جمله مقاصد) تقویت می‌گردند.

در انتها باید به میزان وزانت احتمال سوم نیز اشاره‌ای کرد. احتمال سوم نیز صعبوتی تقریباً در سطح احتمال اول دارد و خود مدعایی دیرپذیرو دور از فهم عرف است. لکن مسأله‌ای که وجود دارد این است که اگر رویکرد و فهم فقها (نه همه آنها) را که مذکور در بخش (ب) بود را حذف نماییم و همچنین برخی مسائل و موارد (ج) را توجیه کنیم، می‌توانیم بسیاری از اموری را که پشتوانه‌هایی برای احتمال دوم دانسته می‌شوند، به نفع این احتمال مصادره کنیم. لذا مسیر برای این احتمال به نسبت احتمال اول، هموارتر است.

### جمع بندی

ما در مسیر بحث از معنای فقه و سیاست و اینکه فقه در حداقل‌ترین رویکردهای خود از مصداق عمل سیاسی بودن خارج نیست بحث کردیم. همچنین از این امر مهم که «آیا شرع و فقه به ما نظام و ساختار سیاسی می‌دهد؟» پرسش کردیم. سپس برای فهم این پرسش، سه نظریه بدیل در جواب آن را بیان کردیم که یکی قول به ساختار دهی فقه، دیگری قول به تریخیس در انتخاب ساختار و قول نهایی نفی هر ساختار کلانی بود. حال از مخاطب انتظار می‌رود با توجه به

پرسش فوق، به پژوهش و تفقه روی آورد و با جستجوی پشتوانه برای هرکدام از نظریات و نقد نوع بهره برداری هرگروه از دلالت دلائل خود، سعی در حل این پرسشش نموده و نظریه مختار خود را اتخاذ نماید.

### پی نوشت:

۱. در طی بحث، این پرسش را در دایره اسلام شیعی (تابعین تعالیم نبوی و ائمه اثنا عشر از اهل بیت علیهم السلام) پی خواهیم گرفت و سعی می‌کنیم در طول بحث، از این تعهد خود منحرف نگردیم.

۲. العالمی، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد (موسوعة الشهيد الاول-۱۵)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، در: ص ۳ / المحقق الحلی، معارج الاصول، محقق: محمد حسین الرضوی، آل البیت، در: ص ۴۷ / ابن شهید الثانی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین: المقدمة فی اصول الفقه، موسسه النشر الاسلامی، در: ص ۲۶

۳. چرا که این امر نشانگر توانایی و قابلیت عقل بشر جهت تحمل واردات و نزولات الهی و فهم و تحلیل آن دریافت های اصیل وجودی است و این یعنی عقل بشری قابلیت دستیابی به عالی ترین مفاهیم و حقائق وجود را به شکلی واقع نما دارا است.

۴. تو به نظر میرسد که کروپوتکین نیز در اثر تحلیلی اش «Ethics: Origins and Development, petr Kropotkin, Anarchist library (۱۹۲۲)، in: sec ۴-۵» با این دیدگاه همسوست. همچنین مک اینتایر در «A Short History of Ethics (2nd ed.), Alasdair MacIntyre, routledge (۱۹۹۸)، in: chap ۲-۳». مساله این است که امر اخلاقی به طور طبیعی و در جوامع مشرک که از اقتدار و مرجعیت الهی متکثرتر و سست تری برخوردارند، خود، به نوعی برخوردار از ریشه ای الهی است و حمایت نفع طلبی و ضررگریزی آسمانی را در خود دارد؛ اما روش دستیابی به احکام و روش های این مهم در دین مشرکانه غالباً متفاوت از منابع فقه

۱۲. برای تبیین جایگاه عقل نزد امامیه در کلام شیخ مفید ببینید: المفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات، تصحیح و تحقیق: مهدی محقق، دانشگاه تهران (۱۳۷۲)، در: ص ۷-۸ / همچنین برای بحثی در شرافت علم فقه نسبت به سایر علوم ببینید: ابن شهید ثانی، همان، در: ص ۲۲-۲۴

۱۳. لئواشتراس (۱۸۹۹-۱۹۷۳) نظریه پرداز، مفسر و مورخ فلسفه سیاسی آلمانی - آمریکایی است. وی برای مدتی طولانی استاد علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو بود. او یکی از متفکران مهم و اثر گذار قرن ۲۰ در فلسفه سیاسی است و مکتب پژوهشی نیز با نام «اشتراوسیانسم» از وی به جا مانده است.

14. Strauss, Leo. "What Is Political Philosophy?" The Journal of Politics 19, no. 3 (1957), in: pp 343-45

۱۵. جعفری، محمد تقی، حکمت اصول سیاسی اسلام، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری (۱۳۸۹)، در: ۴۷-۴۸

۱۶. برای بحث کامل اشمیت بنگرید: اشمیت، کارل، مفهوم امر سیاسی، مترجم: سهیل صفاری، نگاه معاصر (چاپ دوم ۱۳۹۵)، ص ۴۹-۱۳۱

۱۷. برای مثال درباره رویکرد انتقادی هانا آرنت بنگرید به:

Kalyvas, Andreas, emocracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt, Cambridge (2008), in: Chapter 7

۱۸. ببینید: البرقی، ابو جعفر، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه (چاپ دوم ۱۳۷۱ق)، در: کتاب مصابیح الظلم، باب ۳۴ / همچنین: المجلسی، همان، در: ج ۶۵ ص ۶۳ و ج ۶۴ ص ۵۲

۱۹. برای مطالعه تفصیلی این عنوان ببینید:

- New World Encyclopedia contributors, "Protocol Sentences," New World Encyclopedia, , <https://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Protocol>

ما است. البته برخی امور اخلاقی را می‌توان به اقتضائات طبیعت و فطرت انسانی و حتی محدودیت های طبیعت منتسب کرد و لذا می‌توان اخلاق بدون دین را نیز تصویر کرد، لکن در مقیاس کلیت امور اخلاقی، این به نظر صحیح نمی آید. به مثال هایی از اموری که اخلاقی تلقی می‌شوند لکن، مشروعیت و معقولیت پای بندی به آنها منهای امر الهی، محل تردید است دقت کنید: کشتن حیوانات، کتک زدن آنها، رابطه جنسی متکثر، زنا با محارم، احترام به والدین، رباخواری، برهنه نگشتن در منظر عموم و...

۵. این تذکر لازم است که در کنار رویکرد فوق الذکر نسبت به رابطه فقه و اخلاق

، جمعیت زیادی از عالمان اسلامی با اعتقاد به جایگاه مستقل اخلاق همچنان قائلند که علوم اسلامی به سه بخش اعتقادات، شریعات یا فقه و اخلاقیات تقسیم می‌شود. لذا مشخص است که در متن فوق دیدگاه بیان و دفاع شده تنها دیدگاه موجود در جهان اسلام نیست.

۶. علم الهدی، سید المرتضی، الذخیره فی علم الکلام، موسسه النشر الاسلامی، در: ص ۴۱۲

۷. یعنی درون عالم تکثرات و محدودیت ها مانند: قبح و بدی شرکت در مجلس شرب خمر که یک وضعیت خاص از موجودیت در کثرت است و حقیقتی منفی و پلید دارد.

۹. ببینید: المجلسی، بحار الانوار، ج ۲، أبواب العلم و آداب و أنواعه و أحكامه، باب ۲۲ / همچنین: الخویی، السید ابوالقاسم، مصباح الاصول (موسوعه الامام الخویی ج ۴۷)، در: ص ۲۰-۲۱ / همچنین: النایینی، المیرزا محمد حسین، فوائد الاصول (ج ۳)، جامعه المدرسین، در: ۵۷-۶۲

۱۰. ببینید: المجلسی، همان، در: باب ۸-۱۱ / همچنین: پیروزمند، علیرضا، نظام معقول، کتاب فردا (۱۳۹۳)، در: ۱۳۱-۵ و ۲۲۱-۶

۱۱. المجلسی، همان، در: ص ۳۰۳ ح ۴۱ و ص ۳۱۵ ح ۸۱

Sentences&oldid=1020792 (accessed November 18, 2021).

- Carnap, Rudolf, Richard Creath, and Richard Nollan. "On Protocol Sentences." No-s 21, no. 4 (1987): 457-70.

- آیر، الف-ج، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه: منوچهر بزرگمر، شفیع (۱۳۸۴)، در: فصل ۵

۲۰. البته این کمی توضیح و تقلیل موضع فیلسوفی چون اشتراوس است که امکان فلسفه سیاسی را در تمام جریان پوزیتیویسم نفی می‌کند. بنگرید: Strauss, Leo. Ibid. بنگرید: ۳۴۶-۴۷ in

۲۱. بنگرید: العاملی، همان، در: ص ۴-۸  
۲۲. دقت باید کرد که محل پرسش ما فقه اسلامی شیعی در عصر غیبت امام معصوم (علیه السلام) است.

۲۳. ابوالقاسم علیدوست در مقدمه کتاب «مقصد های شریعت» رویه‌ها و بهره برداری هایی که نسبت به بحث مقاصد وجود دارد را در پنج دسته عنوان میکند: (۱- رویه نص بسند ۲- رویه نص محور با گرایش به مقاصد ۳- رویه نص پذیر و مقاصد محور ۴- رویه مقاصد بسند ۵- رویه نص بسند با توجه به مقاصد - رویه مختار) رویه ۴ در اصل ایده روشنفکران دینی معنویت‌گرا و نافی شریعت است. ببینید: حسینی (ژرفا)، سید ابوالقاسم، مقصد های شریعت، با مقدمه: ابوالقاسم علیدوست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، در: مقدمه

۲۴. الغزالی الطوسی، محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، تحقیق تعلیق: محمد سلیمان الاشقر، مؤسسة الرسالة (۱۴۱۷)، در: ج ۱، ص ۴۱۶-۱۷  
۲۵. العاملی، همان، در: ص ۹

۲۶. محمد مجتهد شبستری در «هرمتونیک»، کتاب و سنت (فرایند تفسیر وحی)، کتاب رایزن ۱۳۹۹، در: فصل ۶، در بحثی قریب به بحث ما سه نظریه بالفعل را معرفی میکند که گرچه به نظر، ناظر به قابلیت عموم کتاب و سنت و دین است (نه صرف فقه) و همچنین سه قول مطروحه علی الظاهر ذیل دو احتمال اول ما می‌گنجد و جای احتمال آتی سوم خالی است،

سه قول معرفی شده چنین است: ۱- در کتاب و سنت، هم اصول ارزشی حکومت بیان شده و هم مسائل شکلی حکومت از قبیل چگونگی نهادهای حکومت و روابط آن‌ها با یکدیگر، روابط مشخص آن‌ها با مردم، وظایف و اختیارات هر یک از این نهادها و حقوق مشخص مردم در برابر حکومت ۲- در کتاب و سنت تنها اصول ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان شده است، نه شکل های آن ۳- در کتاب و سنت هیچ اصل ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان نشده است. اصول ارزشی کتاب و سنت فقط مربوط به اخلاق فردی است. (سخنان این گروه معروف به «تز جدایی دین از سیاست در اسلام است»)

۲۷. توجه شود به عبارات شریف امیرالمومنین علی (علیه السلام): «إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أُمَّةً وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أُخْرَاءُ» (الکافی، طبع اسلامیة، در: ج ۸، ص ۶۹، ح ۲۶) و «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغة، نامه ۳۱ (صبحی صالح)) و قاعده «لا ولاية لأحد علی أحد» مشهور به نفی ولایت (بنگنید: انصاری، مرتضی، المکاسب، کنگره، ج ۳، ص ۵۴۶)  
۲۸. با مفهوم تجارت آزاد و اقتصاد رقابتی در حیطه لیبرالیسم اشتباه گرفته نشود. آزادی در اینجا البته تحت قیود و تکالیف مربوط به معاملات شکل می‌گیرد و از جلوه تعاون اقتصادی نیز بهره مند خواهد بود.

۲۹. توجه شود به دو عبارت شریف: «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة» (الدیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، تحقیق

السید هاشم المیلانی، اسوه (۱۳۹۲)، در: ج ۱ ص ۳۴۸) و «من اصبح و لم یهتم بأمر المسلمین فلیس بمسلم» (الکلینی، همان، در: ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۵)

۳۰. ما با دو قید شبه لیبرالی و اسلامی سعی بر آن داشتیم تا از اقتضانات غالبی و تاریخی آنارشیسم که نفی مطلق اقتدارها و حکومت‌ها است، احتراز جوییم و جایگاه حقوق و احکام صادر از منبع لایزال وجود

و مفتقرالیه یگانه جمیع خلق را در بنیاد این اجتماع، لحاظ کرده باشیم.

۳۱. برای اصول و نگرش های آنارشیسم ببینید: وینر، فیلیپ پی.، فرهنگ اندیشه های سیاسی، مترجم: خشایار دیهیمی، نشر نی (چ ۵- ۱۳۹۲)، در: صص ۲۵۸-۲۶۱

۳۲. اشتراوس، لئو.، شهر و انسان، مترجم: رسول نمازی، آگه (چاپ چهارم - ۱۳۹۹)، در:

۳۳. برای نمونه ای از اقدام به نظریه پردازی اولیه در ذیل احتمال اول ببینید: میرباقری، محمد مهدی.، تحقیق و نگارش: یحیی عبداللهی، درآمدی بر رویکرد های فقه حکومتی، نشر تمدن نوین (چاپ دوم - ۱۳۹۸)، فصل ۳ و ۴  
۳۴. آیات مربوط به شورا، فایده دیگری نیز دارند و آن امکان برداشت ویزگی دیگر احتمال دوم از آن‌ها است؛ منظور «جواز رجوع به عقل بشری و فلسفه سیاسی جهت تدبیر و تنظیم جامعه اسلامی» است.

۳۵. علم الهدی، همان، در: ص ۴۰۹-۱۰  
۳۶. برای مطالعه پژوهشی جدید و مفصل در این رابطه، ببینید: اب صعب، رولا جردی.، تغییر مذهب در ایران: دین و قدرت در ایران عصر صفوی، ترجمه: منصور صفت گل، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (چاپ سوم - ۱۳۹۷)

۳۷. الکرکی، علی بن الحسین، رسائل المحقق الکرکی: مجموعة الأولى، مکتبة مرعشی النجفی (۱۴۰۹)، در: رساله (۶)

۳۸. الکرکی، همان، در: رساله (۴)  
۳۹. نائینی، میرزا محمد حسین، تنبیه الأمة و تنزیه الملة، تصحیح و تحقیق: سید جواد ورعی، بوستان کتاب (چاپ چهارم ۱۳۹۸)، در: ص ۷۰

۴۰. نائینی، همان، در: ص ۸۴-۸۷  
۴۱. جعفری، همان، در: ۴۶۸-۷۰



## علم برای علم؟ یا علم برای عمل؟

نویسنده: حجت الاسلام ستاریان

طلبه سطح ۳



«میل فطری بشر به دانستن، از دیرباز انسان‌ها را به آموختن نادانسته‌ها سوق داد. هرکسی به فراخور استعدادی که داشت بر سفره علم استادی می‌نشست و می‌آموخت. اما این میل به صورت یله و رها، هرگز مورد پسند شریعت اسلام نبوده و نیست، تا جایی که در ادعیه و آموزه‌های دینی، علم غیرنافع سزاوار استعاده و پناه بردن به حق تعالی شمرده شده است؛ همانگونه که شیطان رجیم و نفس اماره سزاوار چنین واکنشی است. همین مطلب حکایت از این دارد که شعار «علم برای علم»، نسبت به مبانی دینی شعاری انحرافی تلقی می‌شود. حوزه‌های علمیه شیعه نیز که با رهنمودهای خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام نشو و نما کرده‌اند، همیشه در پی علم نافع بوده‌اند که زندگی بشر را ختم به سعادت کند؛ اما غفلت از نکته مهمی که در بند قبل متذکر شدیم، در بخش‌هایی از حوزه - با تمام گستره‌ای که دارد - باعث به صدا آمدن زنگ خطر است.»

طباطبایی رحمته الله علیه در تفسیر المیزان ذیل آیه دوم سوره جمعه: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِّيهِمْ وَ يَعْلَمُ هَمَّهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ أَنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»، درباره تفاوت این آیه با آیه ۱۲۸ سوره بقره: «رَبَّنَا وَ

و معارف. خداوند متعال در آیه ۱۳ سوره شوری می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ». از سوی دیگر علامه

«اساساً حوزه علمیه و درس و بحث طلاب و اساتید آن اگر در راستای اقامه دین، ثمره کارکردی نداشته باشد، باید هراسناک به دنبال علاج افتاد؛ چرا که ماهیت شریعت محمدی صلوات الله علیه بر اقامه استوار است، نه صرفاً بر دانستن دستورات







دادن به این همه کج‌فهمی و نفهمی نسبت به مبانی دینی، مانند بلعیدن خار مغیلان سخت می‌نماید.

- در حین تحصیل، علی‌الخصوص در سطوح عالی، بحث آموزش بر اساس مؤلفات علمایی که خود یا شاگردانشان به مکتوب کردن نظرات علمی‌شان پرداخته‌اند، امری آسان خواهد بود. صدر و ذیل مطالب در این گونه برنامه‌ریزی آموزشی به راحتی می‌تواند مشخص شود و حتی در متون پیچیده‌ای مثل کتاب کفایه هم با شروح علما، می‌توان تا حدی به مقاصد آموزشی رسید. و البته که حوزه با وجود آنکه وجهه همتش بر اینگونه آموزش‌ها بوده است، تاکنون موفق به روزآمدی کتب درسی هرچند بر اساس مبانی علمایی که کتب فعلی درسی را نگاشته‌اند، نشده و تجربه اولیه دوره نظام جدید نیز چندان چنگی به دل نمی‌زند و در برخی عناوین درسی، غضب انسان را شعله ورمی‌کند!

اما طبق آنچه که در مقدمه مطلب گفته شد، این تألیفات علمی باید جهت‌گیری اقامه‌ای پیدا کند و چه چیزی بهتر از علمی‌کردن یک نمونه عینی اقامه دین در بطن جامعه، جهت آموزش به طلاب! مصداق بارز این نمونه عینی، با تمام فراز و نشیب‌ها و با تمام قوت‌ها و ضعف‌ها، خود نظام جمهوری اسلامی است. متن قانون اساسی، مذاکرات تدوین قانون اساسی، قوانین پایین دستی، حکمرانی‌های صورت گرفته در عرصه‌های موفق نظام و آسیب‌شناسی عرصه‌های بی‌توفیق و... هرکدام می‌تواند با بازخوانی مبانی، آشنایی به مسائل و نحوه حل موضوعات تاکنون و مقایسه با نظرات اجتهادی‌ای که از منابع دین و ناظر به اقامه دین استخراج شده است، منبع غنی آموزشی سطوح عالی حوزه را تشکیل دهد.

مقاصد شریعت و... در اصول فقه مرسوم حوزه‌ها، در برخی محافل جریان‌هایی این چنین به بی‌اهمیتی این عناوین تفسیر شده است. تا جایی که برخی علی‌رغم ظاهر مدافع آزاداندیشی، علمایی را که برای رفع معضلات علمی نظام اسلامی پیگیر اینگونه مسائل شده‌اند، به صراحت وهن کرده و نزدیک به این تعبیر که «اگر این مسائل در دین جایی داشت، شیخ اعظم می‌فهمید و به آن می‌پرداخت و تو در مقابل شیخ اعظم ادعای فهم می‌کنی!» سر هر گونه آزاداندیشی را بیخ تا بیخ می‌برند!

البته تذکر این نکته لازم است که نقص این حرکت، توسعه ادبیات حکومت اسلامی ذیل ادبیات علوم و فلسفه سیاسی نبوده و نیست؛ زیرا دینی که برای اقامه تشریح شده است، ناگزیر باید با زبان قوم خویش سخن بگوید و انقلاب اسلامی اگر بنا بود با این ادبیات سنتی حوزوی و دور از فهم توده‌های مردمی و نخبگانی دانشگاهی سخن بگوید، سالیان سال از تولدش می‌گذشت و شاید همین دو سه سال پیش بود که بالاخره عده‌ای حرف‌هایش را می‌فهمیدند و در توده‌ها حرکتی ایجاد می‌کرد و به پیروزی می‌رسید! این هوشمندی خود مرحوم امام و امثال شهید مطهری و شهید بهشتی و آیت‌الله خامنه‌ای و سایرین بوده که با اطلاع و آشنایی از علوم روز، توانستند مطالب عمیق دینی را به زبان ساده و همه فهم، عرضه کنند؛ اگرچه این نقطه قوت باعث شد که حوزه علمیه عاشق کشف مرجع ضمیر و دوستدار یافتن مسند جمله در چند صفحه بعد از ذکر مسند الیه، بتواند حرف‌های ساده را به سختی فهم کند! بالاخره این کارها «علمی» است و «علم» را نباید در دست عوام داد، چه برسد به آنکه بخواهد عوام

برای مثال آیا فرمایش‌های امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای (حفظه الله) در عرصه‌های مختلف اداره کشور، نمی‌تواند با کشف مبانی و منظومه فکری این دو بزرگوار، منبعی برای آموزش طلاب عصر انقلاب اسلامی قرار گیرد؟ آیا حتماً لازم است کتبی مورد تدریس واقع شود که پر از ضمیر باشد و عباراتش مغلق، و عالمی آن را طی دوران زندگی خود مکتوب کرده یا جزو تقریرات درسش باشد تا بشود متن درسی؟ آیا استخراج نظریات اسلامی اداره اجتماع، و اصلاح رویه‌ها با تطبیق مبانی کلان دینی و مذاق‌شناسی شارع، آن هم با غور دقیق در روایات مربوط به اقامه دین، خود نمی‌تواند سرفصل آموزشی طلاب قرار گیرد؟

- این نکته را می‌توان ادامه نکته قبلی دانست، ولی به جهت اهمیت، نیاز به توضیح جدایی دارد. گسترش ادبیات حکومت اسلامی در ایران، توسط ادبیات سنتی فقهی و اصولی رخ نداده است و بیشتر، تولید محتوا حول اینگونه موضوعات، حتی پیش از انقلاب، با ادبیات علوم سیاسی و فلسفه سیاسی انجام شده است. فقدان انس با ادبیات در حوزه‌های علمیه، ناخودآگاه چالش‌های علمی‌ای تولید خواهد کرد که به خودی خود، امر مبارکی است. پژوهشگران و فقها باید با جهاد علمی و با فراگیری ادبیات سنتی حوزه، آغازگر تبیین علوم تولید شده در این ساحت باشند که بحمدالله مؤسساتی در این عرصه شروع به فعالیت نموده‌اند. اما برخی این خلأ ادبیاتی را نشانه دینی نبودن اینگونه مسائل تلقی کرده‌اند و باز با روحیه علم‌زدگی، به تخطئه مبانی و رفتارهای حکومت اسلامی پرداخته‌اند.

لاغر بودن مسائلی همچون سیره عقلائی و متشرعه، مذاق شارع،



را به حرکت در آورد! و چه برسد به اینکه بخواهد شهیدپروری کند! و اصلا خون این همه شهید گردن خمینی است! و خمینی کیبر چه خوش گفت: «خون دلی که پدر پیرتان از این دسته متحجر خورده است هرگز از فشارها و سختی‌های دیگران نخورده است».

- نشانه دیگر دال بر علم‌زدگی در حوزه علمیه، این است که ما در دوران حیات امام خمینی علیه السلام به واسطه عظمت علمی ایشان است که می‌بینیم انجمن حجتیه و مکتب تفکیک در حوزه منزوی می‌شوند. پیام منشور روحانیت پر است از گلایه‌های شدید از جریان تحجر حوزوی. ولی بعد از رحلت امام که این مانع علمی مرتفع می‌شود و «سید علی خامنه‌ای» - که به قول مرحوم آیت‌الله هاشمی شاهرودی گرچه اعلم در فقه و اصول متعارف نباشد، اما در فقه سیاسی اعلم دوران است- امامت امت را برعهده می‌گیرد، باز این جریان‌ها سر از لاک خویش بیرون می‌آورند، با زبان علم به تولید محتوا و تربیت نیرو دست می‌زنند و کار به جایی می‌رسد که هم‌اکنون، تربیت شدگان مکتب تفکیک، در رویه‌ای کاملاً غیر اسلامی، کتاب درسی عقاید می‌نویسند و در فضایی که شبهه در اصل وجود خداوند و ماهیت وحی بیداد می‌کند و حتی گریبان‌گیر طلاب می‌شود، بدون لحاظ مبانی عقلی اسلامی، به استخراج عقاید از قرآن کریم می‌پردازند!

از دیگر سو، مارهای خوش خط و خال انجمن حجتیه، به صورت زیرپوستی به ترویج عقاید انحرافی خود در مورد انتظار فرج می‌پردازند و شاید در هر مدرسه علمیه‌ای را بزنی بتوانی چند نفر از مجذوبان این فرقه را در بحث و جدل‌ها شناسایی کنی!

اینگونه جریان‌ات در حوزه علمیه‌ای که اقامه دین را وجهه همت خود قرار ندهد، طلاب سطح و مقدمات خود را از ابتدا با این عرصه آشنا نسازد و بحث تبلیغ را غیر ناظر به مسائل مورد نیاز روز و وقایع تاریخی را بدون هیچ عبرت تاریخی برای امروز پیگیری کند، فکر و ذهن طلاب را به راحتی و با ادبیات علمی، مسموم خواهند کرد؛ چرا که وقتی عنصر اقامه در دروس رسمی حوزه مفقود شد و طلبه انس به این قلت و قلت گرفت و سطور صامت، گویای حال دین شدند، عرصه تفسیر به رأی گشوده می‌شود و از قضا وقتی هم وارد مسائل روز می‌شود همانطور که گفتیم به تجویز مذاکره با آمریکا و ورود هر لعبت ساخت فرنگ با همان فرهنگ منحط، طبق اصالة الاباحه می‌پردازد!

شاید اگر به این نشانه‌شناسی ادامه بدهیم، صفحاتی بر این نگاشته افزون گردد، اما از ادامه آن صرف نظر می‌کنیم تا مسئله مهم تری را گوشزد کنیم.

همان طور که قبل‌تر اشاره شد، بنا بر آیات قرآنی، علم، تنها مقدمه ثبوتی تزکیه است و در مقام تربیت، تزکیه است که علم را در جان متریبی نشانده و او را به حرکت در می‌آورد. اقامه دین همین به حرکت درآوردن دین در عرصه اجتماع و فرد است و رابطه عینیت با تزکیه دارد. علم زدگی مورد اشاره در بندهای قبل، وقتی تهی از روح اقامه شد، علمی جهنمی خواهد بود.

چه سنت شیرینی را علمای اعلام در قرون گذشته پی‌ریزی کردند که وقتی می‌خواستند فتوایی صادر کنند، گردن خود را زیر تیغ صاحب الامر (عج) می‌دیدند و با این همه، شهامت صدور فتوا از آنان سلب نمی‌شد؛ زیرا ملاحظه نیاز جامعه به این فتاوا جهت عمل به شریعت اسلام، پیش از آن احتیاط‌ها، حکم

مقتضی را داشته و باید به ثمر می‌رسیده و اگر احتیاطی مانع این اقتضا می‌شده است، باید با اتمام حجت برطرف می‌شده است.

اکنون نیز اینگونه است که نیاز بشریت به اقامه دین و احتیاج جامعه به حکومت اسلامی، هم برای رشد و به فعلیت در آمدن استعدادها و هم برای حفظ کیان اسلام و مسلمانان در برابر تهاجم فعال غرب منحط، مقدم بر تمام این قلت و قلت‌های علمی و مدرسی است. این نگاه است که اگر روزی در حوزه‌های علمیه سراسر جهان حکم فرما شود، در نهایت و با کثرت مجاهدت به این ختم می‌شود که تمام مستضعفان را در برابر ظالم مستکبر به جوش و خروش در می‌آورد و کار را پس از شکست دادن ظالمان جهان، تمام شده نمی‌داند و تازه شروع به سازندگی معنوی و مادی زندگی بشریت می‌کند تا به لقاء الله برساند و این همان عصر پساظهور خواهد بود این شاء الله.

### پی نوشت:

۱. علی رغم آنکه خود انبیا در مسیر دعوت به دین حق گرفتار صدها برابر بدتر از این هجمه‌های اجتماعی بوده‌اند.
۲. اگرچه حوزه به شدت نیازمند نظمی در امر آموزش و اعطای مدارک معتبر است.
۳. که شاهدیم هر ساله پیام‌هایی صادر می‌شود که هر طلبه، دست جوانی را بگیرد و به حوزه علمیه وارد کند، ولی این مطلب مهم که هرکسی باید ببیند در میان انبوه واجب‌های کفایی مورد احتیاج مبرم در جامعه، آیا طلبه شدن وظیفه اوست یا نه؟ به هیچ کدام از مبلغان تذکر داده نمی‌شود و صرف جذب و پر کردن سنگر، بدون رعایت پیش نیازها گویا مطلوب عزیزان است.
۴. این مشکل به نظر نگارنده البته بیشتر معلول ارائه ندادن نقشه راه کلان به طلاب ورودی حوزه، و همین بحث رویکرد اقامه دین نداشتن حوزه‌های علمیه است.

# جستاری در کتابشناسی فقه حکومتی

نویسنده: محمد علی رحمانی خلیلی

طلبه درس خارج



فقه شیعه، از ابتدای شکل‌گیری خود تاکنون پیوسته در حال تحول می‌باشد. دوره‌ها، مکاتب و رویکردهای گوناگونی را تجربه کرده است؛ مدل‌های ضد اجتهاد، اصولی سنتی، اخباریگری و اصولی نوین بارزترین آنها هستند.

امروزه، با پیروزی انقلاب اسلامی و حاکمیت فقه جامع، بسیاری از پرسش‌های مربوط به حوزه فقه در جهت اداره حکومت ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی به دستگاه فقه عرضه شده است و این مکاتب و رویکردهای فقهی با توجه به مبانی فکری و اجتهادی خود درصدد پاسخ به آن برآمدند. اما متأسفانه هیچکدام نتوانستند پاسخگوی تمامی پرسش‌ها در ابعاد گوناگون باشند، چرا که از جمله وجوه اشتراک این مکاتب و رویکردها، رشد آنها در زمینه‌ای کاملاً غیرحکومتی و فردگرا بوده است.

اینجاست که اصطلاح مدل «فقه حکومتی» به معنای نرم‌افزار اداره جامعه بر اساس مبانی اسلامی به میان می‌آید که در آن، بحث از فقه دولت و گزاره و قوانین اسلامی برای اداره جامعه مطرح است و البته از آن با تعبیری چون «فقه الاداره»، «فقه اقامه» و... نیز یاد می‌شود. تعبیری اینچنین با تعبیر «فقه سیاسی»، که

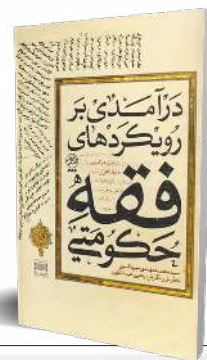
در آن بحث از نگاه سیاسی اسلام و مباحث ولایت فقیه و... است، متمایز است. ناگفته نماند اصلاحات علمی بعضاً داری تعاریف مختلف است و گاه در معنای یکدیگر استفاده می‌شود ولی تعریف فوق، آن چیزی است که در یادداشت حاضر مد نظر قرار گرفته شده است.

هر چه این انقلاب به پیش می‌رود، نیاز به مدل فقه حکومتی، روش اجتهادی آن و الزامات و بایسته‌های آن، بیش از پیش احساس می‌شود. لکن متأسفانه هنوز این رویکرد در مجامع علمی و حوزوی در انزوا به سر می‌برد و جز منابع تحقیقاتی محدود، منابع دیگری در دسترس نیست. از این رو در این نوشتار به کتابشناسی همین آثار محدود در ۵ سال اخیر، به صورت کتابشناسی توصیفی و گزارشی و همچنین معرفی چند اثر اولیه نگارش یافته در این موضوع با مدل کتابشناسی تنظیمی، جهت سهولت محققان این عرصه پرداخته‌ایم:

## درآمدی بر فلسفه فقه حکومتی

ناشر: کتاب فردا ■ نویسنده: عباسعلی مشکانی سبزواری

سال چاپ: ۱۴۰۰ ■ تعداد صفحات: ۳۸۰



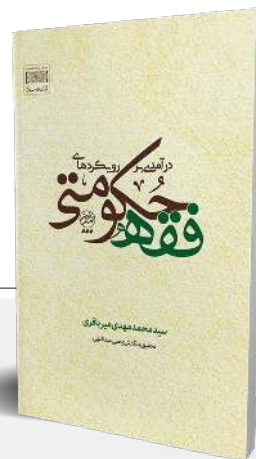
فلسفه فقه حکومتی، از موضوعات بنیادی و مهم در راستای تبیین و ترویج گفتمان فقه حکومتی به شمار می‌رود و نویسنده این اثر، دکتر عباسعلی مشکانی سبزواری، که تالیف کتاب‌هایی چون «مقایسه تطبیقی، فقه حکومتی از دیدگاه صاحب جواهر و میرزای نائینی»، و «جستارهایی در فقه حکومتی» را در کارنامه دارد، خلأ وجود فلسفه فقه حکومتی را بیش از دیگران احساس کرده و در پنج فصل به تبیین آن پرداخته است:

فصل اول که عنوان «کلیات و مفاهیم» را داراست، مروری است بر بخش‌های گوناگون و نیز بیانگر کلیات و تعریف مفاهیم مشترک بخش‌های کتاب، از قبیل: فقه، فقه حکومتی، رسالت فقه و... است. در فصل دوم، به بیان مباحث زیربنایی یعنی «مبانی فقه حکومتی» و در فصل سوم به مباحث روبنایی، یعنی «مبانی فقه حکومتی» پرداخته شده است. در فصل چهارم، «روش شناسی فقه حکومتی» و مدل اجتهادی آن و در فصل پنجم و پایانی، «شاخص‌ها و پیامدهای فقه حکومتی» مطرح گردیده شده است.

یادآوری این نکته لازم است که چاپ اول کتاب «درآمدی بر فلسفه فقه حکومتی» در ۳۸۰ صفحه در قطع رقعی، به قیمت ۷۸ هزار تومان از سوی انتشارات کتاب فردا منتشر شده است.

## درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی

■ ناشر: انتشارات تمدن نوین اسلامی ■ نویسنده: سیدمحمد مهدی میرباقری  
■ سال چاپ: ۱۳۹۸ ■ تعداد صفحات: ۲۹۶



فرهنگستان علوم اسلامی با توجه به فرموده رهبری معظم مبنی بر ضرورت پرداختن به موضوع فقه حکومتی، پروژه‌ای را از سال ۱۳۹۰ با سرپرستی رئیس فرهنگستان، استاد سید مهدی میرباقری و مسئولیت حجت‌الاسلام یحیی عبداللہی و جمعی از پژوهشگران آغاز کرده است و تاکنون چهل جلسه پژوهشی درباره مبانی فقه حکومتی و موضوعات مرتبط با آن منعقد شده است که به شناسایی اندیشه‌های مختلف در این حوزه و تحلیل و بررسی آنها پرداخته است. تمرکز اصلی این جلسات بر سه رویکرد مهم فقه حکومتی یعنی فقه موضوعات، فقه نظامات و فقه سرپرستی بود.

کتاب «درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی» تقریر مباحث این جلسات است که به همت حجت‌الاسلام یحیی عبداللہی و راهنمایی‌های استاد میرباقری و با همفکری حجت‌الاسلام محمدی و نقد و ارزیابی گروهی از محققان فراهم شده است.

این کتاب در پنج فصل اصلی، شامل بررسی رویکرد «فقه موضوعات» در فقه حکومتی، بررسی رویکرد «فقه نظام سازی» در فقه حکومتی، بررسی رویکرد «فقه سرپرستی» در فقه حکومتی، مقایسه رویکردهای «فقه موضوعات»، «فقه نظامات» و «فقه سرپرستی» و مروری بر مبانی فقه حکومتی به همراه ضمیمه‌ای با عنوان فقه حکومتی در اندیشه رهبر معظم انقلاب، منتشر شده است.

چاپ دوم کتاب «درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی» در سال ۹۸ در ۲۹۶ صفحه در قطع رقعی به قیمت ۳۰ هزار تومان از سوی انتشارات کتاب فردا منتشر شده است.

## فقه و اجتهاد حکومتی

■ ناشر: حوزه علمیه خراسان رضوی ■ نویسنده: علی اکبر نوایی، جواد نوایی  
■ سال چاپ: ۱۳۹۹ ■ تعداد صفحات: ۴۴۸



کتاب «فقه و اجتهاد حکومتی» به قلم حجت‌الاسلام والمسلمین علی اکبر نوایی، استاد حوزه علمیه مشهد و مسئول مرکز نخبگان و استعدادهای برتر حوزه علمیه خراسان، با همراهی جواد نوایی به چاپ رسیده است. این کتاب شروع و آغازی بر اندیشه اجتهاد تحول‌آفرین در بستر تأسیس نظامات است که در سه بخش تدوین یافته است:

بخش اول به لزوم تشکیل حکومت اسلامی و ساختارشناسی فقه حکومتی می‌پردازد که ذیل آن، سه فصل کلیات و مفاهیم، ساختارشناسی گزاره‌های اسلامی و ضرورت‌های تشکیل حکومت اسلامی مد نظر قرار گرفته است.

بخش دوم به تحلیل گزاره‌های اثبات شده دین پرداخته و در آنجا بیان شده که عمده‌ترین فلسفه تشکیل حکومت اسلامی، تحقق جامعه دینی است؛ به عنوان مثال، گزاره تحقق عدالت، گزاره‌های اقتصاد اسلام، مانند: خمس و زکات و انفال مورد بررسی قرار گرفته و به این نکته اشاره شده که پیشفرض تحقق این گزاره‌ها، اصل حکومت دینی است.

این بخش متشکل از چهار فصل می‌باشد که فصل اول آن درباره فقه سیاسی و محوریت امام و ولایت است، فصل دوم چشم انداز فقه سیاسی و پیشفرض‌های آن است؛ تشکیل نظام الهی و ولایی، نفی سلطه کافران و غیره و از سوی دیگر الگو و روش امام خمینی رحمته‌الله علیه در به صحنه آوردن فقه حکومتی در این قسمت مطرح شده است. فصل سوم پیرامون آرمان‌های فقه سیاسی مطرح شده همچون حکومت اسلامی، عدالت و ساخت نظامات دینی است. در فصل چهارم نیز نظام‌سازی فقه سیاسی و روش‌شناسی و جامعه‌شناختی آن بررسی شده است. بخش سوم شامل سه فصل می‌باشد:

فصل اول این بخش به اجتهاد حکومتی، لزوم اجتهاد حکومتی، منابع اجتهاد، اجتهاد ناظر به حل مسئله، ضرورت نگاه حکومتی به فقه الشریعه، نگاه سیستمی به فقه اسلامی و موضوع شناسی حکومتی و مسائل دیگر مطرح شده است. دومین فصل به ساختار نظام سازمانی فقه سیاسی اشاره دارد. در این فصل به ضرورت شناخت اصول و قواعد اجتهاد حکومتی همچون حکم، متعلق حکم، موضوعات حکومتی، حکم حکومتی و مصلحت پرداخته شده و روش ارزیابی، تفریح، تطبیق، انطباق و منطق استنتاج به بحث گذارده شده است. بحث نگرش سیستمی به دین در فصل سوم و پایانی این بخش، مدنظر می‌باشد و از راه درک سیستم‌ها، مسئله نظام سازی عینیت می‌یابد. لازم به ذکر است چاپ اول کتاب «فقه و اجتهاد حکومتی» در ۴۴۸ صفحه در قطع رقعی، به قیمت ۶۵ هزار تومان از سوی انتشارات حوزه علمیه خراسان منتشر شده است.

## فقه حکومتی (درآمدی بر ماهیت، اصول و منطق نظری)

■ ناشر: دانشگاه امام صادق (ع) ■ نویسنده: بهنام طالبی طادی  
 ■ سال چاپ: ۱۳۹۷ ■ تعداد صفحات: ۳۰۲



کتاب «فقه حکومتی: درآمدی بر ماهیت، اصول و منطق نظری» تألیف دکتر بهنام طالبی طادی، در پی بیان این نکته است که فقه حکومتی شاخه‌ای از تکامل فقه جواهری است؛ نه مقطعی منقطع از آن روش و سنت. در این کتاب تلاش شده است تا برخی از رویکردهای نوین در تحلیل مبانی، اصول و منطق نظری فقه حکومتی به منصفه ظهور برسد تا سابقه گفتمان فقه حکومتی از کلی‌گویی‌ها و جنبه مقدماتی خارج شده و روش‌های عینی درآمیختگی فقه و

علوم دیگر در راستای تحقق آرمان‌های مذکور، بیان شود.

این کتاب از سه فصل «مفاهیم و چهارچوب‌های نظری»، «ساختار و منطق نظری فقه حکومتی» و «اصول فقه حکومتی و سنتی؛ تشابه و تفارق» و یک نتیجه‌گیری تشکیل شده است.

فصل اول شامل ۴ گفتار است که گفتار اول در صدد پاسخ به سوالات مختصاتی موضوع، از جمله «اصطلاح فقه حکومتی چه تبادر معنایی عرفی و تخصصی را داراست؟»، «مقدمات و مبانی تصدیقیه برای تولید فقه حکومتی چیست؟»، «آیا فقه حکومتی به لوازم و اصول استنباطی متفاوت از موارد رایج نیاز دارد؟» و «منطق و روش و اصول میان‌رشته‌ای فقه و علوم انسانی در بستر فقه حکومتی کدام است؟» است.

فصل دوم از گفتارهای «ارتباط فقه مضاف و فقه حکومتی» و «منطق نظری فقه مضاف» و فصل سوم از گفتارهای «تبارشناسی تاریخی علم اصول»، «نگاهی به ادبیات اصول فقه حکومتی و خلأهای نظام موجود» و «بسترهای ارتباطی با علوم همسو و خلق رویکردهای نوین» تشکیل شده است.

یادآوری می‌شود چاپ اول کتاب «فقه حکومتی (درآمدی بر ماهیت، اصول و منطق نظری)» در ۳۰۲ صفحه در قطع رقعی به قیمت ۳۲ هزار تومان از سوی انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) منتشر شده است.

## جستارهایی در فقه حکومتی (فقه، حکومت، تمدن)

■ ناشر: کتاب فردا ■ نویسنده: عباسعلی مشکانی سبزواری  
 ■ سال چاپ: ۱۳۹۳ ■ تعداد صفحات: ۲۱۲



(البته این اثر در سال ۱۴۰۰ با افزایش در حدود چهار برابری حجم و ذکر موضوعات تفصیلی‌تر به چاپ رسیده است)

## اصول فقه حکومتی: گفت وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه

■ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی ■ نویسنده: رضا اسلامی  
■ سال چاپ: ۱۳۹۶ ■ تعداد صفحات: ۴۵۶



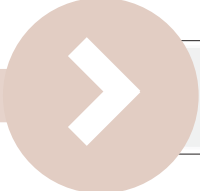
کتاب «اصول فقه حکومتی: گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه» به کوشش حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا اسلامی، عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، درصدد است تا آرای چهار تن از علمای حوزه علمیه پیرامون فقه حکومتی و پرسش‌هایی از قبیل: «آیا علم فقه یا ابزارهای موجود در اصول فقه می‌تواند پاسخ‌گوی همه این پرسش‌ها باشد یا اینکه باید به تاسیس قواعد و اصول جدید رو آورد؟»، «در هر دو صورت، کدام قواعد و اصول در فقه حکومتی کاربرد و کارایی

دارد؟» را در قالب گفتگو ارائه کرده و همچنین به بررسی تحلیلی این گفتگوها بپردازد: گفتگوی نخست، به حجت‌الاسلام سیف‌الله صرامی اختصاص دارد. گفتگوی دوم، با مرحوم آیت‌الله محمدهادی معرفت رحمته‌الله است که عناوین مورد گفتگو عبارت‌اند از: اصول و ضوابط فقه حکومتی، معیارهای حجیت و ضوابط اصدار فقه حکومتی و مخالفت مکلفان با احکام حکومتی. سومین گفتگو به مرحوم آیت‌الله محمد مؤمن اختصاص دارد. وی مباحث خود را در قالب این عناوین ارائه کرده است: تعریف حکم حکومتی و قواعد شناخت آن، نسبت حکم حکومتی با دیگر اقسام حکم، معیار حجیت احکام حکومتی، ضوابط تشخیص مصلحت و نیازهای فقه حکومتی به معنای فقه سیاسی. پایان بخش گفتگوها در این اثر، مصاحبه‌ای با آیت‌الله سید مهدی میرباقری است. وی پس از بررسی ماهیت حکم حکومتی و جهات بحث درباره آن، پایه‌های حجیت حکم حکومتی را مطرح و به مداخلات اراده و تعبد در فهم حجیت اشاره می‌کند. یادآور می‌شود کتاب «اصول فقه حکومتی» در ۴۵۶ صفحه و در قطع وزیری به قیمت ۷۵ هزار تومان از سوی انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است.



## فقه حکومتی

■ ناشر: مجد اسلام ■ نویسنده: رامین ولی زاده میدانی  
■ سال چاپ: ۱۳۹۵ ■ تعداد صفحات: ۳۰۶



## مبادی و اصول فقه حکومتی (دوره چهار جلدی)

■ ناشر: کتاب فردا ■ نویسنده: ذبیح الله نعیمیان  
■ سال چاپ: ۱۳۹۷ ■ تعداد صفحات: ۱۶۰۲



مجموعه «مبادی و اصول فقه حکومتی» تالیف حجت الاسلام دکتر ذبیح الله نعیمیان، عضو هیأت علمی پژوهشگاه اندیشه سیاسی اسلام، در چهار جلد به چاپ رسیده است: در جلد اول «خاستگاه و مشروعیت احکام حکومتی» به یکی از مباحث مهم در مبادی و اصول فقه حکومتی، که مربوط به حیطه تشریح و تأثیر آن بر کیفیت اعمال ولایت از طریق احکام و قوانین حکومتی است می پردازد. توضیح بیشتر آن که تعبیر مشهور «لکل واقعه حکم» مقتضی آن است که انسان‌ها باید در زندگی فردی و اجتماعی خود در صدد امتثال احکام الهی باشند. در این میان، باید دید در این صورت، آیا دیگر جایی برای تشریح، قانون‌گذاری و انشاء احکام حکومتی توسط پیامبر(ص)، ائمه علیهم‌السلام و فقها به عنوان نمایان آنان باقی می ماند یا نه؟ به عبارت دیگر خاستگاه احکام حکومتی چیست؟

در جلد دوم با عنوان «ماهیت و مناسبات احکام الهی و احکام حکومتی» بحث از دغدغه‌ها و مسائل اساسی در زمینه حکم و قوانین حکومتی است. بی شک هریک از احکام الهی و احکام حکومتی برخوردار از ماهیتی هستند و تلقی‌های مختلفی در این زمینه طرح شده است که بررسی آن‌ها ضروری است؛ چنان‌که مناسبات خاصی در میان این دو دسته از احکام برقرار است. به ویژه آن‌که سوالاتی از قبیل این که: آیا همه احکام الهی ثابت‌اند؟ یا حداقل برخی از آن‌ها تغییر پذیرند؟ و نیز احکام حکومتی چه وضعیتی دارند؟ باید پاسخ داده شود و اقوال مختلف در آن‌ها مورد بررسی دقیق قرار گیرند؛ چنان‌که نظریه منطقه الفراغ در این زمینه جای بررسی و تأمل انتقادی دارد.

در جلد سوم، «نسبت احکام استنباطی و احکام حکومتی» در صدد پاسخ به پرسش اساسی در زمینه نسبت بین احکام است که چه نسبتی میان احکام و قوانین حکومتی با این دو گونه از احکام استنباطی و الهی (اولیه و ثانویه) برقرار است؟ و همچنین بحث تقدم پذیری احکام حکومتی بر احکام الهی مطرح است که در این مسائل، آراء و نظریات مختلفی را می‌توان سراغ گرفت و متأسفانه این مسائل در کنار یکدیگر چندان بررسی نشده‌اند و باید به آن‌ها پرداخت.

در جلد چهارم بحث از «ضوابط احکام حکومتی» پیرامون انشاء و صدور احکام و قوانین حکومتی صورت می‌گیرد، چرا که هیچ‌کس نمی‌تواند تصور کند که صدور احکام حکومتی به صورت بی ضابطه انجام گیرد؛ چنان‌که اجرایی کردن آن‌ها نیز نیازمند ضوابط خاص خود است.

یادآوری می‌شود، جلد اول از مجموعه کتاب «مبادی اصول فقه حکومتی» با عنوان «خاستگاه و مشروعیت احکام حکومتی»، در ۳۵۴ صفحه و به قیمت ۳۵۰,۰۰۰ هزار ریال؛ جلد دوم کتاب با عنوان «ماهیت و مناسبات احکام الهی و احکام حکومتی»، در ۴۴۸ صفحه و به قیمت ۴۴۰,۰۰۰ هزار ریال؛ جلد سوم کتاب با عنوان «نسبت احکام استنباطی و احکام حکومتی»، در ۳۱۴ صفحه و به قیمت ۳۲۰,۰۰۰ هزار ریال؛ و جلد چهارم کتاب با عنوان «ضوابط احکام حکومتی»، در ۴۹۲ صفحه و به قیمت ۵۰۰,۰۰۰ هزار ریال، از سوی انتشارات کتاب فردا منتشر شده است.





**رساله علمیه  
فقاہت و سیاست**



قانون اساسی» در روز شنبه ۴ دی ماه به استادی دکتر محمد هادی زرافشان، مدیرکل حقوقی نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور برگزار گردید.

در ابتدا دکتر زرافشان در بیان پیشینه قوه قضاییه در سه مرحله قبل از مشروطه، مشروطه و انقلاب شکوهمند اسلامی برآمد و گفت:

در مرحله اول، نظام قضایی عرفی و شرعی همچنان به حل و فصل اختلافات و صدور حکم می‌پرداختند و همچنان پادشاه در راس نظام قضایی قرار داشت و احکام دادگاه‌های عرفی مبتنی بر فرامین وی صادر می‌شد. به نحوی که سرجام ملکم، تاریخ‌دان و سیاستمدار اسکاتلندی در خصوص نظام قضایی دوره فتحعلی شاه می‌نویسد: «حدود صلاحیت محاکم شرع و عرف در ایران کاملاً روشن نیست، پادشاه و وزیران نمی‌خواهند حدود مذکور معلوم گردد زیرا ابهام و اجمال آن باعث افزایش اقتدارات آن‌ها می‌گردد.

مدیرکل حقوقی نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور در بیان مرحله سوم به مقدمه و اصول ۱۵۷ و ۱۵۸ قانون اساسی اشاره نمود و همچنین در بیان نظام قضایی پس از بازنگری قانون اساسی در سال ۶۸ افزود:

بخشی از نارسایی‌های قوه قضاییه به شوریایی بودن مدیریت آن و عدم تعیین دقیق مسئولیت اشخاص شورا مربوط می‌شد. چهار نامه امام خمینی رحمته‌الله علیه در طول دوره حیات شورای عالی قضایی، جهت تعیین حدود اختیارات هر یک از اعضا، مویدی برای وجود ایرادات ساختاری در حوزه اداره قوه قضاییه محسوب می‌شد.

پژوهشگر پژوهشکده شورای نگهبان در ادامه، وظایف قوه قضاییه را با استعانت از اصول ۵۷، ۵۶ و ۱۵۹ قانون اساسی این‌طور بیان نمود:

- ۱- رسیدگی و صدور حکم در مورد تظلمات، تعدیات، شکایات، حل و فصل دعاوی و رفع خصومات و اخذ تصمیم و اقدام لازم در آن قسمت از امور حسبه، که قانون معین می‌کند؛
- ۲- احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی‌های مشروع؛
- ۳- نظارت بر حسن اجرای قوانین؛
- ۴- کشف جرم و تعقیب مجازات و تعزیر مجرمین و اجرای حدود و مقررات مدون جزایی اسلام؛



## مدرسه حقوق اساسی

«گزارش اجمالی چهار کارگاه پایانی «مدرسه حقوق اساسی» که به همت مرکز مدیریت حوزه علمیه تهران، حوزه علمیه مروی، پژوهشکده شورای نگهبان و مرکز حوزوی-حکمرانی مروی (عزم) در پاییز و زمستان سال گذشته برگزار گردید.

### خاطر نشان می‌شود در مدرسه حقوق اساسی ۸ کارگاه ۴ ساعته با عناوین ذیل برگزار گردید:

- ۱- کارگاه آموزشی «آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»
  - ۲- کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های رهبری در قانون اساسی»
  - ۳- کارگاه آموزشی «آشنایی با حقوق و تکالیف مردم در قانون اساسی»
  - ۴- کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های رئیس جمهور در قانون اساسی»
  - ۵- کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های قوه قضاییه در قانون اساسی»
  - ۶- کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های مجلس شورای اسلامی در قانون اساسی»
  - ۷- کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه شورای نگهبان در نظام حقوقی کشور»
  - ۸- کارگاه آموزشی «نظارت شرعی بر قوانین و مقررات؛ اصل چهارم قانون اساسی»
- که گزارش اجمالی چهار کارگاه نخست در شماره قبلی منتشر گردید. این کارگاه‌ها ویژه طلاب بوده و مزایای شرکت در آن اعطای گواهی حضور از پژوهشکده شورای نگهبان، چاپ تقریرات برتر و امکان بهره‌مندی از حمایت حوزه علمیه مروی در تشکیل و فعالیت در کارگروه قانون اساسی بوده است.
- آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های قوه قضاییه در قانون اساسی
- پنجمین کارگاه از «مدرسه حقوق اساسی» با عنوان «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های قوه قضاییه در

۵- اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمین.

داور فصلنامه علمی پژوهشی حقوق عمومی به بیان وظایف و اختیارات رییس قوه قضاییه نیز پرداخت و در بخش بعدی با عنوان تشکیلات و ساختارهای قوه قضاییه، به توضیح دیوان عالی کشور، دادگاه‌های عمومی، دادگاه‌های اختصاصی مانند دادگاه نظامی، دادگاه‌های انقلاب، دادگاه ویژه روحانیت، دادگاه‌های جرایم مطبوعاتی و سیاسی و دیوان عدالت اداری پرداخت.

ایشان در بخش پایانی کارگاه به اصول حاکم بر قوه قضائیه، از قبیل استقلال قوه قضاییه، برابری اشخاص در فرآیند رسیدگی قضایی، اصل علنی بودن محاکمات و... پرداخت.

### **آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های مجلس شورای اسلامی در قانون اساسی**

♦ ششمین کارگاه از «مدرسه حقوق اساسی» با عنوان «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های مجلس شورای اسلامی در قانون اساسی» در روز شنبه ۲۳ بهمن ماه به استادی دکتر سید مجتبی حسینی پور، معاون پژوهش‌های کاربردی پژوهشکده شورای نگهبان برگزار گردید.

در ابتدا دکتر حسینی پور به جایگاه مجلس شورای اسلامی در تعیین ساختار نظام سیاسی کشور پرداخت و در ذیل آن نظام‌های ریاستی، پارلمانی، نیمه ریاستی - نیمه پارلمانی و تک مجلسی و دومجلسی را معرفی نمود.

نویسنده کتاب مجموعه قوانین و مقررات انتخابات، با شرح اصول ۵۷، ۵۸ و ۵۹ قانون اساسی به بیان جایگاه مجلس در میان قوای سه گانه و در ادامه ارتباط آن با سایر قوا و نهادهای اساسی پرداخت.

در بیان ساختار مجلس، معاون پژوهش‌های کاربردی پژوهشکده شورای نگهبان به تعریف صحن مجلس، کمیسیون‌ها، هیئت رئیسه، رئیس مجلس، هیئت نظارت بر رفتار نمایندگان، گروه‌های دوستی پارلمانی و فراکسیون‌ها و وظایف آن‌ها پرداخت. ایشان در ذیل بیان کمیسیون‌ها علاوه بر توضیح کمیسیون‌های تخصصی، در صدد توضیح اعضا و وظایف

کمیسیون‌های عام، اعم از کمیسیون مشترک، کمیسیون ویژه، کمیسیون تلفیق، کمیسیون تحقیق، کمیسیون آیین‌نامه داخلی مجلس، و کمیسیون اصل نودم (۹۰) قانون اساسی درآمد.

دکتر حسینی پور در ادامه به شرح نهادهای وابسته به مجلس شورای اسلامی، از قبیل دیوان محاسبات کشور، مرکز پژوهش‌ها، مرکز تحقیقات اسلامی و کتابخانه، موزه و مرکز اسناد پرداخت.

ایشان باتبیین صلاحیت‌های مجلس به قانون‌گذاری و نظارت افزود:

ابزار مجلس شورای اسلامی فقط قانون‌گذاری نیست، بلکه بخش زیادی از فعالیت‌های آن ذیل صلاحیت نظارت می‌تواند صورت بگیرد.

در ادامه، دکتر حسینی پور به بیان فرآیند قانون‌گذاری پرداخت و مراحل آن را به شرح ذیل تعریف کرد:

مرحله اول، «ابتکار قانون‌گذاری» است که با یکی از سه روش طرح قانونی، لایحه قانونی و طرح شورای عالی استان‌ها صورت می‌پذیرد. مرحله دوم در این فرآیند، «ارجاع طرح‌ها و لوایح به کمیسیون و چاپ و انتشار آنها»، مرحله سوم «بررسی در کمیسیون»، مرحله چهارم «بررسی و تصویب در صحن مجلس»، مرحله پنجم «نظارت بر قانون‌گذاری» توسط شورای نگهبان و مرحله ششم و پایانی «ابلاغ و انتشار قانون» است.

ایشان در بخش پایانی کارگاه به بیان صلاحیت نظارتی مجلس در ذیل نظارت تأسیسی، نظارت اطلاعاتی، نظارت مالی، نظارت سیاسی از طریق استیضاح وزرا و رییس جمهور، نظارت استصوابی و سایر ابزارهای نظارتی پرداخت.

### **آشنایی با جایگاه شورای نگهبان در نظام حقوقی کشور**

♦ هفتمین کارگاه از «مدرسه حقوق اساسی»، با عنوان «آشنایی با جایگاه شورای نگهبان در نظام حقوقی کشور»، در روز شنبه ۳۰ بهمن ماه، به استادی دکتر هادی طحان نظیف، عضو حقوق‌دان و سخنگوی شورای نگهبان، برگزار گردید.

**در ابتدای کارگاه، دکتر طحان نظیف گفت:**

شورای نگهبان یکی از مهم‌ترین نهادها برای پاسداری از شرع مقدس

و قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران است. شورای نگهبان موظف است مصوبات را از این حیث که مطابق شرع و قانون اساسی باشند، بررسی کند.

**عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) افزود:**

در دنیا نیز نهادهایی همانند شورای نگهبان با عناوین مختلفی وجود دارد؛ مثل دادگاه قانون اساسی و شورای قانون اساسی که از جهت پاسداری از قانون اساسی، مأموریت‌هایی نزدیک به شورای نگهبان دارند و از این حیث، در کشورهای مختلف شورای نگهبان وجود دارد، منتهی با نام‌های متفاوت.

**عضو حقوق‌دان شورای نگهبان با بیان سوابق تاریخی در مورد شورای نگهبان بیان کرد:**

وجود نهاد صیانت‌کننده از شرع و قانون اساسی، قبل از انقلاب نیز یک دغدغه میان مردم و علما بوده است و سابقه آن به اصل طراز در متمم قانون اساسی مشروطه باز می‌گردد که در آن، تقریباً یک نهادی مشابه شورای نگهبان فعلی پیش‌بینی شده بود که مصوبات مجلس را بررسی کند تا خلاف شرع نباشند، اما متأسفانه با توجه به مشکلات و ابهاماتی که در این مورد وجود داشت، این مسئله در آن دوره عملاً فرصت اجرایی شدن پیدا نکرد گرچه این دغدغه همچنان وجود داشت.

سخنگوی شورای نگهبان گفت: در قانون اساسی، شورای نگهبان یکی از نهادهایی است که جزئیات زیادی نسبت به آن وجود دارد؛ مثلاً اصول ۹۱ تا ۹۹ به طور خاص مرتبط با شورای نگهبان است و در اصول دیگری هم موارد مربوط به شورای نگهبان ذکر شده است که نشان‌دهنده جایگاه این نهاد در قانون اساسی است.

**سخنگوی شورای نگهبان خاطر نشان کرد:**

اولین وظیفه که متأسفانه کمتر شورای نگهبان را به آن می‌شناسند، نظارت بر قوانین و مقررات است؛ شورای نگهبان وظیفه نظارت بر مصوبات مجلس را دارد از جهت اینکه مصوبه خلاف شرع و خلاف قانون اساسی نباشد. همچنین نظارت بر اساسنامه‌های مصوب هیئت وزیران نیز جزو وظایف شورای نگهبان است. در جلسات کارشناسی و تخصصی برای بررسی مصوبات، گاهی

اوقات مثلا برای یک کلمه یا یک جمله و یا یک عبارت، اعضای شورای نگهبان ساعت‌ها بحث و بررسی می‌کنند و طبیعتا فضای مباحث جلسه، کاملا تحلیلی و استدلالی است.

#### طرحان نظیف اضافه کرد:

درباره تمام نظرات شورای نگهبان، از اعضا رای گیری می‌شود و حتما باید هر نظری، ۷ رای را کسب کند تا مورد تایید شورای نگهبان باشد و برای اعلام مغایرت شرعی نیز باید از ۶ فقیه حاضر، حداقل ۴ تن از فقها نظر بر مغایرت داشته باشند.

#### سخنگوی شورای نگهبان تصریح کرد:

البته یک کار خوبی هم در سال‌های اخیر صورت گرفته و آن اینکه در پژوهشکده شورای نگهبان، یک بانک نظرات و سوابق مصوبات، اعم از طرح و لایحه و مشروح مذاکرات، البته تا جایی که پیاده شده، ایجاد شده که تحت عنوان سامانه نظرات شورای نگهبان، تمام نظرات شورای نگهبان را به صورت دسته‌بندی شده، منتشر می‌کند. به نظر بنده، این سامانه در واقع سامانه شفافیت شورای نگهبان است. اخیرا هم بخش جدیدی به این سامانه تحت عنوان "نظرات استدلالی" اضافه شده که در این بخش، استدلال‌ها بصورت دسته‌بندی شده و شفاف منتشر شده است.

#### وی ادامه داد:

یکی از وجوه قابل افتخار قانون اساسی ما این است که هر شهروندی می‌تواند نسبت به هر مصوبه‌ای که از نظر او خلاف شرع یا قانون است، شکایت کند؛ اگر بگویند فلان مصوبه خلاف قانون است، دیوان عدالت اداری آن شکایت را بررسی می‌کند، اما اگر بگویند خلاف شرع است، دیوان عدالت اداری موضوع را به فقهای شورای نگهبان استعلام می‌کند و موضوع در دستورکار فقهای شورای نگهبان قرار می‌گیرد. گاهی اوقات برای بررسی شکایت یک شهروند، فقهای شورای نگهبان ۴ یا ۵ جلسه ۴ ساعته تشکیل می‌دهند تا موضوع را بررسی کنند. لذا تضمین شرعی بودن قوانین و مقررات، برعهده شورای نگهبان است.

طرحان نظیف در ادامه با بیان اینکه وظیفه دیگر شورای نگهبان تفسیر قانون اساسی است، تاکید کرد:

معمول این است که هر نهادی که

مقرراتی را وضع می‌کند، تفسیر رسمی هم به عهده خودش است؛ مثلا الان مجلس وقتی قانون وضع می‌کند، اگر ابهامی در مقام اجرا پیش بیاید از خود مجلس می‌خواهند که تفسیر کند یا چنانچه دولت آیین نامه یا مصوبه‌ای را در مقام اجرا دارد که مبهم است، از خود دولت می‌خواهند که آن را تفسیر کنند؛ نسبت به قانون اساسی، قوه مؤسس، وظیفه تفسیر را برعهده شورای نگهبان گذاشته است.

#### سخنگوی شورای نگهبان خاطر نشان کرد:

وظیفه بعدی که بیشتر در معرض دید است، نظارت بر انتخابات در جهت صیانت از آرای مردم است. این نظارت، شامل نظارت بر انتخابات‌های مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و همه‌پرسی است. گاهی هم بحث‌هایی درباره نظارت شورای نگهبان بر انتخابات شوراها مطرح می‌شود که از نظر شورای نگهبان، چون جزو موارد ذکر شده در اصل ۹۹ قانون اساسی نیست، اعضای این شورا با آن مخالفت می‌کنند.

وی در پایان با بیان اینکه شورای نگهبان برای انجام وظایف خودش نهادهای مشورتی همانند پژوهشکده و مجمع مشورتی فقهی دارد، اظهار داشت:

اینها دو بازوی مشورتی شورای نگهبان هستند و اعضای شورای نگهبان نسبت به موضوعی اظهار نظر نمی‌کند مگر اینکه قبل از آن، دو مجمع مشورتی فقهی و حقوقی در مورد آن اعلام نظر نموده باشند.

#### نظارت شرعی بر قوانین و مقررات؛ اصل چهارم قانون اساسی

مراسم اختتامیه و هشتمین کارگاه «مدرسه حقوق اسلامی» با عنوان «نظارت شرعی بر قوانین و مقررات؛ اصل چهارم قانون اساسی» در روز شنبه مورخ ۲۱ اسفندماه برگزار گردید.

در بخش اول این کارگاه دکتر علی فتاحی زفرقندی، قائم مقام پژوهشکده شورای نگهبان، ضمن بیان مقدمات بحث و بیان این که برای رسیدن به اتحاد بین ساختار و مبانی، سالها زمان نیاز است و باید نظریه پردازی‌های زیادی صورت بگیرد، گفت:

سوال مبانی و بسیار حائز اهمیت این است که حق ایجاد قانون گذاری از کجا ناشی می‌شود؟ و چه کسی حق تقنین دارد؟

در ادامه، ایشان درصدد پاسخ به این سوال برآمد و دو نظریه «برابری انسان‌ها» و «انسان محوری» را شرح نمود.

#### قائم مقام پژوهشکده شورای نگهبان افزود:

نظام حقوقی اسلام به دنبال کشف اراده شارع است، لذا کشف نظر خداوند متعال ملاک اصلی است.

دکتر فتاحی در پایان، به ارزیابی و مقایسه فقه مصلح و قانون رائج پرداخته و وجه نیاز به قانون را مطرح کرد.

در بخش دوم، حضرت آیت‌الله عباس کعبی عضو مجلس خبرگان رهبری به عنوان مدرس و سخنران اختتامیه به بیان مطالب خویش پرداخت.

در ابتدا این سوال مطرح شد که: چنانچه بخواهیم با رجوع به قرآن معادلی اسلامی برای قانون اساسی بیابیم، به چه مفاهیمی و عباراتی می‌توانیم اشاره کنیم؟

عضو خبرگان رهبری در ادامه با ارائه تحلیلی، دو معادل قرآنی «شریعت» و «میثاق» را برای قانون اساسی معرفی کرده و به تبیین این مساله پرداخت که «قانون اساسی»، «دولت» و «حقوق» اساسا اموری الهی و منشعب از هدایت و حیانی انبیا علیهم‌السلام هستند.

#### عضو فقیه سابق شورای نگهبان افزود:

از حیث تاریخی نیز بنا بر آیه ۲۱۳ سوره بقره، هنگام شکوفایی چنین مفاهیمی در دوران پس از حضرت نوح علیه‌السلام که زمان گذر انسان از بساطت اجتماعی مابین آدم علیه‌السلام تا نوح علیه‌السلام می‌باشد، قرار دارد.

در انتها ایشان به ارائه تاریخچه مختصری از شکل‌گیری مفهوم قانون اساسی در دنیا پرداخت.

در پایان این نشست، با حضور آیت‌الله تحریری تولیت حوزه علمیه مروی و آیت‌الله کعبی عضو مجلس خبرگان رهبری، کتاب‌های «نظرات شرعی فقهای شورای نگهبان» و «قانون اساسی به همراه نظرات تفسیری شورای نگهبان» به عنوان هدایا به همراه گواهی حضور، به شرکت کنندگان در این دوره اعطا گردید.



## امتداد امامت

سید طه ابطحی  
طلبه سطح ۲

«سخن نگاشت حجت الاسلام و المسلمین علی فرحانی، استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم در دوره «گفتمان تشیع در عصر جمهوری اسلامی» که به میزبانی حوزه علمیه مروی و با همکاری مرکز تخصصی شیعه‌شناسی امام هادی علیه السلام در تابستان ۱۴۰۰ برگزار گردید. به نظر می‌آید که مسئله امتداد امامت را می‌توان در پنج بخش دسته‌بندی کرد و هر بخش را با توجه به فرصتی که در اختیار داریم تعمیق بخشید تا اصل بحث و فرم آن مورد فهم دقیق قرار گیرد.»

اسلامی را توضیح دهد، در قالب این مجموعه‌ها توضیح می‌دهد که اولین کتابش با «انسان و ایمان» شروع می‌شود، دومین کتابش «جهان بینی توحیدی» است، کتاب سومش درباره «وحی و نبوت»، کتاب چهارم درباره «انسان در قرآن»، کتاب پنجم درباره «جامعه و تاریخ» و کتاب ششم درباره «زندگی جاوید یا حیات اخروی» است که همه شرح کتاب‌ها را با محوریت انسان مثل نبوت و

می‌باشد. چندین روش و مشرب برای اثبات مفاهیم کلام اسلامی وجود دارد که یکی از آن‌ها مدل و نظام دوقطبی «توحید-انسان کامل» است، در این مدل، همه این مفاهیم کلامی توضیح داده می‌شود و شما می‌توانید این مدل را در کتاب‌های «مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی»<sup>۱</sup> تألیف مرحوم شهید مطهری ببینید. استاد شهید وقتی می‌خواهد جهان بینی اسلامی یا همان عقاید

### بخش اول: مدل و روش ورود به مسئله امامت و امتداد آن

یکی از موضوعات کلامی و اعتقادی، موضوع امامت و امتداد آن است که شامل امتداد تاریخی، امتداد سیاسی، امتداد اجتماعی، امتداد دینی و امتداد انقلابی می‌شود، به تعبیر مقام معظم رهبری اگر کل اهل بیت - رایک انسان ۲۵۰ ساله<sup>۱</sup> در نظر بگیریم برای این موجود حی، امتداداتی در صحنه تاریخی هست که امتدادات عینی

امامت و حتی معاد را با محوریت انسان توضیح می‌دهد.

مدل تحلیلی دین با دو رکن توحید و انسان، همان مدل مرحوم امام و علامه طباطبایی است که مرحوم علامه طباطبایی در «المیزان» همین مدل را انتخاب کرده و امام راحل هم «مصباح الهدایه» را براساس همین مدل می‌نویسد و در شرح دعای سحر و سر الصلاة نیز همین مدل را منعکس می‌کند. اکنون ما در این فضا برای اندیشه‌ی امامت، امتدادی داریم، ولی نه از نوع امتدادهایی که شما قبلاً شنیده‌اید؛ بلکه این امتداد از منظر دیگری است که می‌توان اسم آن را «امتداد اجتماعی» یا «امتداد سیاسی» گذاشت، ولی من اسم آن را «اسلام رئال و واقع‌بین» می‌گذارم. تعبیر «اسلام رئال» برای امتداد امامت، به خاطر این است که امامت همان اسلام و بلکه عین اسلام است. تبدیل اسلام اجتماعی به اسلام رئال هم بدین جهت است که اسلام، دو مدل تخیلی و واقعی دارد که مدل واقعی آن نمی‌تواند واقعی باشد مگر اینکه در متن اجتماع قرار گیرد.

### بخش دوم: بررسی امتداد امامت در تاریخ شیعه

♦ در مقدمه‌ی بخش دوم، از دل تاریخ شیعه، گذری می‌کنیم و فقه شیعه را از منظر نظریه‌ی اسلام رئال بررسی می‌کنیم که آیا این نظریه به امامین انقلاب و شاگردان ایشان اختصاص دارد یا خیر؟ حضرت آیت‌الله سبحانی جمله‌ای را در جلسات مختلف درسی، از مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی تکرار می‌کرد که فقه شیعه در حاشیه‌ی فقه عامه و اهل سنت متولد شده است! این جمله نیاز به توضیح دارد؛ زیرا دارای اثرات فقهی، اصولی و استنباطی می‌باشد.

همان‌طور که مستحضر هستید در مباحث اصولی، در باب تعادل و تراجیح،<sup>۳</sup> بحثی داریم بنام «مخالفت عامه» که در آنجا به‌طور مفصل بر این نکته تأکید شده است که آیا به این مخالفت عامه، «ممیز» بگوییم یا «مرجح»؟ این جمله آیت‌الله بروجردی روی این نکته اثر دارد. مرحوم آیت‌الله بروجردی می‌فرمود که فقه شیعه این‌گونه متولد شده است که بعد از رحلت رسول‌الله، حکومت دست مخالفین افتاد؛ یعنی اداره‌ی اجتماع دست آن‌ها بود و صحنه‌ی زندگی و چیدمان زیست اجتماعی را آن‌ها کارگردانی می‌کردند تا اینکه در زمان امام باقر و صادق علیهما السلام عمده‌ی فقه شیعه به وجود می‌آید و منتشر می‌شود، از ائمه‌ی قبلی، روایات احکامی بسیار کمی به جا مانده است و برخی می‌گفتند که ما در تاریخ شیعه جستجو کردیم و از حضرت اباعبدالله الحسین حتی یک روایت احکامی مستقل پیدا نکردیم! این مظلومیت ائمه را نشان می‌دهد. اما در دوره‌ای که صادقین علیهما السلام هستند؛ یعنی از سال هشتاد قمری تا قرن دوم، گستره‌ی جامعه اسلامی در دست حاکم و نظام دینی عامه بود که سیستم اداره‌ی دینی آن‌ها در جامعه، فدرال مذهبی بود؛ یعنی خودمختار بود و هر ایالتی برای خودش کار می‌کرد. عامه می‌گفتند که هر شهری می‌تواند یک فقیه داشته باشد و تمام افراد آن شهر باید براساس مذهب آن فقیه عمل کنند تا از تشکیلات جلوگیری شود. ائمه‌ی اربعه‌ای که الان معروف شده‌اند، در سالیان بعد از این جریان به وجود آمده‌اند.

جایگاه شیعه در آن زمان این‌گونه بود که به جریان حاکم نگاه می‌کرد و چیزهایی را می‌دیدند که برایشان سؤال برانگیز بود، سپس به محضر ائمه می‌رسیدند و حکم آن مسئله را می‌پرسیدند! حالا آن مسئله درباره‌ی یک رفتار، یک اتفاق، یک کنش اجتماعی در بازار، در مسجد، در علم‌آموزی، در تربیت فرزندان و در اعمال مستحب بود که برای آن‌ها سؤال پیش می‌آمد و لذا آن را در خدمت امام معصوم علیه السلام مطرح می‌کردند و جواب آن را دریافت می‌کردند. ما فعلاً تنها نتیجه‌ای که می‌توانیم از این رفتار تاریخی شیعه بگیریم، این است که ائمه تقیه می‌کردند؛ در حالی که باید نگاه عمیق‌تری به این قصه کرد و آن این است که اگر قضیه‌ی شرعی ما یک موضوع و حکم داشته باشد، شیعه موضوعش را از چه چیزی می‌گرفت؟ از متن جامعه می‌گرفت. متن جامعه را چه کسی نظم داده بود؟ اهل سنت و حاکمیت آن زمان؛ یعنی صحنه‌گردان و چیدمان با آن‌هاست، نهایتاً حکم‌گویی با امام است؛ لذا در همین جا می‌شود جمله‌ای را گفت که ای بسا اگر از اول، حکومت ائمه پابرجا بود، اصلاً موضوعات به‌گونه‌ی دیگری می‌شد.

بیان این مطلب به این خاطر است که موضوع، علت حکم است؛ یعنی فقه شیعه، در حاشیه و فرع نظامات عامه متولد شد، بدین صورت که از امام پرسیدند و امام حکم آن را فرمود! پس اگر امام معصوم تقیه هم نمی‌کرد، به هر تقدیر موضوع‌سازی به دست امام نبود، چیدمان کف جامعه به دست امام نبود. باید گفت که این قضیه فقط مربوط به احکام اجتماعی، مثل بیع و شرع و جعاله نیست، بلکه مربوط به حدود و قصاص و دیات هم می‌شود، به جزئیات و





نمی‌شود که حکم شرعی الهی این باشد که نمی‌توان به مجرد استتار قرص، نماز مغرب را خواند. پس فقط احکام اجتماعی متعارف نیستند که در حاشیه فقه عامه قرار گرفته‌اند، بلکه حتی در عبادات هم این‌گونه است. نتیجه می‌گیریم که اجتماعی شدن احکام، برای عدد قلیلی از احکام نیست! اگر نظامی بخواهد نظام دینی باشد، حتی عبادی‌ترین عباداتش هم در کف اجتماع جریان می‌یابد. به عبارت دیگر، دین فردی یک دین رمانتیک و تخیلی است! بیان مطلب این است که ما گاهی اوقات می‌گوییم که اسلام یا فردی است و یا اجتماعی است، بعد می‌گوییم که اسلام دارای احکام فردی و احکام اجتماعی است، سپس می‌گوییم که چند درصد از احکام اسلام، اجتماعی هستند؟ اگر کسی چشم خود را باز کند، خواهد دید که دخالت اجتماع در بیش از نود درصد از احکام اسلام جریان دارد. پس دخالت عنصر اجتماع را باید بسیار غلیظ ببینیم.

حضرت فرمود: «إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ الْوَقْتُ»؛ یعنی: وقتی خورشید غائب شود وقت داخل می‌شود.

از این روایت فهمیده می‌شود که شعار عامه بوده است که به مجرد استتار قرص، نماز می‌خواندند؛ لذا هر کسی را می‌دیدند که این‌گونه رفتار می‌کند می‌گفتند از عامه است! مثلاً اگر کسی نماز عصر را در وقت فضیلت بخواند اگر او را نشناسید فکر می‌کنید که از اهل تسنن است. حال اینکه آیا مستحب است وقت فضیلتی که شعار اهل سنت شده است را مراعات کنیم یا نه، در جای خود باید بحث شود، چون این کار امام شاید از روی تقیه نبود، زیرا در پیابان بوده و «أصالة الجَدِّ»<sup>۵</sup> مُحَكَّم است. البته برخی حمل بر تقیه می‌کنند و اما اینکه فهمیده می‌شود شعار شیعه هم این بوده که تأخیر می‌انداخته‌اند، شاید از باب احتیاط مستحب یا از باب افضل بودن انتظار تا ذهاب حمره مشرقیه بوده است و دلیل

قضاوت هم، مرتبط است و حتی به این‌ها هم، محدود نمی‌شود، اکثر روایات ما درباره عبادات و مخصوصاً نماز است؛ مثلاً در فقه شیعه، دو قول جدی درباره وقت نماز مغرب و عشاء داریم: یکی زوال حمره و دیگری صرف استتار قرص است. در بین مراجع فعلی هم، هر کدام از این دو قول، قائلانی دارد. در این مسئله، روایتی عجیب نقل شده است که اَبان بن اَرَقَم و دوستانش می‌گویند: از مگه گذشتیم و به وادی اَخْضَر رسیدیم و دیدیم شخصی نماز مغرب می‌خواند در حالی که شعاع شمس در افق بود هرچند خورشید غائب شده بود. ما دعا می‌کردیم که خدا او را هدایت کند و می‌گفتیم که حتماً این مرد، جوانی از اهالی مدینه است که ولایت اهل بیت را ندارد و تابع عامه است. وقتی که به او رسیدیم، دیدیم که امام صادق علیه اسلام است و فوراً به ایشان اقتدا کردیم و یک رکعت از ما فوت شد. وقتی نماز را تمام کردیم گفتیم: فدایت شویم! آیا در این زمان نماز می‌خوانید؟

رئال و واقع بینانه بنگرد، دخالت عنصر زمان و مکان از همان زمان صدور روایات بوده است.

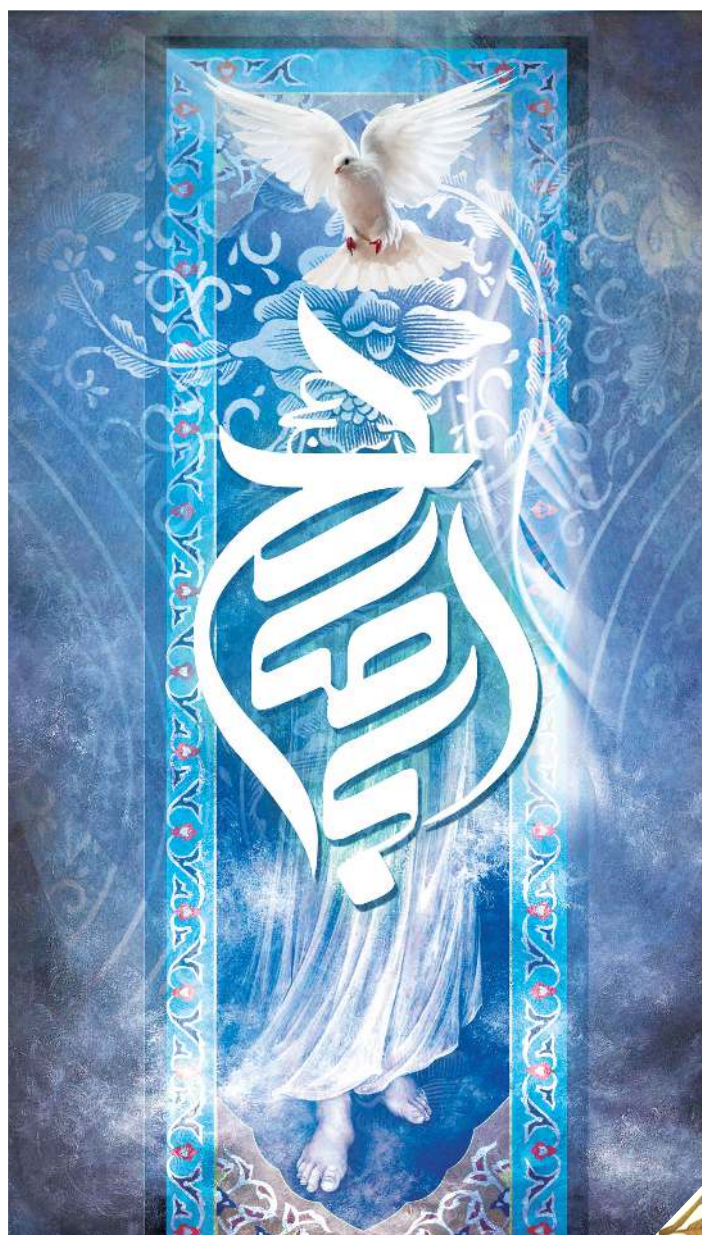
بنابراین ما در همان زمان صدور روایات و منابع فقهی، هم عنصر زمان، هم عنصر مکان و هم عنصر اجتماعی داشتیم؛ لذا بدون نگاه به اجتماع، فقه به وجود نمی‌آمد. برای این اساس، مرحوم آیت‌الله بروجردی می‌فرمودند که فقیه وقتی می‌خواهد وارد هر کتابی از کتب فقهی شود، باید اول نظام اهل سنت را یاد بگیرد که مثلاً آن‌ها در طهارت چه می‌گویند؟ در نماز جماعت چه می‌گویند؟ در نماز مسافر چه می‌گویند؟ در نماز میت و تشییع و تکفین چه می‌گویند؟ چون مردم آن‌ها را می‌دیدند و از حضرات معصومین سؤال می‌کردند و حضرات هم حکم آن را می‌فرمودند.

پس نکته اول این است که نمی‌شود دین را از مفهومی به نام اجتماع جدا کرد و نکته دوم این است که اجتماع را حاکمیت و قدرت تشکیل می‌دهد و لذا اسلام را نمی‌شود از بُعد حاکمیتی جدا کرد و اسلام سیاسی نیز همان اسلام واقعی است، اسلام اجتماعی هم همان اسلام واقعی است؛ یعنی اسلامی که روی زمین است نه روی هوا، با اجتماع عجین شده است.

### بخش سوم:

#### نظریه احکام سلطانیه

«امام خمینی قدس سزه یک نظریه ابداعی دارد که این را در رساله «بدائع الدرر فی قاعده نفی الضرر»<sup>۶</sup> تبیین کرده‌اند که مثل همان نظریه را، علامه طباطبایی با یک زبان و سبک بیان دیگری دارد که مؤلفه‌های تشکیل دهنده این دو نظریه، یکسان هستند. مرحوم علامه این نظریه را در جلد چهارم المیزان<sup>۷</sup> ذیل آیه اَصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ



که ماهیت این اجتماع جدید، غیر از اجتماع قبلی است؛ مثلاً در دویست سال قبل یک جور لباس می‌پوشیدیم، یک جور حرف می‌زدیم و زیست ما هم به گونه‌ای بود که الان بعد از دویست سال تغییر پیدا کرده است. پس اجتماع عوض می‌شود. پس اینکه امام خمینی قدس سزه درباره دخالت عنصر زمان و مکان صحبت می‌کرد، از خودش نمی‌گفت! اگر کسی به صورت

یکی دیگر از ثمرات مقدمه‌ای که بیان کردیم، دخالت عنصر زمانی و مکانی است؛ یعنی در زمان صدور روایات، صحنه اجتماع این بوده است. تأکید ما بر این مسئله، بدین خاطر است که امروزه همه جامعه‌شناسان می‌گویند که اجتماع، یک موجود لغزان است و حتی برای آن، زمان تعیین می‌کنند که وقتی فلان زمان رسید اجتماع عوض شده و پوست اندازی می‌کند و می‌گویند



تُفْلِحُونَ<sup>۸</sup> تبیین کردند. مرحوم علامه از راه فرق ریشه لغوی «اوامر» با «امور» وارد این نظریه می‌شود.

ابداعی بودن این نظریه بدین خاطر است که در رابطه با احکام شرعی، یک تقسیم‌بندی کلی داریم که همه فقها پذیرفته‌اند و آن تقسیم به حکم اولیه و حکم ثانویه است و بعضی از فقها معتقدند که حکومت‌ها فقط در محدوده این احکام می‌توانند قوانین وضع کنند و امر و نهی داشته باشند و اگر قانونی یکی از احکام الهی را تعطیل کند یا آن را نقض یا محدود نماید و یا آن را توسعه دهد، آن قانون خلاف شرع است. امام راحل معتقدند که علاوه بر حکم شرعی (چه احکام اولیه و چه احکام ثانویه)، یک حکم حکومتی نیز داریم که از آن تعبیر به «احکام سلطانی» می‌شده است که به مقتضای نیاز و موقعیت زمانی و مکانی به صلاحدید حاکم اسلامی بیان می‌شود و ممکن است حکم شرعی در اثر آن حکم حکومتی توسعه پیدا کند و یا محدود شود.<sup>۹</sup>

مرحوم امام می‌فرماید که رسول الله صلی الله علیه و آله سه منصب داشت که ائمه علیهم السلام هم بعداً عطف به آن حضرت می‌شوند و در عصر غیبت هم فقیه جامع شرایط عطف به ائمه علیهم السلام می‌شوند.

یکی از آن مناصب، مبلغیت احکام و «تبلیغ الأحکام عن الله تعالی» است که در اینجا زبان رسول الله، زبان خداست.

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند \* آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم<sup>۱۰</sup>

پیامبر اسلام مبلغ است که فرمود: وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ۖ وَ نَزَّلْنَا نَزْلًا مِّن سَمَوَاتٍ مَّوَدَّعًا ۚ وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا

الْبَلَاغُ الْمُبِينُ،<sup>۱۱</sup> ثمره این نظریه آن است که شارع اصلی خدای متعال است، پیامبر هم فقط رسول و پیام‌بر است. پس در اینجا پیامبر، امر و نهی نمی‌کند، خداوند تبارک و تعالی است که امر و نهی می‌کند و این حق را برای هیچ کس در عالم قائل نیست که احکام مصلح و مفسد مربوط به استکمال بشر را بگوید، بلکه فقط خودش می‌گوید و شارعیت منحصر به دستور الهی است که به آن «نظریه باید مقدس» می‌گوییم و در بحث‌های کلام جدید مطرح است. رسول الله این رسالت را به وصی خود، حضرت امیر علیه السلام واگذار می‌کند و ایشان هم به امام مجتبی و ایشان هم به امام حسین و همین‌طور جلو می‌آید. این مقام، مقام تبلیغ احکام است و همه این حضرات، احکام الهی را که وصف الهی دارند، می‌گویند.

مقام دوم، مقام قضاوت است. وظیفه قاضی این است که اولاً کاری با کلیات نداشته باشد، برخلاف مقام اول که احکام الهی کلی است و لا یختص بزمان و لا مکان و لا شخص و همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها در تکلیف، مشترک هستند، چون پیامبر ما خاتم الانبیاء است و آخرین دین را برای «إلی یوم القیامه» آورده است و لذا احکام، کلی و ابدی هستند. اما قاضی کاری به احکام کلی ندارد، بلکه به تطبیق موارد خارجی می‌پردازد؛ یعنی دو نفر که به قاضی مراجعه می‌کنند، نزاع آن‌ها در این است که یکی می‌گوید این شیء خارجی مال من است و دیگری می‌گوید که مال من است! قاضی هم باید نظر بدهد. پس قاضی با جزئیات کار دارد، نه با کلیات. کار قاضی تطبیق است نه تشریح. کار قاضی

تبلیغ تشریحات الهی نیست. پس مقام دوم یک مقام اجتماعی بوده و روی زمین است و مربوط به انسان‌هاست. نکته مهم این است که وقتی قاضی حکم می‌کند که «هذا مالک لا مال هذا الشخص»، این حکم قطعاً واجب‌الاتباع است، چون اگر واجب‌الاتباع نباشد، خصومات در جامعه زیاد شده و قانون جنگل بر آن حاکم می‌شود و هرچ و مرج خواهد شد. پس قطعاً احکام قاضی الزام‌آور است و در نتیجه، وجوب دارد؛ لکن این وجوبش وجوب الهی نیست، یعنی از جنس مقام اول نیست. به عبارت دیگر، این حکم الزام‌آور است و وجوب دارد؛ اما حکمی است که از قاضی صادر شده، نه اینکه از «الله تعالی» صادر شده باشد.

به عنوان نمونه، در رساله‌ها آمده است که مثلاً در شک بین سه و چهار، بنا را بر اکثر بگذارید و یک رکعت نماز احتیاط بخوانید! آیا این حکم شخص است یا حکم الله؟ ما می‌گوییم که این حکم الله است. مرجع می‌گوید که وظیفه من اکتشاف احکام الله از میان ادله است و به این نتیجه رسیدم که «هذا هو حکم الله، لا حکمی»؛ یعنی من نمی‌گویم، بلکه این حکم خدای متعال است. بر این اساس، در ادله اجتهاد و تقلید می‌گوییم که ید مجتهد، نایب مناب ید مقلد است؛ یعنی مقلد باید خودش حکم را از ادله کشف می‌کرد و چون این کار برای همه امکان ندارد، مجتهد به جای آن‌ها این کار را می‌کند.

نتیجه این شد که پس مقام اول که مقام تبلیغ است، برای رسول بود، بعد برای امام معصوم است، بعد برای انسان غیر معصوم است، ولی چه کسی این مقام را به انسان غیر معصوم

داده است؟ خود معصوم فرمود: «مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالِفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقْلِدُوهُ»<sup>۱۳</sup> یا «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا»<sup>۱۴</sup> که همان ادله تقلید هستند و همه شما اطلاع دارید. پس این مقام حتی در مرحله سوم، بعد از رسول و امام، به انسان غیر معصوم هم می‌رسد و همه این‌ها هم یک شاخص دارند و آن «حکم الله» است و حکم خدا را ابلاغ می‌کنند؛ لکن در انسان کامل (چه نبی و چه امام) به علم لدنی از عالم غیب می‌جوشد و در انسان معمولی، با تلاش و کوشش، فحش، استفراغ الوُسع، علم حصولی و فعالیت به دست می‌آید.

براساس همین «حکم الله» است که می‌گوییم فتوای مجتهد کلی بوده و او در موارد جزئی دخالت نمی‌کند و کاری به شخص ندارد، کما اینکه خدای متعال هم در مقام تشریح، کاری به شخص ندارد؛ اما حکم قاضی جزئی است و در واقعه خارجی می‌باشد. در عین حال، احکام قاضی الزام‌آور است؛ لکن الزامش «منه» است نه «من الله»!

نتیجه این شد آنچه که امام خمینی فرمود، چیز جدیدی نبود، بلکه از قدیم در فقه ما موجود بوده است؛ منتها ایشان فقه قدیم را به صورت دقیق می‌کاود. احکام دیگری در اسلام وجود دارد که مربوط به مقام حاکم است و به تعبیر امام راحل برای «سائس البلاد و رئیس العباد» است. ایشان برخلاف کسانی که رسالت انبیا را تبلیغ دین و اخلاق دانستند، به صراحت جایگاه تبلیغ را غیر از جایگاه ریاست و حکومت می‌دانند و می‌فرمایند: «مقام السلطنة و الرئاسة و السياسة، لآنه

سلطان من قبل الله تعالی، و الأمة رعیتة، و هو سائس البلاد و رئیس العباد، و هذا المقام غیر مقام الرسالة و التبلیغ»<sup>۱۵</sup>.

با این بیان می‌توان گفت که مقام دوم (قضاوت) هم یکی از بخش‌ها و شؤون مقام سلطان است و در حقیقت دست برتر در حوزه اجتماعی، مقام حاکم است که در بخش‌های مختلف حوزه اجتماعی حضور دارد؛ مثلاً در بخش خصومات و رفع تنازع، مقام قضاوت را داریم که یکی از زیرمجموعه‌های مقام حاکم است و خود حاکم در مطلق انضباطات و تنظیمات اجتماعی دخالت می‌کند. اما این حکم از طرف چه کسی می‌آید؟ باز هم از طرف شخص است که ربطی به تبلیغ احکام الله ندارد؛ یعنی مثل قضاوت است نه تبلیغ. امام خمینی به این حکم، «حکم سلطانی» می‌گوید؛ یعنی همه کسانی که قضاوت را این‌گونه تحلیل کردند، در واقع حکم سلطانی را تحلیل می‌کردند، اما حکم سلطانی‌ای که ناخودآگاه آن را فقط در بخش فصل خصومات و تنازعات می‌دیدند، در حالی که مطلب بسی گسترده‌تر است.

پس مناصب سه‌گانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، تبلیغ، قضاوت و حاکمیت است که این حاکمیت مثل قضاوت، احکام را بر موارد خارجی تطبیق می‌کند؛ مثلاً می‌گوید که اقتضای نظم بر این است که مسجد را تخریب کنید و جاده بسازید! این «حکم الله» نیست، بلکه تطبیق بر مورد است. در قضاوت، رفع تنازع است، ولی در اینجا اعم از رفع تنازع است؛ اما خود قضاوت برای ایجاد انضباط اجتماعی آمده است، حاکمیت هم برای همین هدف است تا سامانه اجتماع به هم نریزد!

بنابراین، اجتماع فقط در حد رفع تنازع و قضاوت نیست، زیرا قضاوت به قول امروزی‌ها کار پسینی است؛ یعنی اجتماع و قوانین انضباطی شکل می‌گیرد، بعد از تشکیل آن اگر کسی از قوانین تخطی کرد، نزاع و درگیری ایجاد می‌شود، آن‌گاه پای قاضی به میان می‌آید. پس معنا ندارد که خدای متعال به مقام قضاوت اهتمام داشته باشد، اما به مقام اصل انضباط اجتماعی اهتمام نداشته باشد! ما تا انضباط را در جامعه حکمفرما نکنیم، نوبت به تعدی از قانون و نزاع نمی‌رسد و معقول نیست که یک نظام اجتماعی، برای پسینی‌ها قاعده درست کند، ولی برای پیشینی‌ها قاعده‌ای در نظر نگیرد!

کلام امام و مرحوم علامه طباطبایی این است که علت تکرار «اطیعوا» در آیه: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ)<sup>۱۶</sup> این است که اطیعوا الله احکام تبلیغی است؛ یعنی وقتی فرمود که خدا را اطاعت کنید، حرف خدا به وسیله نبی و امام و مرجع تقلید به دست ما می‌رسد، پس همه این‌ها زیرمجموعه اطیعوا الله هستند. به عبارت دیگر، اول، الله است. بعد با ادله متمم، الله به رسول می‌دهد. رسول به امام می‌دهد و امام هم فرمود از فقیه بگیرید! اما علت تکرار اطاعت در وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ این است که ظاهرش می‌فرماید از رسول اطاعت کنید، نفرمود از خدا اطاعت کنید، معلوم می‌شود که رسول هم حکمی دارد که الزامی است و اولی الامر هم دستوراتی دارند که باید اطاعت شود. مرحوم امام و علامه طباطبایی می‌فرمایند که «اطیعوا» ی دوم برای احکامی است که از انسان سر می‌زند که یا قاضی باید در فصل خصومت به آن دستور



بدهد یا حاکم باید برای ادارهٔ جامعه به آن دستور دهد و هیچ نسبتی با خدای متعال ندارد.

امام خمینی نسبت به «اطیعوا» ی دوم می‌فرماید که جنس آن از افراد و جزئیات است و در کتاب «اجتهاد و تقلید» می‌فرماید که «هیچ انسانی بر هیچ انسانی سلطنت ندارد!» پس چه کسی گفته است که رسول الله بر ما ولایت دارد؟ چه کسی گفته است که امام می‌تواند در امور زندگی ما دخالت کند؟ چه کسی گفته است که قاضی حق دخالت دارد؟ شما احکام استکمال را فرمودید، من خواستم عمل می‌کنم، نخواستم عمل نمی‌کنم، چون هیچ انسانی بر من سلطنت ندارد! توضیح این مطلب را امام راحل در «کتاب البیع» می‌فرماید که این منصب دستور دادن که بگوید «افعل» یا «لا تفعل»، چه برای قاضی و چه برای حاکم باشد، خدای متعال باید آن را جعل کند و الا هیچ انسانی بر انسان دیگر سلطه ندارد.

ایشان می‌فرماید اصطلاحی که ما دربارهٔ «ولایت» به کار می‌بریم، اصطلاح قرآنی آن «خلافت» است که به خلافت تکوینی و خلافت اعتباری تشریحی تقسیم می‌شود. خلافت تکوینی‌ای که در قرآن آمده، همان مقامات انبیاء است و خلافت تشریحی، منصب اعتباری و جعل است و اینکه بگوییم چون پیامبر اشرف مخلوقات است پس بر ما ولایت دارد، این خلط بین حقیقت و اعتبار است. نبی الهی کمالاتی دارد که از همه ما برتر است، اما ربطی ندارد که بر ما سلطنت داشته باشد. چه بسا انبیایی مثل حضرت خضر و حضرت عیسی دارای این مقامات ظاهری حکومت نبودند! در مقابل، قرآن کریم این منصب را

«مالک الکُل» است. اما آنچه که مهم به نظر می‌رسد این است که او این مسند را برای رسول نیز جعل کرده است، سپس برای امام قرار داده است، ولی آیا برای غیر امام هم جعل می‌شود یا خیر؟

### بخش چهارم: ولایت فقیه

♦ در بخش چهارم موضوع امتداد امامت خواهیم گفت که ولایت تشریحی به وسیلهٔ آیات قرآن برای رسول جعل شد و به وسیلهٔ آیات قرآن و تصریح رسول برای امام معصوم جعل شد؛ اما آیا برای غیر معصوم هم جعل می‌شود یا خیر؟ این همان ورودی بحث «ولایت فقیه» می‌باشد!

پس اصل اجتماعی بودن اسلام را مسلم گرفتیم و هندسهٔ فکری امتداد امامت را جلو بردیم تا اینکه به بحث «ولایت فقیه» رسیدیم. در این بحث، ادله‌ای وجود دارد که باید بررسی شود آیا این ادله بر ولایت فقیه

برای بعضی از انبیاء، مثل حضرت داود قائل است و می‌فرماید: یا داوُد اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ،<sup>۱۷</sup> این خلافتی که خدای متعال برای حضرت داود قائل است، با خلافتی که در آیهٔ اِتَى جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً<sup>۱۸</sup> آمده، فرق دارد، چون این خلافت تکوینی است و خلافت حضرت داود منشأ حکم بوده و اعتباری و عقلایی و اجتماعی است.

وقتی تفکیک قرآن کریم دربارهٔ خلافت را متوجه شدیم، درمی‌یابیم که صرف داشتن مقامات معنوی، دلیل سلطنت نمی‌شود، بلکه این مقام اعتباری بوده و تابع قوانین اعتبار است و قوانین اعتبار آن است که «من له الاعتبار» اعتبار کند و او خداوند متعال است، چون سلطه مخصوص اوست و مالک همهٔ عالم است. خدای متعال بر همهٔ عالم ولایت تشریحی دارد، چون

دلالتی دارند یا نه! امام خمینی می‌فرماید که ولایت در حدّ قضاوت، اجماعی فقه است که غیر معصوم هم این را دارد؛ کما اینکه امتداد مرجعیت در فتوا را هم که تبلیغ است همه قبول دارند. اما سؤال این است که آیا در غیر قضاوت هم این مقام را داریم یا خیر؟ ادله زیادی در اینجا وجود دارد که دلیل اولی مرحوم امام «بدهت» است؛ یعنی کسی که این مراحل را فهمیده باشد، بدیهی است.

### بخش پنجم: ادله ولایت فقیه

♦ در بحث ادله ولایت فقیه معمولاً از امام دو دلیل اقامه می‌کنند: دلیل عقلی و نقلی. دلیل عقلی ایشان همان بدهت است و دلیل نقلی هم روایات هستند که ایشان یکی یکی به آن‌ها اشاره می‌کند؛ مانند مشهوره ابی خدیجه<sup>۱۹</sup> و مقبوله عمر بن حنظله<sup>۲۰</sup> و امثال این‌ها.<sup>۲۱</sup> اما به نظر می‌رسد که مرحوم امام، دلیل سومی هم اقامه کرده است که از جنس ملازمات غیر مستقله است. دلیل اول از جنس ملازمات مستقله عقلیه است و دلیل دوم مثل غیر مستقلات می‌باشد که در مباحث اصول فقه وجود دارد. این دلیل سوم، زائیده مدلی است که در سال‌های قبل از مرحوم امام، توسط مرحوم آخوند به وجود آمد، این دلیل در خوانش اولیه، مثل دلیل اول است و عقلی خوانده می‌شود، ولی مرحوم امام آن را عقلی محسوب نمی‌کند. هرچند این دلیل را در «کتاب البیع» به عنوان دلیل عقلی ذکر کرده، اما در کتاب «اجتهاد و تقلید» از دلیل عقلی جدا کرده است. ایشان در بحث اجتهاد و تقلید می‌فرماید که در مقام اول (یعنی تبلیغ)، حکم از جانب خداوند متعال می‌آید، پس باید چشمان خود

را در فقه باز کنیم و ببینیم که حجم احکامی که اجتماعی متولد شده‌اند چقدر است؟ همان‌گونه که مستحضر هستید در بحث غیر مستقلات عقلیه در اصول گذشت که در مثل مقدمه واجب، اول باید خدای متعال اَقِیْمُوا الصَّلَاةَ<sup>۲۲</sup> را بفرماید تا ما وجوب مقدمه‌اش را کشف کنیم. در اینجا نیز خدای متعال، احکام را جعل کرده و به تعبیر مرحوم امام: اگر چشمان خود را باز کنیم، احکام اجتماعی را حتی در عبادی‌ترین عبادات و فردی‌ترین فردیات به صورت فراوان مشاهده می‌کنیم و می‌توان گفت که بالای نود درصد از احکام، احکام اجتماعی است. آن‌گاه ایشان در اینجا به دلالت اقتضاء، ملازمه‌ای را ایجاد می‌کند که چنانچه در وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا<sup>۲۳</sup> نمی‌شود از قریه سؤال کرد و لذا به ملازمه عقلی، واژه «اهل» را در تقدیر می‌گیرند، در اینجا هم که این همه احکام را خدای متعال فرموده است، امکان ندارد که کاری به مسند زعامت اجتماعی نداشته باشد! یقیناً خداوند سبحان در صحنه اجتماع، کارگردانی را نصب می‌کند و این را می‌توان از بدیهیات فقه و کثرت وقوع احکام اجتماعی نتیجه گرفت.

### پی نوشت:

۱. کتاب «انسان ۲۵۰ ساله»، جمع‌آوری بیانات رهبری و سخنرانی‌های ایشان در سال‌های مختلف است. عنوان کتاب، اشاره به بازه زمانی سال دهم هجرت تا آغاز غیبت صغری دارد. در این بازه ۲۵۰ ساله، هر کدام از معصومین با شرایط سیاسی و اجتماعی متفاوتی روبرو شده و متناسب با آن اقدام کرده‌اند. این کتاب با موشکافی رفتارهای سیاسی ائمه علیهم السلام تلاش می‌کند نشان دهد که شیوه‌های رفتاری مختلف امامان در راستای رسیدن به یک هدف اصلی و آن هم برقراری حکومت علوی بوده است.

۲. در کتاب مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، به تعریف جهان بینی، انواع جهان بینی‌ها (علمی، فلسفی و مذهبی) پرداخته شده و جهان بینی توحیدی به طور عام و جهان بینی اسلامی به طور خاص، واجد تمام ویژگی‌های یک جهان بینی خوب دانسته شده است.  
 ۳. همسان بودن دو دلیل متعارض را تعادل و مرجح داشتن یکی نسبت به دیگری را ترجیح می‌گویند.  
 ۴. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۸۰.  
 ۵. لفظی که مستعمل در معنای حقیقی و به داعی تفهیم معنای حقیقی می‌باشد، گاهی به جهت جدی و مطابق با واقع است و گاهی به جهت استهزاء و... است. اصالة الجّد در این مرحله، حکم به جدی بودن کلام می‌کند.  
 ۶. بدایع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، ص ۱۰۵.  
 ۷. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۱۸.  
 ۸. سوره آل عمران، آیه ۲۰۰.  
 ۹. این فتوا در ضمن صدور نامه حضرت امام در پاسخ آیت الله صافی (دبیر شورای نگهبان) در مورخ ۲۶ آذر ۱۳۶۶ آمده است.  
 ۱۰. غزلیات حافظ، شماره ۳۸.  
 ۱۱. سوره آل عمران، آیه ۱۴۴.  
 ۱۲. سوره نور، آیه ۵۴.  
 ۱۳. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، ص ۳۰۰.  
 ۱۴. کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۸۴.  
 ۱۵. بدایع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، ص ۱۰۵.  
 ۱۶. سوره نساء، آیه ۵۹.  
 ۱۷. سوره ص، آیه ۲۶.  
 ۱۸. سوره بقره، آیه ۳۰.  
 ۱۹. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۰، «کتاب القضاء»، «ابواب صفات القاضی»، باب ۱۱، ح ۶.  
 ۲۰. الکافی (ط الإسلامیة)، ج ۱، ص ۶۷، «کتاب فضل العلم»، «باب اختلاف الحدیث»، ح ۱۰.  
 ۲۱. ولایت فقیه (تقریر بیانات امام خمینی)، ص ۹۴.  
 ۲۲. سوره بقره، آیه ۴۳.  
 ۲۳. سوره یوسف، آیه ۸۲.



# نشست های علمی





سخنرانی حجت الاسلام و المسلمین حامد کاشانی

## نشست علمی با عنوان «پژوهش در موضوع ولایت امیرالمؤمنین سلام الله علیه»

﴿﴿﴾ أَوْضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي أَلْهِمْنِي الْتَقْوَى، وَالْهَمْنِي التَّقْوَى

می شود این، یک نسخه اول و یک نسخه دوم دارد و نسخه سوم هم در حال نگارش است، ولی وقتی بگویند مثلاً دائرة المعارف اسلام دوم، معلوم است که مراد کدام است؛ ولی مرحوم مجلسی رحمته الله علیه دهها کتاب دارند، مجلسی، همان، یعنی چی؟! بحار الانوار هم به همین صورت است. خب مثلاً حق الیقین و دیگر موارد هم به همین صورت است. این کپی برداری از دانشگاه بدون توجه به این که آن ها در ساختار چرا اینطور ارجاع دادند، اصلا کار عالمانه ای نیست.

اما مسئله بعدی؛ بررسی نسبت ما و امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که ابعاد مختلفی دارد و می تواند طلاب را

می خواهیم بشویم که خودشان در جای خودشان به مراتب ناکارآمد هستند نمونه بارز آن، این فشاری است که به طلبه یا دانشجو آورده می شود که در ارجاع مطلب بگویند (مجلسی، همان، ۱۳۸۵) این گونه موارد اصلاً به خواننده چیزی اضافه نمی کند، الا این که او برود حتماً آخر کتاب را جست و جو کند و ببیند این «مجلسی، همان»، یعنی کدام؟ در حالی که در فلسفه غرب وقتی می گفتند (هگل، همان، ۱۹۱۸) می دانستند که هگل سه تا ویرایش دارد که این نظر در ویرایش دوم وجود دارد و در ویرایش قبلی چنین نظری نیست. یا دائرة المعارف اسلام که در لاییدن هلند چاپ

♦ حوزه علمیه مروی حوزه ای پرسابقه است و بیشتر وجهه کار علمی آن در قدیم، فقه و اصول و فلسفه و عرفان بوده است. پیشنهاد حقیر این است که ابعاد مختلفی در خصوص شخصیت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه مطرح است که می شود روی این ابعاد کار کرد؛ دهها پایان نامه (پایان نامه را عرض کردم به خاطر جذابیتش) یا کار پژوهشی در این زمینه روی زمین مانده است. بنده نقد دارم به این که حوزه با یک شعف زائد الوصفی خود را شبیه دانشگاه می خواهد بکند ولی دانشگاه های ما که شبیه دانشگاه های برتر علوم انسانی دنیا نیستند ما شبیه کسانی

مملو از نشاط کند. ما و امیرالمؤمنین علیه السلام یک بخش امامت و ولایت داریم، حداقل، به عنوان اصل مذهب که به شدت هم مورد تهاجم واقع می‌شود.

بر خلاف تصور، چند روز گذشته یکی از مبلغان مشهور کشورهای غربی در کانادا، استرالیا، آمریکا، لندن، هلند، انگلیس، به دفتر ما در حوزه تشریف آورده بودند و گزارشی می‌دادند حول محور این که چه اتفاقاتی در غرب می‌افتد. ایشان گفتند که الان جریان روشنفکری که شاگردان مثلاً سروش هستند، حوزه‌ای در فلان کشور تاسیس کرده‌اند، اسم نمی‌خواهم ببرم، این‌ها در دهه اول محرم، در مناقب خلفا مطلب گفتند!

من می‌خواهم به شما عرض کنم که حتی در مراکز روشنفکری اگر کسی کار کرده باشد، این مطلب را می‌داند که در این مراکز یک پیوند سنگین معرفتی با جریان‌های در حال ستیز با مکتب اهل بیت وجود دارد. و یک طلبه حداقل باید، هم برای خودش مسائل را بداند هم برای دیگران تبیین کند. خب چگونه تبیین کند؟

مثلاً فرض کنید بحث آیات الولاية، از ابعاد مختلف ادبی، اصولی، تفسیری و فقه الحدیثی برخوردار است و جای کار دارد؛ مسائلی در این زمینه مطرح است که هنوز حل نشده است. الان من نمی‌خواهم خلاها را ذکر کنم ولی فرض بفرمایید یک بخش، ولایت امیرالمؤمنین است، یک کتابی که راجع به آیات ولایت امیرالمؤمنین، جامع و متقن باشد و یک طلبه متوسط بتواند متقن بررسی کند ببینید آیا چنین کتابی وجود دارد یا نه؟ اگر هستند الحمدلله به ما نیز معرفی کنید.

داریم که یک نفری یک آیه را خوب نوشته است اگر نیست پس این خودش ده‌ها کار پژوهشی است برای کسی که به مباحث

تفسیری علاقمند است البته به عنوان مثال راجع به ولایت امیرالمؤمنین و دفاع از مکتب اهل بیت مسائل متعدد دیگری هم مطرح است مثلاً فرض بفرمایید من یک موقع عرض کردم یک فردی در عربستان سعودی کتابی نوشته است به اسم کتب حذر عنها العلماء: کتاب‌هایی که علما پیشنهاد نخوانند اینها را داده‌اند و با یک بررسی می‌بینید کتاب‌هایی از گذشتگان ما وجود دارد که می‌گویند نخوانید از معاصرین خیلی‌ها را نگفته‌اند که نخوانید چون بهتر است خوانده شود چون بد دفاع شده است در مقابل آنها همان گونه که از بیست و دو بهمن تازه عبور کردیم و مرحوم امام ره فرمودند آن آخوند زاده باسواد متأسفانه کتاب اسرار هزار ساله نوشت، بعضی از علما متقابلاً کتاب نوشته‌اند و این نوشتن و دفاع بد باعث شد که کتاب اصل که در رد مکتب اهل بیت بود بیشتر از قبل ترویج شود تا اینکه مرحوم امام رحمه الله کشف اسرار نوشتند اگر ملاحظه بفرمایید پیوند عمیقی بین بی‌دین‌ها و سکولارها لیبرال‌ها و جریان تندروی سنتی سلفی مدعی سلفی‌گری است که حرفشان یکی است مثل بحث توسل و استغاثه و امثال اینها و این مسئله را ساده نگیرید در همین ایام کرونا یک بزرگواری در یک استانی که نماینده ولی فقیه بود نامه نوشت به صدا و سیما که دعای الهی عظم البلاء بدعت است بالاخره بدعت است یا نیست؟ اگر بدعت است یعنی در تلویزیون جمهوری اسلامی هر روز در ساعتی معین همه شبکه‌های صدا و سیما آن را پخش می‌کند، خب این همه مراجع تقلید و ولی فقیه، این همه آدم و این همه طلبه آیا می‌شود بدعتی در این سطح در توحید رخ بدهد و کسی ملتفت

نباشد؟ یا ملاک بدعت چیست؟ این‌ها اگر بررسی بشود و روشن شود می‌فهمیم که ما در موضوع امامت و ولایت امیرالمؤمنین چون در حوزه علمیه درس خاص دقیق و متقنی در دوره سطح نداریم، به راحتی ممکن است طلبه باسواد ما را با چند سوال جابه‌جا کنند بلکه گاهی یک بزرگی با محاسن سفید حرف‌هایی را که دیگران زده‌اند مثل ناصرغفاری را ناخواسته به او بدهند و او تکرار کند و بعد بشود یک مسئله، من الان درصدد پاسخ تفصیل نیستم این یک عرصه مهم است یعنی عرصه امامت و ولایت، بحث‌های تطبیقی آن به قدری کار شده تطبیق یعنی که ما چه پاسخی به سایر مذاهب داریم اما در عرصه تبیین آن، فقر مطلق وجود دارد مثلاً فرض بفرمایید در جهان غیر از مسلمان و پیرو مکتب اهل بیت نداشتیم همانطور که در فقه این کار را می‌کنیم بخواهیم راجع به امامت امیرالمؤمنین کار کنیم یا عقایدمان چه کتابی را پیشنهاد می‌دهید که متقن باشد و اجتهادی باشد و مناسب مخاطب شیعی نیز باشد آیا می‌توانید پنج کتاب برای من مثال بزنید؟ آیا آن کتاب‌ها اجتهادی هستند؟ امامت تبیینی و اجتهادی همان گونه که ما جواهرالکلام داریم، حداقل داریم با مشرب‌های مختلف؛ مثلاً مستمسک داریم آیا در اعتقادات به ویژه مباحث اعتقادات نقلی مثل امامت امیرالمؤمنین ما کتاب اجتهادی داریم یا نداریم و اگر نداریم آیا می‌توانیم ایجاد کنیم؟ و این یعنی خیلی کار باید بکنیم و اگر داریم چند عدد هستند؟ آیا کافی هستند؟ و اینکه نسبت این عرصه با درس خوندن ما چیست؟ این بخشی از اشارات راجع به امامت حضرت بود، اما راجع به مباحث عرفانی و خلاصه خاتمیت ولایت و وصایت و مباحث انسان

کامل هم یک دایره گسترده‌ای است که آن هم به امیرالمؤمنین مربوط است و فراوان مسئله هم داریم اما بیابیم در عرصه دیگری که امروز باب است و می‌دانید که ما الفاظ را می‌توانیم به بهترین حالت در کمترین زمان نابود کنیم این ایام جهاد تبیین را خراب کنیم و همچنین قبلش تمدن نوین اسلامی یعنی حرف‌های دقیق مهمی که عوض اینکه عمل بشود حضرت آقا راجع به جهاد تبیین صحبت کردند یک نهاد رسمی فردای آن کتاب جهاد تبیین را رونمایی کرد و حالا اسم نمی‌برم و اگر اخبار را ملاحظه فرمایید فردا یا پس فردا آن کتاب رونمایی شده براساس فرمایشات مقام معظم رهبری ما گرفتار گزارش دادن هستیم ما اگر دغدغه‌مان تمدن نوین اسلامی است مقدمه تمدن نوین اسلامی دولت اسلامی مقدمه آن نظام سازی است مقدمه نظام سازی الگوگیری از مبانی است مثلاً حکومت امیرالمؤمنین صلوات علیه و اتفاقاً فقه در اینجا خیلی مهم است چون سوالات فقهی آن خیلی زیاده است که ما مبانی مان برای این که رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام را بتوانیم تبدیل به یک الگوی پایدار فرا زمانی کنیم چیست؟ این از نظر مبنا و کجاها بحث شده است؟ خلاهای آن چیست؟ و بعد در مثال و تطبیق مثلاً فرض بفرمایید آیا امیرالمؤمنین صلوات الله علیه برای تحریک و تشویق و بالا بردن روحیه نظامیان افزایش حقوق را یک راهکار می‌دانسته است یا خیر؟ خرج کردن از بیت المال برای نیروهای نظامی در آنجایی که روحیه شان پایین است یا نیست؟ حقوق مشروع است یا نیست؟ مسئله یک بُعد فقهی دارد بُعد الگوگیری دارد روش حکمرانی دارد ما مثلاً فرض بفرمایید در موضوع توزیع ثروت هر سال بودجه ریزی داریم آن هم بودجه سال ۱۴۰۱ محل

بحث است خب امیرالمؤمنین یک شیوه‌ای داشته‌اند خلفا هم یک شیوه‌هایی داشته‌اند که تفصیل قائل می‌شوند مثلاً به بدرپین این میزان پرداخت کنیم و به احدیین فلان مقدار به همسران پیغمبر فلان مقدار بدهیم این الگوی ما در بودجه ریزی سال ۱۴۰۱ نسبتش با رفتار امیرالمؤمنین در تقسیم و تسهیم غنائم داشته‌ها بیت‌المال چیست؟ نسبتش با خلفا چیست؟ ما به کدام نزدیک ترهستیم از کدام دورترهستیم؟ ملاک و الگوگیری در چیست؟ فقط در حد نمونه سوال است شما ملاحظه فرمایید دریا دریا مسئله داریم دوباره تمدن نوین اسلامی کلمه‌اش را یدک می‌کشیم درحالی که برای ایجاد آن تمدن شما باید اول نظام سازی کنید و برای نظام سازی اول باید مبانی داشته باشید امیرالمؤمنین برای این که بخواهد جامعه اسلامی را به سمت حق و صلاح و فلاح و رشد ببرند آیا همه احکام الهی را یک جا اجرا می‌کردند یا به نوبه و مصلحت‌اندیشی؛ داشته‌اند؟ داشته‌اند یا نداشته‌اند؟ در چه مواردی مصلحت‌اندیشی کرده‌اند؟ حیطة‌اش چیست؟ معلوم است این مسائل کاملاً فقهی هستند امیرالمؤمنین برای مردم در فرمایشاتشان بود عرض می‌کنم نقش مردم در حکومت امیرالمؤمنین چقدر است؟ به ضرورت امیرالمؤمنین علیه السلام جنگ با معاویه را تعویق می‌اندازند بعد از جنگ با خوارج؟ یا نظر مبارک خود حضرت بوده است؟ اگر به ضرورت بوده است چه اتفاقی باید افتاده باشد که حضرت نظر خودشان را عوض کنند؟ مردم چه میزان باید فشار بیاورند؟ آتش بس امام حسن علیه السلام با معاویه همینطور نقش مردم کجاست؟ نسبت این‌ها با رفتار سیدالشهدا چیست؟ نمی‌خواهم از بحث

امیرالمؤمنین خارج بشوم اما آیا قیام سیدالشهدا علیه السلام مصداق نهی از منکر است یا نیست؟ فقه آیا این مسئله را نهی از منکر می‌داند یا خیر؟ ده‌ها مسئله وجود دارد بله اگر کسی به تمدن نوین اسلامی علاقه دارد به شدت ما از نظر کار خلا داریم و لازمه آن این است که ببینیم حوزه ما حوزه سنتی سابق فقه جواهری ما چه پاسخی دارد که بدهد یعنی بسیاری از این موارد را برسرکلاس‌ها می‌توان برد و سرچایش مطرح کرد. اما راجع به امیرالمؤمنین صلوات الله علیه ابعاد دیگری هم وجود دارد اگر بخواهیم سیره امیرالمؤمنین صلوات الله علیه را آموزش بدهیم کتابی که امروز سیره امیرالمؤمنین را به یک کودک ده ساله یا نوزده ساله آموزش دهد دیده‌اید یا خیر؟ کافی است یا نیست؟ یا کتابی برای دانشجو و یا کتابی برای خارجی که تازه مسلمان شده، یعنی حالا مستبصر شده و شیعه شده آیا کتابی داریم شیوه و روش امیرالمؤمنین را به او بیاموزد یا یک کتاب دویست صفحه‌ای راجع به امیرالمؤمنین که چون موضوع امیرالمؤمنین است من مثالم از امیرالمؤمنین صلوات الله علیه استو همین است که می‌بینیم که ما هر سال هنگام فاطمیه یا غدیرشبهات نخ‌نما در جاهایی مطرح می‌شود و جامعه را درگیر می‌کند نشان از این است که ما به اندازه حداقل هم کار نکرده ایم که اولیات را هنوز بگیریم و در ذهن مردم حل نشده است پس جای کار بسیار است حالا نمی‌خواهم وارد آن مثال‌ها بشوم چون از نظر رسانه‌ای ما را مدیریت می‌کنند اصلاً اگر بخواهیم برای کودکان از امیرالمؤمنین بگوییم راجع به چه چیزی باید بگوییم؟ و اگر بخواهیم از امیرالمؤمنین حرف بزنیم اولویت ما باید چه باشد؟ ۲ نمونه فقط اشاره می‌کنم که هر دو مهم هستند و برای من









**مقالات و یادداشت‌های  
تخصصی**





## بن مایه‌های روش شناسی در المیزان با تکیه بر روش قرآن به قرآن اجتهادی

نویسنده: علی محمد سویزی



### چکیده

روش مندی در تفسیر از جمله مولفه‌هایی است که هر مفسری باید در نگارش تفسیر خود مورد توجه قرار دهد. وجود روش در نگارش تفسیر علاوه بر ایجاد شرایط لازم جهت الگوگیری سایر مفسران، امکان داوری نسبت به تفسیر نگارنده را فراهم می‌کند. با توجه به اینکه علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان روشمند عمل کرده است، در این پژوهش به روش مطالعه کتابخانه‌ای و تحلیلی توصیفی در پی شناخت گونه‌های روش تفسیری ایشان در تفسیر قرآن به قرآن اجتهادی هستیم. از آنجا که فهم روش تفسیری ایشان در کتاب یا منبع مستقلی یافت نشده، ناگزیر باید به بررسی و تحلیل نمونه‌های تفسیری در المیزان پرداخت تا بتوان روش تفسیری ایشان را کشف و ضبط کرد. علامه در تفسیر خود با بهره‌گیری از آیات قرآن، دلالت، معنا و تفسیر واژه یا آیات دیگر را روشن ساخته است. به نظر می‌رسد با تحلیل نمونه‌های تفسیری در المیزان می‌توان بن مایه‌های روش تفسیری وی را شناسایی کرد. با بررسی و تحلیل نمونه‌های تفسیری، بن مایه‌های روش تفسیری وی، همچون توسعه معنایی و تبیین مجمل حاصل می‌شود که با شناخت آن‌ها می‌توان به برخی از مولفه‌های روش شناسی تفسیر المیزان دست یافت. روش‌های دیگری نیز یافت شده که در مقالات بعدی بدان می‌پردازیم. کلید واژها: روش شناسی، بن مایه‌های روشی، روش تفسیری، توسعه معنایی، تبیین مجمل، المیزان.

## مقدمه

◆ زمانیکه مفسر قدم به عرصه تفسیر می‌گذارد، نخستین گام، شناخت معانی الفاظ و جملات قرآنی است. بهترین و مطمئن‌ترین راه برای شناخت معانی واژگان و تعبیر قرآنی، رجوع به فرهنگ و زبان قرآن کریم است. به دیگر سخن مراجعه به آیات دیگر قرآن است که معناشناسی الفاظ و آیات را اتقان می‌بخشد. با مراجعه به آیات دیگر و تفسیر آیه به وسیله آیات دیگر، رهیافت‌های متعددی حاصل می‌شود.

یکی از رهیافت‌های محصله، شناخت بن‌مایه‌های روش تفسیری است؛ می‌توان با بررسی نمونه‌های متعددی که با یک شیوه و با دستورالعملی واحد تفسیر شده‌اند، به روش تفسیری مفسر دست یافت. به عبارت دیگر، با بررسی آیات و عبارات‌های تفسیری و قرار دادن چند نمونه ذیل یک عنوان کلی که به صورت مشابه و با یک ساز و کار خاص تفسیر شده‌اند، روش تفسیری شکل می‌گیرد.

در این پژوهش با بررسی نمونه‌های تفسیری، تلاش شده تا گونه‌های مختلف روش تفسیری علامه طباطبایی در المیزان استخراج شود. از جمله مواردی که این پژوهش را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌سازد، پرداختن به گونه‌های روشی در تفسیر قرآن به قرآن اجتهادی در المیزان است؛ البته پیرامون تفسیر المیزان پژوهش‌های متعددی صورت پذیرفته که برخی به صورت کتاب به رشته تحریر در آمده‌اند. از میان تحقیقات مزبور می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: «روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان» تألیف آقای علی الاوسی، «تفسیر القرآن بالقرآن عند علامه طباطبایی»

تألیف آقای جعفر خضیر؛ که مولفین در کتب مذکور به مباحثی چون زندگی‌نامه، حیات علمی، منابع تفسیر المیزان، جنبه روایی و عقلی المیزان، علوم قرآن و عقائد در المیزان و همچنین پیدایش علم تفسیر و تطور روش‌های آن، شکل‌گیری تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی و مباحثی پیرامون علوم قرآن و آرای علامه درباره عقاید امامیه پرداخته‌اند. همچنین پایان‌نامه‌هایی با موضوع «مبانی و روش علامه طباطبایی در المیزان»، «بررسی تطبیقی روش تفسیر قرآن به قرآن در دو تفسیر المیزان و التفسیرالقرآنی للقرآن» و نیز رساله‌ای با موضوع «طرحی نو در بررسی مبانی و قواعد تفسیری علامه طباطبایی» و... تهیه و تدوین گردیده است؛ که عدم تمرکز آن‌ها بر تفسیر قرآن به قرآن اجتهادی و همچنین پرداختن به گونه‌های تفسیری، موجب گشته نیاز به پژوهش حاضر ضروری جلوه نماید. در جمع‌بندی نهایی باید گفت، در تحقیق پیش رو تلاش شده است تا با کشف ویژگی‌ها و شاخصه‌های روش قرآن به قرآن اجتهادی در المیزان، به وسیله بررسی و تحلیل نمونه‌های تفسیری، بن‌مایه‌های روشی تفسیر مذکور مورد شناسایی و تبیین قرار گیرد.

بدین منظور، ابتدا ضروری است شاخصه‌های روش تفسیر قرآن به قرآن اجتهادی مورد تبیین قرار گرفته و سپس با ذکر برخی از مصادیق آن در تفسیر المیزان، پاسخی مستدل به سؤال اصلی پژوهش ارائه شود.

با بررسی الفاظ و تعبیر متون دینی می‌توان دریافت که در برخی موارد، الفاظ یا عباراتی از سوی شارع مقدس بیان شده که در مفهومی وسیع‌تر از کاربرد لغوی و حتی عرفی خود به کار رفته‌اند و

در معنایی فراتر از معنای کاربردی خود استعمال می‌شوند. این حالت که از آن با عنوان توسعه معنایی یاد شده، عبارت است از گسترش حوزه معنایی واژه، به گونه‌ای که کاربرد آن از گذشته بیشتر شده و یا تعداد معنایی که کلمه به آن اشاره دارد، بیش از سابق شود. (سیدی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۴) توسعه معنایی، نتیجه حذف برخی مؤلفه‌های تمایز بخش واژه است، (مختار عمر، ۱۳۸۵ش، ص ۱۹۶) که با حذف آن‌ها معنای واژه فراتر از معنای لغوی خود خواهد شد. در قرآن کریم نیز معنای برخی از واژگان قرآنی از کاربرد لغوی خود توسعه یافته؛ به طوری که مفسر باید در تفسیر الفاظ و عبارات قرآنی بدان توجه کرده و بر اساس آن به تفسیر قرآن بپردازد؛ زیرا ممکن است مقصود خداوند متعال از برخی واژگان و عبارات، معنایی فراتر از معنای لغوی باشد که در کتب لغت یافت نمی‌شود. مفسر باید با رجوع به خود قرآن و با توجه به عرف قرآن، به تفسیر آن بپردازد. به عنوان نمونه واژه «میزان» که طبق معنای رایج و لغوی آن به معنای ترازو استعمال شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۸۶)، در آیات قرآن کریم در مفهومی موسع بکار رفته و به معنای دین، وسیله سنجش عقیده، فعل، قول و اشیا استعمال شده است. در توضیح پیرامون این مسئله باید گفت خداوند متعال در سوره حدید آیه ۲۵ فرموده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». از آنجا که دین عبارت است از چیزی که عقاید و اعمال اشخاص با آن سنجیده می‌شود و این سنجش مایه قوام زندگی اجتماعی و فردی

انسان است و از طرفی سیاق کلام، متعرض حال مردم از جهت خشوع و قسوت قلب و جدیت و سهل‌انگاری در امر دین است؛ لذا در نظر گرفتن مفهوم «دین» برای واژه «میزان» در آیه مذکور با سیاق آیه سازگارتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۱۷۱). بنابراین علامه حوزه معنای واژه میزان را توسعه داده به طوری که دین را نیز دربرمی‌گیرد.

وی برای اثبات مدعای خویش از آیات قرآن استمداد کرده و قرآن را با قرآن تفسیر کرده است، از همین رو شاهد این مدعا را کاریست این واژه در آیه ۷ سوره الرحمن می‌داند.

وی با استناد به آیه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن، ۷) میزان را به معنای وسیله سنجش عقیده، فعل یا قول بیان می‌کند. به طوری که یکی از مصادیق آن، میزانی است که توسط آن اشیا را وزن می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۹۷) در ادامه باید گفت، درست است که «میزان» در لغت به معنی ترازو و وسیله وزن کردن سنگینی اجسام است، (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۷، ص ۳۸۶) اما مسلماً میزانی که در آیه، بعد از ذکر آفرینش آسمان به آن اشاره شده مفهوم گسترده‌ای دارد که هر گونه وسیله سنجش را شامل می‌شود؛ سنجش حق از باطل، سنجش عدالت از ظلم و ستم، سنجش ارزش‌ها و سنجش حقوق انسان‌ها در مراحل و مسیره‌های مختلف اجتماعی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۳، ص ۱۰۷) در روایات نیز «میزان» را امیرالمومنین علی (ع) دانسته‌اند؛ (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۵، ص ۲۲۹. عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۱۸۸) زیرا اعتقاد به ولایت امیرالمومنین، وسیله

سنجش حق از باطل و صحت دین است. لذا با توجه به اینکه معنای رایج واژه «میزان»، ترازوی کیل و وزن است و علامه طبق آیه ۲۵ سوره حدید آن را به معنای دین، و بر اساس آیه ۷ سوره الرحمن وسیله سنجش هر چیزی دانسته، می‌توان نتیجه گرفت که حوزه معنایی و کاربردی واژه مذکور معنایی وسیع‌تر از معنای لغوی و عرفی خود دارد.

نمونه دیگر، واژه «انداد» در آیه ۱۶۵ سوره بقره است. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند. (بقره، ۱۶۵)

«انداد» جمع «ند» به معنای مثل و نظیر است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۱۰. ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۴۲۰. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۹۶) مراد از آن بت‌هایی است که مشرکین برای خود به عنوان معبود انتخاب کرده و آن‌ها را در حد خدایی دوست دارند. (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۱۱. طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۴۵۴. فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص ۱۷۴) علامه این سخن را نپذیرفته و مقصود از «انداد» را معنایی وسیع‌تر از معنای مذکور دانسته است. وی مراد از «انداد» را الهه مشرکین، اعم از بت، ملائکه و حتی انسان‌ها که به عنوان معبود پرستیده می‌شدند می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۰۵) ایشان با توجه به سیاق آیه، حوزه معنایی واژه را گسترش داده است. دلیل ایشان بر این مطلب ضمیر «هم» در «يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» است.

اگر مقصود از «انداد» فقط بت‌ها باشد، باید از ضمیر «ها» استفاده می‌شد؛ در حالی که ضمیر «هم» نشانگر این مطلب است که مقصود از «انداد» همه معبودان مشرکین اعم از بت‌ها و ملائکه و افراد بشری است که مشرکین قائل به الوهیت همه آن‌ها بوده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۰۵) وی آیات ۱۶۶ سوره بقره، ۶۴ سوره آل عمران و ۳۱ سوره توبه را شاهد توسعه معنایی مذکور دانسته است.

طبق آیه «إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ» (بقره، ۱۶۶) در روز قیامت، کسانی که پیروی شدند از پیروان خود بی‌زاری می‌جویند. لذا مقصود از «الذین» در این آیه فقط بت‌ها نیست، بلکه عمومیت آن همه معبودان غیر از خدا را شامل شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۰۵) همچنین جمله آخر آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران، ۶۴) که بیانگر این مطلب است که اهل کتاب برخی انسان‌ها را در کنار خداوند و شریک او می‌دانند که آیه از آن نهی کرده است. مانند مسیحیان که به سه خدا اعتقاد دارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۷) لذا طبق این آیه نیز برخی انسان‌ها برخی دیگر را به عنوان معبود خود اتخاذ کرده و برای خداوند شریک قائل شده‌اند.

شاهد دیگر آیه «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُحْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ» (توبه، ۳۱) که در آن سخن از پرستیدن احبار (علمای یهود)، رهبانان (عابدان)

نصاری) و همچنین پرستش حضرت عیسی علیه السلام است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۹، ص ۲۴۵) بر اساس این آیه نیز یهودیان و مسیحیان به جای اطاعت از خداوند متعال، احبار و راهبان را اطاعت می‌کنند؛ بدون هیچ قید و شرطی سخنان و فرامین آن‌ها را گوش می‌دهند در حالیکه جز خداوند متعال کسی شایسته این‌گونه تسلیم و اطاعت نیست. همچنین مسیحیان علاوه بر راهبان، حضرت عیسی را به جای خداوند متعال ربّ خود گرفته و قائل به الوهیت حضرت مسیح شده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۹، ص ۲۴۵) در نتیجه، این آیات شواهدی قرآنی بر اثبات این مطلب است که مشرکین غیر از بت‌ها، افرادی از بشر را نیز به عنوان معبود اتخاذ کرده و آن‌ها را به جای خداوند متعال می‌پرستند. هرچند، علامه در بحث روایی نیز ذیل آیه مورد بحث، به وسیله روایات این توسعه معنایی را اثبات کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۴۰۸) در نهایت، می‌توان گفت که علامه با نگاه کلان و جامعی که به آیات قرآن دارد، حوزه معنایی واژه «انداد» را گسترش داده و معنای آن را وسیع‌تر از بت‌ها دانسته است. با توجه به موارد فوق و موارد دیگری که در المیزان یافت شده است، می‌توان نتیجه گرفت که در برخی نمونه‌های تفسیری المیزان، معنای واژگان و الفاظ قرآنی اتساع یافته و فراتر از معنای لغوی واژه را شامل شده است که از آن با عنوان توسعه معنایی یاد می‌شود. (نمونه‌های دیگر عبارتند از: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۲۵۲، ج ۱۹، ص ۴۶، ج ۱۵، ص ۱۲۲)

### تبیین مجمل

◆ گونه دیگر از مصادیق

روش‌شناسی تفسیر قرآن به قرآن اجتهادی در المیزان، تبیین مجملات قرآنی است. با توجه به اینکه دلالت الفاظ مختلف بر معانی یکسان نیست، برخی الفاظ و عبارات، معنایی روشن و واضح داشته و برخی دیگر دارای ابهام و غیر واضح‌اند. به لفظ یا عبارتی که معنای آن روشن، و ابهامی در آن نباشد مبین گفته می‌شود؛ در صورتی که معنای آن معلوم نبوده و مردّد میان دو یا چند احتمال باشد، به طوری که ندانیم کدام یک مراد گوینده است، به عبارت دیگر معنای آن ظاهر و روشن نباشد مجمل گویند. (مظفر، ۱۳۸۷ ش، ج ۱، ص ۱۹۵. میرزای قمی، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ص ۳۳۴. سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۶۴۱. ولّائی، ص ۲۸۳) مانند واژه «عسّس» در آیه «وَ اللَّيْلِ إِذَا عَسَّسَ» (تکویر، ۱۷) که هم به معنی آقبل، جلو آمد و هم به معنی آدبر، روی‌گرداند، آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۶۶. طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۷۷) علامه از این‌گونه تفسیری، گاهی برای برطرف کردن اجمال مفهوم یک آیه؛ گاهی نیز برای برطرف کردن اجمال یک واژه بهره برده است. به عنوان نمونه می‌توان به واژه «قروء» در آیه ۲۲۸ سوره بقره اشاره کرد. خداوند متعال در این آیه فرموده است: «وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُعَوِّلْتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» زنان طلاق‌گرفته، تا سه پاکی منتظر بمانند و اگر به خدا و روز جزا ایمان دارند روا نیست

چیزی را که خدا در رحم‌هایشان خلق کرده، نهان دارند، و اما شوهرانشان اگر سر اصلاح دارند در رجوع به ایشان در عده طلاق سزاوارترند زنان را نیز مانند وظائفشان حقوق شایسته است و مردان را بر آنان مرتبتی و برتری هست و خدا عزیز و حکیم است. واژه «قروء» جمع «قرء» به ضم اول و سکون ثانی است. واژه «قرء» به خودی خود و بدون قرینه دارای دو معنای پاکی (ظهر) و حیض است و از جمله واژه‌هایی است که دو معنای متضاد دارد. علامه در معنای این واژه بیان می‌دارد که در اصل، معنای این واژه جمع است، البته نه هر جمعی، بلکه جمعی که دگرگونی و تفرقه به دنبال داشته باشد. به همین دلیل ایشان میان آن معنای متضاد، معنای واژه «قرء» را پاکی دانسته است؛ زیرا هنگام پاکی رحم، خون در حال جمع شدن در رحم است و چون حیض حالت بیرون ریختن خون بعد از جمع شدن آن است، لذا در حیض نیز استعمال شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۳۰. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۶۸)

شاهد بر این اختیار، واژه قرائت است که به معنای جمع کردن حروف و بیرون ریختن آن‌ها برای خواندن است که اهل لغت نیز به آن تصریح کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۲۸. ابن اثیر، ج ۴، ص ۳۰. قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۵، ص ۲۶۰) همچنین نصوصی که واژه مذکور در آن‌ها به کار رفته و به وسیله آن‌ها می‌توان اثبات کرد که اصل در ماده «ق» معنای جمع یا جمع کردن می‌باشد؛ از جمله این نصوص آیات ۱۶-۱۸ سوره قیامت است که خداوند متعال در این آیات

فرموده است: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (ای پیامبر) زبانت را به خاطر عجله برای خواندن آن (قرآن) حرکت مده، چرا که جمع آوری و خواندن آن بر عهده ماست، و هنگامی که ما آن را خواندیم از آن پیروی کن. همچنین آیه‌ی شریفه‌ی «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ» مجموعه‌ای که ما آن را جزء جزء کردیم تا آن را به تدریج بخوانی. (اسراء، ۱۰۶)

خداوند متعال در این آیه (اسراء، ۱۰۶) و آیه قبل (قیامت، ۱۶، ۱۸)، از کلام خود تعبیر به قرآن کرده و از واژگانی چون کتاب، فرقان و نظائر آن استفاده نکرده که این خود اثبات کننده معنای مذکور برای این واژه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۲، ص ۲۳) در توضیح مطلب باید گفت همان طور که ذکر شد ریشه واژه قروء «ق رء» است که معنای آن میان طهر و حیض مشترک بوده و باعث اجمال معنای آیه شده است. علامه برای اثبات اینکه مقصود از واژه‌ی «قرء» طهر و پاکی است به مشتقات دیگر این ریشه در آیات دیگر اشاره کرده و وجه مختار خود را اثبات کرده است؛ ایشان با اشاره به آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره قیامت و آیه ۱۰۶ سوره اسراء که واژگان «قرآن» و «قرا» در آن‌ها به کار رفته است، معنای قروء در آیه ۲۲۸ سوره بقره را تبیین و از این آیات به عنوان مبین آیه مورد بحث بهره برده است. وجه ارتباط آیات مؤید و آیه مورد بحث این گونه است، که «قُرْآنُهُ، قَرَأْنَاهُ، قُرْآنًا، لِتَقْرَأَهُ» همگی از ریشه «قُرء» بوده و در اصل به معنای جمع کردن است؛ از آنجا که انسان‌ها هنگام خواندن متن یا آیه‌ای از قرآن

ابتدا الفاظ و کلمات آن را در دهان جمع کرده سپس بیرون ریخته و سخن می‌گویند و از این عمل به خواندن تعبیر می‌کنند، لذا مشتقات این واژه در آیات مؤید به معنای خواندن به کار رفته است. در آیه مورد بحث نیز واژه «قُرء» به معنای طهر گرفته شده است؛ زیرا در هنگام طهر است که خون در رحم خارج می‌شود و چون این جمع شدن در زمان طهر انجام می‌پذیرد، علامه واژه «قُرء» را به معنای طهر گرفته و در اختیار این معنا از آیات مؤید استفاده کرده است. بنابراین علامه به وسیله آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره قیامت و ۱۰۶ سوره اسراء، اجمال واژه «قُرء» در آیه‌ی ۲۲۸ سوره بقره را تبیین کرده است. نمونه دیگر از تبیین مجمل، آیه ۱۱ سوره رعد است. خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» برای انسان، مأمورانی است که پی‌درپی، از پیش رو، و از پشت سرش او را از فرمان خدا [حوادث غیر حتمی] حفظ می‌کنند؛ (امّا) خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملت) را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند! و هنگامی که خدا اراده سویی به قومی (به خاطر اعمالشان) کند، هیچ چیز مانع آن نخواهد شد و جز خدا، سرپرستی نخواهند داشت!

در این آیه چهار ضمیر وجود دارد که عبارتند از: «لَهُ»، «يَدَيْهِ»، «خَلْفِهِ» و «يَحْفَظُونَهُ». از آنجایی که ضمیر دارای مرجعی است که به آن باز می‌گردد، این ضمایر

نیز نیاز به مرجع دارند که نبودن مرجع ضمیر در آیه، خود باعث اجمال و ابهام در آن شده است. علامه مرجع ضمایر را انسان می‌داند. به اعتقاد ایشان قبل از ضمایر، کلمه‌ای که شایستگی مرجعیت هر چهار ضمیر را داشته باشد وجود ندارد؛ غیر از کلمه «من» که در آیه قبل «مَنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ...» (رعد، ۱۰) قرار دارد.

مقصود از «من» موصول همان انسان است که خداوند در جمیع احوالش از او با خبر بوده و معقباتی از پیش رو و پشت سر برای او گماشته است. با توجه به این آیه، انسان چنین تصور می‌شود، که در راهی می‌رود و معقبات به دور او می‌گردند. علامه این راه را همان مسیری می‌داند که خداوند متعال در آیه ۶ سوره انشقاق از آن خبر داده و فرموده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهَ». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۱، ص ۳۰۸ و ۳۰۹)

در اینجا اجمال و ابهامی که وجود دارد این است که این موجود کیست که خداوند متعال برای او معقبات قرار داده است؟ با توجه به آیه ۱۰ سوره رعد که در آن می‌فرماید: «مَنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ...» مقصود از واژه «من» انسان است و ضمایر در آیه نیز باید به مرجعی که اسم ظاهر است بازگردند. بنابراین مرجع ضمایر «من» موصول، انسان است. علامه برای تأیید این مطلب که مقصود از ضمایر همان انسان است که در مسیری در حال حرکت بوده و نگرهبانانی از او محافظت می‌کنند، به آیه دیگری اشاره کرده و آن را روشن کننده این مطلب می‌داند. خداوند متعال در این آیه فرموده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهَ» ای انسان! تو در راه پروردگارت تلاش می‌کنی و بالأخره او را دیدار



خواهی کرد. (انشقاق، ۶) طبق این آیه، کسی که در حال تلاش است و در مسیر به سمت خدا حرکت می‌کند انسان است؛ بنابراین با توجه به اینکه رونده مسیر الهی انسان است، طبق آیه ۱۶ انشقاق، و از طرفی معقبات نیز دلالت دارد که مرجع ضمائر در مسیری حرکت می‌کند و این مسیر، راهی خطرناک و مهم است که نیاز به نگرهبان برای محافظت دارد، نتیجه می‌گیریم که مرجع ضمائر همان انسان است که در مسیر الهی در حال تلاش می‌باشد. در نهایت، می‌توان گفت که آیه ۱۰ سوره رعد مبین آیه مورد بحث بوده و آیه ۶ سوره انشقاق نیز در تبیین آیه نقش موثری دارد. بنابراین با توجه به این نمونه‌ها و نمونه‌های متعددی که در تفسیر میزان یافت می‌شود، می‌توان گفت که یکی از راه‌های معناشناسی واژگان و جملات قرآنی در بحث روش شناسی تفسیر قرآن به قرآن اجتهادی، استفاده از آیات مبین در رفع اجمال و ابهام از جملات قرآنی است. (نمونه‌های دیگر در این زمینه عبارتند از: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، اعراف، ۱۷۲ ج ۸ ص ۳۲۱. نساء، ۹۵ و ۹۶ ج ۵، ص ۴۷. توبه، ۷ ج ۹، ص ۱۵۶. زمر، ۲۳ ج ۱۷، ص ۲۵۵. مائده، ۶۸ ج ۶، ص ۶۴. هود، ۱۱۸ ج ۱۱، ص ۶۰).

### نتیجه‌گیری

◆ با بررسی و تحلیل نمونه‌های تفسیری میزان، گونه‌های مختلف تفسیری در روش قرآن به قرآن اجتهادی در میزان، کشف و تبیین می‌شود. توسعه معنایی یا گسترش حوزه معنایی الفاظ و عبارات قرآنی که در آن برخی از مؤلفه‌های تمایز بخش واژه یا عبارت حذف، و واژه یا عبارت معنایی فراتر از معنای لغوی خود می‌گیرد، از جمله

گونه‌هایی است که در روش تفسیری علامه طباطبایی کشف و تبیین شده است.

تحدید معنایی یا مضیق کردن حوزه معنایی الفاظ و جملات، به وسیله لفظ یا جمله‌ای دیگر، نتیجه افزودن برخی از مؤلفه‌های تمایز بخش لفظ یا عبارت است؛ که در قالب تقييد مطلق و تخصیص عام طرح شده، از دیگر گونه‌هایی است که در روش تفسیری علامه طباطبایی قابل اثبات است.

برطرف کردن اجمال مفهوم واژگان و آیات قرآن به وسیله سیاق آیه و آیات نظیر به طوری که معنای واژه یا عبارت روشن و واضح شود نیز، از جمله گونه‌های روش تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر میزان است.

### فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم

الف) منابع فارسی

۱. پالمر، فرانک (۱۳۸۱ ش)، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کوروش صفوی، تهران، نشر مرکز.
۲. رجبی، محمود (۱۳۸۳ ش)، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۳. سیدی، سید حسین (۱۳۹۰ ش)، تغییر معنایی در قرآن، تهران، سخن.
۴. صفوی، کوروش (۱۳۹۰ ش)، درآمدی بر معناشناسی، تهران، سوره مهر.
۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ ش)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۶. کمالی دزفولی، سید علی (۱۳۷۰ ش)، شناخت قرآن، قم، اسوه.
۷. محمد العوا، سلوی (۱۳۸۲ ش)، بررسی زبان شناختی وجوه و نظایر در قرآن، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد، به نشر.
۸. مختار عمر، احمد (۱۳۸۵ ش)، معناشناسی، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
۹. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱ ش)، علوم قرآنی، قم، موسسه فرهنگی التمهید.

۱۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامية.

۱۱. ولائی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصولی، تهران، نشر نی.

۱۲. یول، جرج (۱۳۸۵ ش)، بررسی زبان، ترجمه علی بهرامی، قم، نشر رهنما.

(ب) منابع عربی

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۲. احسانی فرلنگرودی، محمد (۱۳۸۵ ش)، اسباب اختلاف الحدیث، قم، دارالحدیث.
۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۴. جزری (ابن اثیر)، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، قم، اسماعیلیان.
۵. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.
۷. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربیة.
۸. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ ق)، الإقتان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العربیة.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، میزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۱. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.
۱۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، العین، قم، انتشارات هجرت.
۱۴. مظفر، (۱۳۸۷ ش)، محمدرضا، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان.
۱۵. نائینی، محمد حسین (۱۳۶۸ ش)، أجدود التقریرات، قم، انتشارات مصطفوی.



# حکم برخی مبادلات تجاری نوپدید از رهگذر ارائه شیوه بازشناسی مفهوم عقود

نویسنده: سجاد رجب زاده



## چکیده

با گذشت زمان، مبادلات تجاری نوینی پدید می‌آید که فقیه باید ضمن پیمودن فرآیندی مشخص، احکام شرعی آن‌ها را به دست آورد. نخستین گام این فرآیند، شناسایی ماهیت عقود شرعی و - بنا بر برخی مبانی فقهی - تطبیق آن‌ها بر مبادلات مزبور و به دنبال آن دستیابی به حکم مبادلات مزبور است. نوشتار پیش رو با بهره‌مندی از اقوال فقها و گفتار لغویون، ضمن بررسی مفهوم «بیع» به عنوان یکی از اساسی‌ترین عقود شرعی، شیوه و روش استناددارد مفهوم شناسی عقود را تبیین کرده و از این رهگذر (ارائه شیوه بازشناسی مفهوم عقود)، زمینه دستیابی به احکام مبادلات تجاری نوپدید را فراهم ساخته است. در ادامه به تطبیق شیوه مزبور پرداخته، حکم «خرید و فروش حَق امتیاز آب، برق و گاز» و «خرید و فروش حَق امتیاز دریافت خودرو و زمین» را به عنوان دو مبادله تجاری نوپدید بررسی کرده، به این نتیجه می‌رسیم که چنین مبادله‌هایی ممنوع و باطل است.

کلید واژه:

مفهوم بیع، شیوه مفهوم شناسی عقود، احکام شرعی مبادلات تجاری، حَق امتیاز دریافت خودرو، بیع.

## مقدمه

♦ جوامع بشری در طول تاریخ، نظام‌های اقتصادی گوناگونی را تجربه نموده‌اند، که گاه برای حفظ پویایی و کارآمدی خود یا برون رفت از بحران‌هایی که با آن‌ها مواجه

می‌شدند، دست به خَلق مبادله تجاری نوینی می‌زدند؛ اما در دوران معاصر با شکل‌گیری نظام اقتصاد جهانی، هر روز شاهد پدیدار شدن چندین مبادله تجاری نوین هستیم. در چنین شرایطی فقیه می‌بایست

هر یک از مبادلات نوپدید را از نظر فقهی بررسی کرده، احکام آن را ارائه کند. برای دستیابی به احکام مبادلات مزبور، باید فرآیند مشخصی را پشت سر نهاد که نخستین گام آن، شناسایی مفهوم عقود شرعی و تطبیق

آن‌ها بر این مبادلات است. فقیه برای شناسایی استاندارد مفهوم عقود شرعی، نیازمند شیوه و روش خاصی است که بتواند با بهره‌مندی از آن، به نحو اطمینان‌بخشی، به بازشناسی مفهوم عقود بپردازد. از این رو تنقیح و ارائه شیوه بازشناسی مفهوم عقود شرعی، ضروری است. نوشتار پیش‌رو با تأمل در کیفیت مفهوم‌شناسی عقد بیع در کتب فقهی و بررسی عملکرد برخی فقها در این زمینه، شیوه استاندارد بازشناسی مفهوم عقود شرعی را تنقیح و ارائه می‌کند؛ سپس با هدف بررسی حکم «خرید و فروش حق امتیاز خودرو، زمین و مسکن» و «خرید و فروش حق امتیاز آب، برق و گاز» به عنوان دو مبادله تجاری نوپدید، با بهره‌مندی از اقوال فقها و گفتار لغویون، به مفهوم‌شناسی عقد بیع می‌پردازد.

هر چند غالب فقها در آغاز کتب فقهی که پیرامون احکام معاملات نگاشته‌اند، به مفهوم‌شناسی عقد بیع پرداخته‌اند، اما در مقام ارائه شیوه و روش خاصی بدین منظور برنیامده‌اند؛ بلکه هر یک از شیوه و روشی بهره برده‌اند که البته گاه با پاره‌ای از ابهام نیز همراه است. (انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۳ ص ۷ و خمینی، روح‌الله، ۱۴۲۱ ه.ق، ج ۱ ص ۱۱) شاید واضح‌ترین اسلوب و روش برای بازشناسی مفهوم عقود را آقا رضا همدانی هنگامی که به مفهوم‌شناسی عقد بیع می‌پردازد، پیش گرفته باشد، که البته او نیز در مقام ارائه روش نیست و صرفاً به دنبال شناسایی مفهوم بیع است، اما از این رهگذر، شیوه‌ای کارآمد را به دست می‌دهد. (همدانی، آقارضا، ۱۴۲۰ ه.ق، ص ۳) بنابراین پژوهش حاضر از این جهت که در مقام تنقیح و ارائه شیوه بازشناسی عقود برآمده، گویا نخستین اثر در این زمینه است. البته حقیقت امر آن است که برخی فقها مانند آقارضا همدانی رحمته‌الله علیه، هر چند به

صراحت در مقام ارائه شیوه و روش بازشناسی عقود بر نیامده‌اند، ولی با مفهوم‌شناسی منظم و استاندارد برخی عقود به‌ویژه عقد بیع (همان ص ۳-۵) در عمل مبادرت به این کار نموده‌اند؛ اما امتیاز ویژه نوشتار پیش‌رو نسبت به آثار گذشتگان، آن است که برای نخستین بار، به صراحت در مقام تنقیح و ارائه شیوه بازشناسی مفهوم عقود شرعی بر می‌آید، سپس کیفیت و نحوه دستیابی به حکم مبادلات تجاری نوپدید را نمایان می‌سازد.

### شیوه و روش

#### بازشناسی مفهوم عقود

همان‌گونه که فقیه برای استنباط حکم شرعی فرآیندی را می‌پیماید، برای بازشناسی مفهوم عقود و کشف چیستی و ماهیت آن‌ها نیز باید فرآیندی را بپیماید. از این رو برای اینکه بتوانیم به شکلی منطقی و استاندارد به بازشناسی مفهوم عقود بپردازیم، لازم است در گام نخست، کیفیت و چگونگی این فرآیند را باز شناسیم. به طور اجمال می‌توان گفت: چگونگی و مراحل این فرآیند مبتنی بر دو مبنای متفاوت فقهی است:

گروهی از فقها بر این باورند که معاملات و عقود در شریعت اسلامی تعداد معین و مشخصی ندارند و عقلاء می‌توانند عقود جدید و نوینی را اعتبار کرده و تأسیس کنند.

در مقابل غالب فقها بر این عقیده هستند که عقود و معاملات در شریعت اسلامی تعداد مشخص و معینی داشته، و چنانچه عقد یا معامله جدیدی در بین عقلاء یا افراد جامعه رواج یافت، فقیه باید آن را مصداق یکی از معاملات معهود در شریعت دانسته، احکام آن معامله را بر این عقد نوپدید، جاری سازد.

بر اساس نظریه دوم، فقیه برای بازشناسی و کشف چیستی یک عقد، ابتداء باید ببیند عقد مورد

نظر، حقیقت شرعیّه یا متشرّع دارد یا خیر؟ در صورتی که حقیقت شرعیّه یا متشرّع داشته باشد، برای بازشناسی مفهوم آن به ترتیب باید به روایات یا اقوال و گفتار متشرّع مراجعه کند؛ اما چنانچه عقد مزبور حقیقت شرعیّه یا متشرّع نداشته باشد، فقیه می‌بایست به عرف زمان ائمه علیهم السلام مراجعه کرده، و مفهوم عقد مورد نظر را بازشناسد. (همدانی، آقارضا، ۱۴۲۰ ه.ق، ص ۳) برای به دست آوردن عرف زمان ائمه علیهم السلام نیز می‌توان به گفتار نویسندگان کتب لغت که در واقع نمایشگر ارتکازات عرفی اهل زبان در عصور گذشته هست، مراجعه کرد. البته برخی فقها تنها در صورتی گفتار نویسندگان کتب لغت را معتبر و قابل اعتماد می‌دانند که خبریّت و عدالت آن‌ها ثابت شده باشد. (انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۱ ص ۱۷۵) در برابر این دسته از فقها باید گفت: با توجه به اینکه این کتب، گزارش‌گر ارتکازات اهل زبان در عصور گذشته بوده و نویسندگان آن‌ها داعی و انگیزه‌ای برای وارونه جلوه دادن این ارتکازات عرفی ندارند، می‌توان به گزارش آن‌ها برای بازشناسی مفهوم عقود اعتماد کرد. بر این اساس گفتار و قول لغوی در مواردی همچون بازشناسی مفهوم عقود و معاملات و ... که اطمینان داشته باشیم، نویسنده داعی بر کذب ندارد، حجت و قابل اعتماد است. از دیگر راه‌های پرکاربرد دستیابی به ارتکازات عرفی عصر ائمه علیهم السلام، مراجعه به اقوال فقهای متقدم و هم‌عصر یا قریب‌العصر به ائمه علیهم السلام است. حال که فرآیند و مراحل چگونگی بازشناسی مفهوم عقود را دریافتیم، به راحتی می‌توانیم به باز شناسی منطقی و استاندارد عقد «بیع» بپردازیم:

#### چگونگی بازشناسی

#### و کشف مفهوم «عقد بیع»

با توجه به اینکه از سویی

عقود معهود در شریعت اسلامی محدود و معین هستند و از سوی دیگر در روایات و گفتار منتشره به ترتیب، حقیقت شرعیّه یا منتشره‌ای برای «بیع» بیان نگردیده است، به ناچار برای بازشناسی مفهوم بیع باید به ارتکازات عرفی عصر ائمه علیهم السلام مراجعه کنیم. برای کشف این ارتکازات عرفی نیز از گفتار نویسندگان لغت و فقها قریب العصر ائمه علیهم السلام بهره می‌جویم.

### مفهوم شناسی

#### واژه «بیع» از نظر لغوی

غالب لغت نویسانی که هم‌عصر یا قریب العصر ائمه علیهم السلام بوده‌اند، مانند: خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۵ ه.ق) و اسماعیل بن حماد جوهری (م ۳۹۳ ه.ق)، متعرض معنای اصل «بیع» نشده‌اند. اما فیومی (م ۷۷۰ ه.ق) در المصباح المنیر (ص ۹۷ مادة البیع) اصل بیع را به معنای «مبادله مال در مقابل مال» و طریحی (م ۱۰۸۷ ه.ق) در مجمع البحرین (م ۱۴۱۶ ه.ق، ج ۴ ص ۳۰۳) اصل آن را به معنای «اعطاء مُتَمَن و اخذ ثمن» دانسته است. بر این اساس بیع، عقدی است که عوض و معوض در آن صرفاً می‌بایست مالیت داشته باشند و هر یک می‌تواند عین، منفعت یا حق باشند؛ درحالی که بسیاری از فقهای قریب العصر ائمه علیهم السلام همچون شیخ طوسی (م ۴۶۰ ه.ق) بر این باورند که در بیع، معوض باید عین باشد. (الطوسی، محمدحسن، ۱۳۸۷ ه.ق، ج ۲ ص ۷۲) در نتیجه، «مبادله منفعت در مقابل منفعت» یا «مبادله منفعت در مقابل عین یا حق»، بیع نخواهد بود. (انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۳ ص ۷) به‌طور طبیعی با توجه به تقدّم زمانی شیخ طوسی و قریب العصر بودن وی به عصر ائمه علیهم السلام و نیز خبریّت و عدالتش،

گفتار او بر گفتار فیومی ترجیح می‌یابد و در نتیجه باید گفت: بیع، «مبادله عین در مقابل مال» است.

### ماهیت شناسی

#### «بیع» و ثمره عملی

بر این اساس چنانچه ماهیت بیع، آن‌گونه که فیومی می‌گوید، مبادله مال در مقابل مال باشد، خرید و فروش برخی منافع و یا حقوق مانند «حق امتیاز آب و برق و گاز» و «حق امتیاز دریافت خودرو و زمین»، جایز و صحیح خواهد بود؛ اما چنانچه ماهیت آن، مبادله عین در مقابل مال باشد، خرید و فروش منافع و حقوق مزبور جایز و صحیح نیست. اخیراً با افزایش قیمت و متقاضیان خرید خودرو، دولت با همکاری شرکت‌های خودروساز اقدام به برگزاری قرعه‌کشی میان متقاضیان کرده و به افرادی که در قرعه‌کشی برگزیده شوند، اجازه و حق خرید خودرو از شرکت‌های مزبور را اعطاء می‌کند. در چنین شرایطی برخی از برگزیدگان در مقابل دریافت مبلغی، حق امتیاز خود را به دیگران می‌فروشند. حال چنانچه بیع را «مبادله عین در برابر مال» بدانیم، چنین معامله‌ای باطل خواهد بود و در نتیجه نه فروشنده مالک مبلغ دریافتی می‌شود و نه خریدار می‌تواند از حق امتیاز خریداری شده، استفاده کرده و اقدام به خرید خودرو از شرکت‌های خودروساز کند. همین مسئله در قرعه‌کشی‌های واگذاری مسکن یا زمین نیز که اخیراً در جامعه ایران رواج یافته، صادق است.

### اقوال فقها

#### پیرامون چستی و ماهیت بیع

به‌طور معمول فقها در آغاز کتاب‌هایی که پیرامون احکام معاملات یا قرارداد «بیع» نوشته‌اند، به مفهوم‌شناسی «بیع» پرداخته و تعاریف گوناگونی به دست داده‌اند. از جمله محقق ثانی در کتاب جامع المقاصد می‌نویسد:

«نقل الملک من مالک الی آخر بصیغة مخصوصة» می‌داند. (عاملی، علی، ۱۴۱۴ ه.ق ج ۴ ص ۵۵) اما این تعریف در واقع بیانگر حقیقت بیع نیست، بلکه بیانگر آثار و لوازم آن است. بسیاری دیگر نیز همین رویکرد را پیش گرفته، در تعریف بیع، به بیان آثار و لوازم آن پرداخته‌اند. به گفته حجت کوه‌کمره‌ای، سز این مطلب در آن است که این عده، بیع را از امور اعتباری می‌دانند و از آن جهت که امور اعتباری، حقیقتی ندارند، قابلیت تعریف نیز نداشته، نمی‌توان تعریفی حقیقی از آن‌ها به دست داد. در نتیجه آن‌ها را به ناچار، باید به آثار و لوازمشان تعریف نمود. (حجت کوه‌کمره‌ای، محمد، ۱۴۰۹ ه.ق، ص ۷) بنابراین تعریفی که فقیه از یک قرارداد به دست می‌دهد، مبتنی بر مینا و نگرش وی پیرامون اعتباری بودن و نبودن آن است.

به هر حال شیخ انصاری که بر خلاف محقق ثانی و حجت کوه‌کمره‌ای می‌اندیشد، بیع را «انشاء تملیک عین در مقابل مال» می‌انگارد. (انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ ه.ق ج ۳ ص ۱۱) بر این اساس باید گفت: وی نیز می‌بایست همچون شیخ طوسی، خرید و فروش منافع و حقوقی مانند: حق امتیاز آب، برق و گاز، و حق امتیاز دریافت خودرو را ممنوع و باطل بیندارد.

در این بین امام خمینی که از سویی بر خلاف محقق ثانی و حجت کوه‌کمره‌ای، بیع را از امور اعتباری نمی‌داند و از سویی ملکیت را امری اعتباری می‌پندارد، به مخالفت با فقهای پیش‌گفته برخاسته، در تعریف بیع می‌نویسد: فالحق: أنّ البیع مبادلة مال بمال، ولیس عبارة عن تمليک العین بالعوض، فالملکیة جدة اعتباریة، لها نحو تحقّق فی الاعتبار، و بها تبدل الأموال، و أمّا

هی بنفسها فلیست قابلة للتبدیل؛ لأنه ليس للمالك ملكية على الملكية. (موسوی خمینی، روح الله، ۱۴۲۱ هـ.ق، ص ۲۰)

در واقع وی همان معنایی از بیع را که فیومی در کتاب لغت خود، به عنوان ارتکاز عرفی اهل لسان به دست داده است، به عنوان مفهوم بیع - که آن را یک امر حقیقی و نه اعتباری می داند - برگزیده است. در مجموع تعریفی که امام خمینی ارائه کرده، عاری از بسیاری از اشکالات مطرح شده پیرامون سایر تعاریف است؛ از جمله اشکال پر تکرار حقیقی نبودن و تعریف به لوازم، به جای تعریف حقیقت شی.

### درنگ نهایی

♦ با توجه به اینکه: بیع، حقیقت شرعی و متشرعه ندارد و در روایات و گفتار متشرعه، سخنی از حقیقت آن به میان نیامده و برای کشف حقیقت آن باید به ارتکازات عرفی عصر معصومین علیهم السلام مراجعه کرد، و ارتکاز عرفی ای که از کلام فیومی به دست می آید، «مبادله مال در مقابل مال» است و وی داعی بر کذب ندارد؛ در نتیجه، سخنش قابل اعتماد است. باید بیع را «مبادله مال در مقابل مال» دانست؛ اما از آن جهت که شیخ طوسی از نظر زمانی در مقایسه با فیومی، به عصر ائمه علیهم السلام نزدیک تر است، میان گفتار آن دو جمع کرده و معتقدم: بیع، «مبادله عین در مقابل مال» است.

### پاسخ به یک پرسش

♦ چه بسا احتمال داده شود با توجه به اینکه بیان شیخ طوسی، برآمده از حدس و اجتهاد ایشان پیرامون چپستی معوض در بیع هست، نمی توان برای دستیابی به ارتکازات عرفی عصر ائمه علیهم السلام به آن استناد کرد؛ اما بایستی عنایت داشت که با توجه به قرب زمانی وی به عصر ائمه علیهم

السلام، بعید است این امر برآمده از حدس و اجتهاد او باشد. در ثانی ابن ادريس حلی و علامه نیز که حلقه وصل قدماء و متاخرین هستند و به نوعی کلام آنان، مفسر کلام، مبانی و مقصود قدماء است، همین نگرش را پیرامون معوض در بیع دارند؛ حتی برخی ادعا کرده اند همه فقها امامیه چنین نگرشی پیرامون معوض در بیع دارند. (طاهری، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۴ ص ۲۳) بنابراین چنانچه کلام شیخ طوسی و دو فقیه دیگر، مبتنی بر حدس هم باشد، احتیاط حکم می کند معوض را در بیع، عین بدانیم. از سویی برخی مانند، سید علی موسوی قزوینی ادعا کرده اند واژه «مال» در کلام فیومی که بیع را «مبادله مال بمال» معنا کرده است، ظهور در عین دارد و در نتیجه نه تنها معوض، بلکه حتی عوض نیز در بیع باید عین باشد:

و ليعلم أنّ البيع في الأصل على ما عن المصباح المنير «مبادلة مال بمال» و ظاهره اعتبار کون كل من العوضين عیناً لظهور المال في العین شخصیة كانت أو کلیة في الذمة أو في الخارج كصاع من الصبرة الموجودة مثلاً، كما يقتضيه ما في المجمع من «أنّ المال في الأصل الملك من الذهب و الفضة، ثم اطلق على كل ما یقتنی و یملك من الأعیان، و أكثر ما یطلق عند العرب على الإبل لأنها كانت أكثر أموالهم» (۱۴۲۴ هـ.ق، ج ۲ ص ۴۷۲) در نهایت با توجه به مجموع آنچه گذشت، می توان گفت: بیع، ((مبادله عین در مقابل مال)) است و در نتیجه منافع و حقوق از جمله حق امتیاز آب، برق، گاز، تلفن، و نیز حق امتیاز دریافت خودرو و زمین، قابلیت خرید و فروش را ندارند.

### نتیجه گیری

♦ پژوهش پیش رو توانست برای نخستین بار با درنگ در کیفیت مفهوم شناسی عقود در

کتب فقهی، به صراحت در مقام تنقیح «شیوه و روش استاندارد بازشناسی مفهوم عقود» بر آید و زمینه بازشناسی استاندارد مفهوم عقود و به دنبال آن دستیابی به حکم برخی مبادلات تجاری نوپدید را فراهم آورد. سپس بر اساس همین شیوه، به کمک اقوال فقها و گفتار لغویون، به مفهوم شناسی عقد «بیع» به عنوان یکی از مهم ترین قراردادهای شرعی، پردازد و نمایان سازد «بیع» عبارت است از «مبادل عین در برابر مال». در نتیجه خرید و فروش حقوق و منافع - از جمله «حق امتیاز آب و برق و گاز» و «حق امتیاز دریافت خودرو و زمین» که خرید و فروش آن ها از مبادلات تجاری نوپدید است - ممنوع است.

### منابع

۱. انصاری، مرتضی، (۱۲۸۱ هـ.ق)، فرائد الاصول، دهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی
۲. \_\_\_\_\_، (۱۲۸۱ هـ.ق)، المکاسب المحرمة، ششم، قم: مجمع الفکر الاسلامی
۳. حجت کوه کمره ای، محمد، (۱۳۷۳ هـ.ق)، کتاب بیع، دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۴. طاهری، حبیب الله، بی تا، حقوق مدنی، دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۵. الطریحی، فخر الدین، (۱۰۸۷ هـ.ق)، مجمع البحرین، سوم، تهران: کتاب فروشی مرتضوی
۶. الطوسی، محمد حسن، (۴۶۰ هـ.ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء التراث الجعفرية
۷. فیومی، احمد، (۷۷۰ هـ.ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، اول، قم: منشورات دار الرضی
۸. عاملی، علی، (۹۴۰ هـ.ق)، جامع المقاصد، دوم، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام
۹. موسوی خمینی، روح الله، (۱۴۰۹ هـ.ق)، کتاب بیع، اول، تهران: موسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه
۱۰. موسوی قزوینی، سید علی، (۱۲۹۷ هـ.ق)، ینابیع الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۱۱. همدانی، آقارضا، (۱۳۲۲ هـ.ق)، حاشیه کتاب المکاسب، اول، قم: مؤلف



## تبیین ظرفیت تمدن‌سازی انقلاب اسلامی بر پایه مفهوم ولایت<sup>۱</sup>

چکیده

از منظر دین، یکی از اهداف مهم الهی، تربیت و آماده‌سازی مستمر افراد در بستر تاریخ برای برپایی قسط و عدل جهانی است. از این رو، غیبت کبری دورانی در جهت تحقق و رسیدن به هدف مذکور است که بارزترین ویژگی آن، بهره‌مندی و انتفاع غیر مستقیم از معصوم علیه السلام است. شکل‌گیری انقلاب اسلامی بر پایه اصل ولایت فقیه، نقطه عطفی در این دوران به شمار می‌آید؛ در چنین بستری پرسش اصلی که مقاله حاضر به پاسخگویی از آن می‌پردازد این است که آیا مفهوم ولایت، ظرفیت تمدن‌سازی دارد؟ پاسخی که در روش تفسیری و با رویکرد قرآنی به تعریف مفهوم ولایت توضیح داده می‌شود، این است که از منظر آیات، ولایت الهی، نعمتی است که ثمره آن خروج از ظلمت به سوی نور است. تأمل در دو مولفه «نعمت» و «خروج از ظلمت» به سوی نور و بررسی آیات مربوط، نشان از ظرفیت تمدن‌سازی این مفهوم می‌دهد. حاصل این تأمل و تحلیل رخداد انقلاب اسلامی بر طبق آن، مشخص می‌کند این انقلاب اسلامی، حرکتی اجتماعی، شکل گرفته بر اساس جنبه برتر و عمیق‌تر از دین با مبنای تحویل و تألیف قلوب در جهت رسیدن به تمدن مطلوب الهی است. بنابراین توجه به این مفهوم به‌عنوان پایه و اساس تمدن نوین اسلامی، امری ضروری برای تبیین ظرفیت تمدن‌سازانه انقلاب اسلامی است.

کلیدواژه: انقلاب اسلامی، ولایت، تمدن‌سازی، نعمت، خروج از ظلمات به سوی نور

## مقدمه

◆ قرآن یکی از اهداف اصلی بعثت انبیاء و رسل را برپایی عدالت و قیام مردم به قسط معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ ۲۵) و تحقق این هدف عالی همراه با فرارسیدن دوران ظهور میسر می‌شود. تحقق قسط و عدالت در جامعه مهدوی، غایتی است که انبیاء و اولیاء الهی برای تحقق آن در طول تاریخ، سیر تربیتی مدام و مستمری را شکل دادند؛ به گونه‌ای که تربیت و آماده‌سازی مردم برای تحقق این هدف در رفتار رسولان و هم‌چنین امامان معصوم، موضوعی قابل مطالعه است.

در این سیر تربیتی، آغاز دوران غیبت و دسترسی نداشتن به معصوم، دوران خاص و ویژه‌ای را برای مردم و به خصوص شیعیان رغم می‌زند. این دوران را نمی‌توان به قطع ارتباط با امر قدسی و فقدان هدایت الهی معنا کرد؛ زیرا هر چند که در ظاهر ارتباط با معصوم ممکن نیست، اما امکان بهره‌مندی و انتفاع از معصوم میسر همگان است. این امکان انتفاع از معصوم، به بهره‌مندی از خورشید پشت ابر تشبیه شده است (طوسی، ۱۴۲۵، ص ۲۹۲).

با وارد شدن شیعیان به این مقطع تربیتی، فقهاء و عالمان به احکام دین، با نیابت عامی که از سوی معصوم دارند، پل ارتباطی میان معصوم و مردم را برقرار می‌سازند و با تبیین احکام و دستورات الهی در قالب احکام فقهی، شریعت الهی را از گزند خطرات و تهدیدهای که با آن مواجه می‌شود حفظ می‌کند.

با این حال، در طول این بستر تاریخی، محقق شدن انقلاب اسلامی نقطه عطفی در دوران

غیبت است. مطالعه این واقعه تاریخی، نشان‌دهنده رشد و تکمیل سیر هدایت استفاده از معصوم است؛ زیرا که در دوران غیبت، عمل به احکام و تکالیف ظاهری، نقش اصلی در هدایت عمومی شیعیان داشته است؛ اما با تحقق انقلاب، هدایت الهی فراتر از اعمال فردی و تکالیف ظاهری، تبدیل به جنبه عمیق‌تری از دین شده است و آن مفهوم ولایت است. میسر شدن جریان و تحقق این مفهوم در بستر جامعه، بدین شکل است که فقیه جامع الشرایط، با به عهده گرفتن سرپرستی مومنان واسطه‌ای برای جریان ولایت الهی معصوم برای آن‌ها می‌شود و آنان را به سوی تحقق ظهور هدایت می‌کند.

بر همین اساس، مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که «آیا مفهوم ولایت، ظرفیت تمدن‌سازی در جامعه انقلاب اسلامی را دارد؟» مقاله حاضر با طرح مفهوم ولایت به پرسش‌های فرعی زیر پاسخ می‌دهد:

الف) تعریف مفهوم ولایت در رویکرد قرآنی چیست؟

ب) آیا مولفه‌های قرآنی مفهوم ولایت، تناسبی با بحث تمدن‌سازی دارد؟

ج) آیا می‌توان شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران را بر اساس مفهوم ولایت تحلیل کرد؟

## پیشینه

◆ «ولایت»، یکی از مفاهیم اصلی است که پیشینه غنی در اندیشه اسلامی دارد. ولایت و مشتقات لغوی آن، در آیات قرآن کریم به شکل متعددی به کار رفته است و مفسران به ابعاد مختلف تفسیری این مفهوم توجه کرده‌اند. نمونه دیگر، مباحث شکل گرفته در چارچوب کلام

شیعی، در بحث از اصل امامت است که نشان از ظرفیت این مفهوم در تبیین نوع حکومت دینی می‌دهد. با این حال شکی نیست که یکی از حوزه‌های اصلی طرح این مفهوم، دانش فقه است. از آنجا که این مفهوم در چارچوب فقه امامیه، دلالت بر جواز تصرف و دخالت در حقوق و امور مولی علیه می‌کند، تبدیل به یکی از مفاهیم اصلی شده که از دیرباز مورد توجه فقهاء در عصر غیبت بوده است. بر طبق ادله فقهی، شخص فقیه جامع الشرایط به شکل اجمالی حق ولایت و تصرف و دخالت در امور دیگران را دارد و فقهای نامداری همچون، شیخ مرتضی انصاری و محقق نائینی، پیرامون حیطة و محدوده این حق دخالت و تصرف، مباحث مفصلی را مطرح کرده‌اند. از آنجا که بحث از حکومت و نظام سیاسی همراه با حق تصرف و دخالت در امور دیگران است، این مباحث به شکل بسیار مؤثری در شکل دادن اندیشه سیاسی در علوم اسلامی، به کار گرفته شده است؛ به شکلی که همواره در میان اندیشمندان و فیلسوفان علوم سیاسی و اجتماعی در دوره معاصر مورد توجه بوده است. دلیل عمده این مسئله، طرح نظریه «ولایت فقیه» توسط بنیان‌گذار انقلاب اسلامی و تشکیل نظام سیاسی دینی بر طبق آن است. با این حال، توجه به پیشینه این مفهوم در اندیشه سیاسی، نشان از آن می‌دهد که غالب مباحث ذکر شده، در چارچوب مباحث فقهی و اصل قرار دادن آن مطرح شده است به این شکل که سعی شده است از ادله نقلی و روایی، حق قانون‌گذاری و جواز تصرف برای فقیه اثبات شود. این شیوه از بحث هر چند که صحیح و لازم

است، اما تمرکز بر آن موجب شده که سایر جنبه‌های بحث، کمتر مورد توجه قرار بگیرد و از همین رو، از نگاه نگارنده، این مفهوم در فضای اندیشه اسلامی با رویکردی قرآنی، دارای این ظرفیت است که به شکل مستقل و به عنوان یکی از مفاهیم اصلی در بحث تمدن‌سازی مطرح و مورد توجه اندیشمندان این حوزه قرار بگیرد.

### ایضاح مفهومی

♦ در این بخش به تعریف دو مفهومی پرداخته می‌شود که در این مقاله پرکاربرد هستند:

۱. **ولایت:** در نگاه کلی، مفهوم ولایت یکی از مفاهیم اصلی و کلیدی در حقیقت دین است. اهمیت این مفهوم، در روایات چنین بیان شده است که به چیزی همانند ولایت ندا داده نشده است. ۱. (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۱۸)

اما برای فهم حقیقت این مفهوم، می‌توان به بررسی ریشه لغوی آن پرداخت. امری که در چارچوب مباحث فقهی و کلامی صورت گرفته است و معانی مختلفی که در موضوعات کلامی برای ولایت ذکر شده است. مانند: «اولی بالتصرف» (حامد حسین، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۹) «سرپرستی»، «نصرت و یاری» (مک‌سارم شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۵). همگی بر اساس اصل قرار دادن این شیوه است. بر این اساس ولایت چنین تعریف شده است:

«معنای اصلی کلمه ولایت، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است، به گونه‌ای که فاصله‌ای میان آن‌ها نباشد... بنابراین ولایت به معنای اتصال و قرب است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۹۲).

اما رویکرد دیگری که این مقاله ناظر به آن است، بررسی جایگاه این مفهوم در چارچوب آیات قرآنی است؛ زیرا برخی از ابعاد و

ویژگی‌های این مفهوم در رویکرد قرآنی به این مفهوم مشخص خواهد شد.

مفهوم ولایت از نگاه قرآن، قابل تقسیم به ولایت بر کفار و ولایت بر مومنین است. عهده دار ولایت بر کفار، طاغوت و شیاطین هستند که ثمره آن، خروج از نور به سوی ظلمات و گرفتار شدن به عذاب الهی است؛ اما در مقابل، عهده دار ولایت بر مومنان، خداوند است و ثمره آن، خروج از ظلمت به سوی نور است:

«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/۲۵۷).

آیه مذکور را می‌توان اصلی برای تبیین این مفهوم قرار داد و چنین بیان کرد که حاصل و نتیجه ولایت الهی، خروج از ظلمت به سوی نور است و مومنان با پذیرش این ولایت، خود را از نور الهی بهره‌مند می‌کنند. ولایت الهی به این معنا، مصادیق گوناگونی دارد. از جمله آن، کتاب الهی است که خداوند هدف از انزال آن را خروج از ظلمت به سوی نور می‌داند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم/۱). همچنین ولایت اهل بیت و ائمه معصومین علیهم السلام بعد از پیامبر نیز یکی از کامل‌ترین مصادیق ولایت الهی است.

در این چهار چوب، ویژگی مهم دیگری که برای ولایت ذکر می‌شود «نعمت» بودن ولایت است. به گونه‌ای که در قرآن هر جا به نحو مطلق سخن از نعمت آماده است، مراد از آن ولایت الهی است. (طباطبایی، ۴، ۱۴۱۷: ۶۲). «هر چیزی فی نفسه، نه نعمت است و نه نعمت. اگر انسان آن

را در راه عبودیت خدای تعالی مصرفش کند، از حیث آن تصرفی که روح عبودیت در آن می‌دمد و در تحت ولایت خدا - که همان تدبیر ربوبی او بر شوون بندگان است - قرارش می‌دهد، آن وقت برای او نعمت خواهد بود و لازمه این حرف این است که نعمت در حقیقت همان ولایت الهی است، و هر چیزی وقتی نعمت می‌شود که مشتمل بر مقداری از آن ولایت باشد.» (همان، ج ۵: ۱۸۱)

با توجه به این سخن، مشخص می‌شود که ولایت امام معصوم یکی از مصادیق کامل نعمت الهی به شمار می‌رود. (بحرانی، ۱۴۲۲، ج ۳: ص ۸۴) و روایات فراوانی در این زمینه نقل شده است. مانند:

الف) پیامبر اکرم ﷺ در تفسیر آیه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» فرمودند: «شیعیان امیر المومنین ﷺ کسانی هستند که خداوند با ولایت به آن‌ها نعمت داده است. ۲. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۶: ص ۱۲۸)

ب) امام باقر ﷺ در تفسیر آیه «وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً» فرمودند: نعمت باطنی خداوند، ولایت و مودت اهل بیت علیهم السلام است ۳ (همان، ج ۲۴: ص ۲۵). بنابراین با در نظر گرفتن این دو ویژگی، به دست می‌آید که ولایت، نعمت الهی است که حاصل آن خروج از ظلمت به سوی نور است.

۲. **تمدن:** دومین مفهومی که در این بخش تعریف می‌شود «تمدن» است. در لغت، واژه تمدن چنین تعریف شده است: «شهر نشین شدن، خوی شهری گزیدن و با اخلاق مردم شهر آشنا شدن، زندگی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم ساختن اسباب ترقی و آسایش خود». (عمید، ۱۳۷۴، ص ۴۲۰)



«تمدن عبارتست از خلاقیت فرهنگی که خود در نتیجه وجود نظم اجتماعی و حکومت قانون و رفاه نسبی، امکان وجود می‌یابد.» (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۳) در این دو تعریف، شکل‌گیری اجتماع و رفتار مبتنی بر آن، اساسی برای پیدایش تمدن دانسته شده‌اند و از این رو، تمدن در بردارنده همه ابعاد مختلف زندگی اجتماعی می‌شود و آن را باید پدیده‌ای متشکل از همه رویدادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی دانست که در طول تاریخ مجموعه انسانی رخ می‌دهد. در واقع تمدن صورت خاص و مادی زندگی مردم بر مبنای فرهنگ و تفکر است؛ به عبارت دیگر تمدن نمودهای مجموعه آداب و رسوم و سنن و رفتار و کردار و علم و فنون و صناعی است که از اصول و مبانی فرهنگی خاص منبعت شده است (خرمشاد، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰).

### ظرفیت تمدن‌سازی مفهوم ولایت

♦ تبیین جایگاه مفهوم ولایت در تمدن‌سازی بدین شرح است که پذیرش و تبعیت از ولایت الهی، در زندگی فردی و اجتماعی قابل بررسی است. در زندگی فردی، فرد با تبعیت از ولایت الهی می‌تواند درجات قرب را طی کند و از اهل سعادت و نجات بشود. پذیرش ولایت الهی در زندگی اجتماعی، ثمرات و آثار فراوانی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها، شکل‌گیری اجتماع و حرکت به سوی تحقق جامعه مطلوب الهی است.

توضیح آنکه در مفهوم ولایت دو رکن اصلی وجود دارد: الف) نعمت و ب) خروج از ظلمت به سوی نور. جایگاه نعمت در ظرفیت تمدن‌سازی مفهوم ولایت، مرتبط با بحث از ویژگی اجتماعی بودن انسان است. زندگی اجتماعی، یکی از خصوصیت‌های زندگی

بشری است؛ زیرا تامین نیازهای زندگی او را به سوی تشکیل اجتماع سوق می‌دهد و لذا، انسان موجودی «مدنی بالطبع» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ص ۱۱۷). یعنی نوع انسان بدون اجتماع و به صورت زندگی انفرادی، قادر به ادامه‌ی زندگی نیست؛ به علاوه در انسان نیازها و استعدادهایی نهفته است که جز در پرتو زندگی اجتماعی به ظهور و فعلیت نمی‌رسد و این استعدادها و نیازها در متن خلقت انسان نهاده شده و همین‌ها انسان را به سوی زندگی اجتماعی می‌رانند و می‌خوانند. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۵: ص ۲۴۸) از این رو، تامین نیازهای مادی و جسمی، اصلی‌اولی در تشکیل اجتماعات گوناگون به شمار می‌آید؛ اما از نگاه قرآن، برپایی اجتماع بر اساس این اصل، کافی در حرکت به سوی جامعه مطلوب و تمدن اسلامی نیست. بلکه تشکیل اجتماع نیازمند اصلی قوی‌تر است که بتواند محرک افراد برای طی مسیر کمال باشد و آن اصل، مفهوم ولایت است. ولایت الهی، یکی از اصلی‌ترین ارکان برای حرکت به سوی جامعه مطلوب و برخورداری از مواهب الهی به شمار می‌آید. قرآن کریم بیان می‌کند:

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران/۱۰۳).

در این آیه شریفه، خداوند همه مومنان را امر به چنگ زدن به ریسمان الهی می‌کند و نعمت الهی را یادآور آنان می‌شود. آنچنان که بیان شد مراد از نعمت در قرآن کریم - در هر جا که بدون قیدی آورد شود- ولایت الهی است و در

این آیه بیان می‌شود که ولایت الهی، موجب تألیف قلوب و نجات از سقوط به پرتگاه هلاکت است. بنابراین آیه، اولین گام در تحقق اجتماع الهی، اجتماع بر پذیرش ولایت الهی و تمسک به حبل الله است. الهی بودن این اجتماع، به خاطر وجود حلقه اتصال میان خداوند و مومنان بر اساس مفهوم «حبل الله» و «العروه الوثقی» در جامعه است. این اجتماع، اجتماعی قوی‌تر از اجتماع بر اساس تامین نیازهای مادی و یا حیوانی است؛ زیرا که در اجتماع اول، تألیف قلوب صورت می‌گیرد و عداوت‌ها از بین می‌رود؛ اما در اجتماع دوم، ملاک تنها خواسته‌های مادی و جسمی است و نه قلب. آنچنان که خداوند بیان می‌کند: «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» (حشر/۱۴) چنین اجتماعی در لبه پرتگاه تفرق و در معرض نابودی قرار دارد.

نکته دیگر در مورد اجتماع بر اساس ولایت، در بحث از تامین نیازها مطرح می‌شود. در اجتماع عادی، نیازهای عادی افراد بر اساس اسباب و علل طبیعی و مادی و تعامل با یکدیگر تامین می‌شود؛ اما در اجتماع الهی، امکان برخورداری از نعمت‌های خاص و ویژه الهی وجود دارد، زیرا که ولایت الهی، نعمتی است که منشا بهره‌مندی از سایر مواهب و نعمت‌های الهی است و آیاتی از قرآن کریم، بیانگر این اصل است. مانند:

الف) «لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ الرِّبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ» (مائده/۶۶).

و در روایتی اقامه «ما انزل» بر ولایت، تطبیق داده شده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۱۳).

ب) «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مائده/۹۶).

در این آیه بیان می‌شود که ایمان و تقوای الهی، موجب باز شدن باب برکات الهی بر آنان می‌شود و پذیرش ولایت الهی و تبعیت از آنان، یکی از بارزترین مصادیق تقوای الهی است. آنچنان‌که حضرت زهراء علیها السلام در خطبه خود بعد از وفات پیامبر، به این آیه استشهاد می‌کنند و بیان می‌کنند که در صورت پذیرش ولایت الهی، نعمت‌ها فراوان شامل حال شما می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۱۰۹).

و نکته مورد توجه در این دو آیه، تاکید بر رفتار نوعی افراد است؛ زیرا که در آیه اول، اهل کتاب را در مورد اقامه نکردن ولایت مورد عتاب قرار می‌دهد و مشخص است که اقامه ولایت، عمل فردی نمی‌تواند باشد؛ در آیه دوم اهل شهرها را مورد خطاب قرار می‌دهد که در اینجا رعایت تقوای الهی در رفتار نوعی و جمعی آن‌ها مراد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ص ۲۰۱). بنابراین، با توجه به رکن نعمت در مفهوم ولایت، مشخص می‌شود که جایگاه این نعمت به گونه‌ای است که ظرفیت تشکیل اجتماع الهی بر اساس آن و همچنین رفع نیازها با بهره‌مندی از آن را دارد.

رکن دوم در ولایت، خروج از ظلمات به سوی نور است. این رکن نیز ظرفیت و مزایای خاص را برای اجتماع فراهم می‌کند. مهم‌ترین ویژگی که این رکن برای مفهوم ولایت فراهم می‌کند، حرکت و پویای آن است و با توجه به آن، اجتماع شکل گرفته از حالت

الهی در راستای حرکت به سوی جامعه مطلوب است. اما تحقق انقلاب اسلامی، نشان‌دهنده رشد سطح تربیتی جامعه و جریان مفهوم ولایت در میان مومنان است؛ به این شکل که فقیه وارسته‌ی مانند حضرت امام ره «واسطه‌ای برای جریان ولایت معصوم بر اجتماع مومنان می‌شود و با بهره‌مندی از این مفهوم، اجتماع الهی را شکل می‌دهد.

بر طبق آیه «و من یومن بالله یهد قلبه» (تغابن/۱۱) ولایت، امری مرتبط با قلب انسان است و از این رو، تحویل قلوب، رکنی اساسی در تحقق و استمرار انقلاب اسلامی به‌شمار می‌آید. جایگاه این رکن در انقلاب اسلامی به این صورت است که با جریان یافتن جنبه بالاتر و برتر از دین، یعنی ولایت در میان افراد، قلوب مومنان پذیرای نور الهی می‌شوند و با دریافت این نور، خود را از هدایت‌های ویژه الهی بهره‌مند می‌کنند. هدایتی - که چون مربوط به قلب است - کامل‌تر از هدایت ظاهری صورت می‌پذیرد. این تحول، بدین صورت بیان شده است:

«امام راحل (قدس سره)، رابطه «مرجع و مقلد» را به رابطه «امام و امت» ارتقاء داد و این تحول بزرگ دیگری در رابطه فقیه با مردم بود؛ یعنی اگر مرحوم وحید بهبهانی (قدس سره) توانست رابطه فقیه و مردم را از سطح «محدث و مستمع» بودن بالا برد و به سطح «مرجع تقلید و مقلد» برساند، امام راحل (رض) با انقلاب فقهی و فرهنگی‌اش، آن را به اوج خود یعنی رابطه «امام و امت» رساند» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۲۸۳). نکته دقیق در بیان فوق، این است که رابطه «مقلد با مجتهد» و «مستمع با محدث» یک رابطه فردی است؛ اما رابطه «امام و

سکون و ایستایی خارج می‌شود و با پویای به حرکت خود ادامه می‌دهد. این حرکت در مسیر سعادت الهی و پیشرفت است و نه حرکتی به سوی زوال و نابودی. بر اساس همین اصل، آیات قرآن سخن از اعتصام به «حبل الله» و تمسک به «العروه الوثقی» می‌زند. این تعبیر کاملاً هماهنگ با بحث از خروج از ظلمات است؛ زیرا آنچنان‌که چنگ زدن به ریسمان موجب بالا آمدن می‌شود، تمسک به ریسمان الهی، موجب فائق آمدن بر مشکلات و سختی‌ها و گذر از آن‌ها می‌شود.

بنابراین، در جمع بندی مشخص می‌شود که از نگاه قرآن، مفهوم ولایت قابلیت شکل‌دهی اجتماع الهی و حرکت آن به سوی جامعه مطلوب را دارد و با تمسک و پذیرش آن از سوی جامعه، مسیر بهره‌مندی از نعمت‌های ظاهری و باطنی برای افراد اجتماع فراهم می‌شود و ملاک پیشرفت و توسعه در تمام زمینه‌ها، با پذیرش و اقامه ولایت میسر می‌شود.

### انقلاب اسلامی

#### حرکتی بر اساس مفهوم ولایت

♦ با مشخص شدن مفهوم ولایت و جایگاه آن در تمدن‌سازی، می‌توان به بررسی حرکت انقلاب اسلامی و تحلیل آن پرداخت و بیان کرد که این حرکت، بر اساس جریان مفهوم ولایت الهی صورت پذیرفته است. در نگاه کلی، دوران غیبت بهره‌مندی از معصوم علیه السلام، با اصل قرار دادن تکالیف و احکام فقهی صورت می‌پذیرد و فقهاء نائبان عام از سوی امام بودند که با بیان احکام دین در جامعه، نگهبان و حافظ دینداری در میان افراد بودند. خصوصیت بارز این دوران، غلبه داشتن جنبه‌های فردی دین و عدم شکل‌گیری اجتماع

امت» یکی رابطه جمعی است و لذا، انقلاب صحنه تشکیل امت الهی است و آنچه‌ان که بیان شد ولایت، مفهومی است که توانایی گردآوری افراد و تشکیل اجتماع بر اساس تألیف قلوب را دارد و بر طبق آیه «و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتنم بنعمته اخوانا...» و اینکه مراد از نعمت در آیه، ولایت است، پذیرش و جریان آن در بین مومنان، می‌تواند اساسی برای تشکیل اجتماع مطلوب الهی باشد و بر اساس آن حرکتی را در سطح جمعی آغاز کرد. حرکتی که مبتنی بر تألیف قلوب است و نتیجه آن برقراری رابطه «امام و امت» است. بررسی تاریخی رخداد انقلاب اسلامی و همچنین دفاع مقدس و حوادث بعد از آن بر اساس تحویل و تألیف قلوب، به وضوح حاکی از جریان مفهوم ولایت در میان مردم است. زیرا این حرکت بر اساس دستور و الزام صرف شکل نگرفته است، بلکه براساس محرک قوی‌تری یعنی تبعیت قلبی از ولایت صورت گرفته و صبر بر سختی‌ها و مشکلات، رشادت‌ها و فداکاری‌ها و جان افشانی‌های فراوان آن دوران، تأیید کننده این موضوع است.

### نتیجه‌گیری

◆ از آنچه که گذشت نکات زیر مشخص می‌شود:  
الف) ظرفیت تمدن‌سازی مفهوم ولایت با توجه به تعریفی که از آن ارائه شد (نعمتی که موجب خروج از ظلمت به سوی نور می‌شود). در این مطلب است که مفهوم ولایت، مفهومی پویا و فعال است؛ زیرا که دلالت بر حرکت و خروج از سوی ظلمت به سوی نور می‌کند و از آنجا که دست یافتن به تمدن اسلامی، نیازمند حرکت از انقلاب اسلامی به سوی تمدن نوین

اسلامی است و با توجه به اسلامی بودن تمدن نوین، این حرکت باید خاستگاه و منشأ دینی داشته باشد و در میان مفاهیم مختلفی، مفهوم ولایت توانایی ایجاد حرکت و پویایی در یک جامعه دینی را برای تحقق این مهم دارد. مولفه دیگر مفهوم ولایت از سنخ نعمت بودن ولایت است که بر اساس آن می‌توان به پیشرفت و آبادانی مطلوب در هر تمدنی دست یافت. ب) مفهوم ولایت، در رویکرد قرآنی، امری مجزا و برتر از اعتبارات فقهی است و در ذیل احکام وضعی فقهی تعریف نمی‌شود؛ بلکه حقیقتی مستقل و ناظر به هدایت قلبی افراد مومن است و اثبات ظرفیت تمدن‌سازی مفهوم ولایت در رویکرد قرآنی و تطبیق آن بر جریان انقلاب اسلامی، نشان از عمق و توانایی این حرکت الهی می‌دهد، حرکتی که مبتنی بر هدایت الهی قلوب است و بر خلاف دینداری فردی صرف که گاه در اعمال ظاهری و رفتار سکولار خلاصه می‌شود، توانایی غلبه بر ظلمات برخاسته از فرهنگ و تمدن مادی‌گرایی غرب را دارد و در فرض برپایی کامل آن در جامعه، نوید از تحقق تمدن نورانی و الهی می‌دهد.

ج) با تبیین مفهوم ولایت، این مهم مشخص می‌شود که توجه به ظرفیت‌های قرآنی مفهوم ولایت از سوی مراکز علمی و فرهنگی کشور، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. زیرا که این مفهوم به شکل غالب در ذیل اعتباریات و احکام وضعی فقهی تعریف می‌شود.

### پی‌نوشت

۱. محسن ابراهیمی

### منابع:

قرآن کریم

بحرانی، سید هاشم، غایه المرام و حجه الخصاص فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام، بیروت، موسسه التاريخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲  
خرمشاد، محمد باقر، انقلاب اسلامی بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی، مجله راهبرد فرهنگ شماره بیست و سوم، ۱۳۹۲، پاییز ۹۲، ۱۲۷-۱۵۳  
حامد حسین، میرسید، عقبات الانوار فی اثبات امامه الائمه الاطهار علیهم‌السلام، اصفهان، اول، کتابخانه امیر المومنین علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳۶۶، جوادی آملی، عبدالله، هدایت در قرآن، قم، اسراء چاپ سوم ۱۳۷۲  
-----، تفسیر تسنیم جلد هفتم، قم، اسراء، چاپ هفتم، ۱۳۹۷  
-----، انتظارات بشر از دین، قم، اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۶  
-----، شمیم ولایت، هفتم، قم، اسراء، ۱۳۹۳  
دورانت، ویل، تاریخ تمدن، احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۷  
طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، کتاب الغیبه، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۴۲۵  
طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷  
طبرسی، ابو منصور احمد، الاحتجاج، مشهد، نشر المرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳  
عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۴  
مکارم شیرازی، ناصر، اثبات الولاية فی القرآن، اول، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳۸۳  
مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۴  
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، انتشارات اسلامیة چاپ دوم، ۱۳۶۲



## مروری بر نگرش غریبان نسبت به سیره حضرت زهرا علیها السلام در جوامع اسلامی غرب آسیا

فائزه سادات حسینی



چکیده

شاید بتوان یکی از مسائل مهم اسلام‌شناسی در غرب را بررسی تأثیر زنان در تاریخ صدر اسلام عنوان کرد که از اواسط قرن بیستم به سبب اهمیت وقوع انقلاب اسلامی در ایران این موضوع نمود بیشتری یافت. بدین روی، یکی از جریان‌های شاخص آن واکاوی شخصیت حضرت فاطمه علیها السلام در منابع اسلامی می‌باشد که اولین تحقیق رسمی غرب در سال ۱۹۱۲م، توسط کشیش هنری لامنس آغاز شد. هدف آن بیشتر نمایاندن چهره‌ای ضعیف و انفعالی از حضرت بود و حتی این قلم را در ویرایش اول مجموعه دانشنامه اسلام ادامه داد؛ اما در اصلاحات بعدی دانشنامه، مضمون مداخل فاطیما علیها السلام بیشتر به بررسی زندگانی و معنویات حضرت در احادیث سنی و شیعه پرداخت. از سویی، هم طراز با این مسئله، وجه الگویی حضرت زهرا علیها السلام در جوامع اسلامی نیز با انتشار مقاله فیروزه کاشانی ثابت، درباره «فاطمیما علیها السلام کیست؟» در سال ۲۰۰۵، مورد توجه اسلام‌شناسان غربی قرار گرفت. به عبارتی، پژوهش‌ها بیشتر جهت پاسخ‌گویی به سوال غرب درباره چرایی نمود این شخصیت در منابع اسلامی، قصد تبیین ماهیت تصویر انقلابی حضرت در کشورهای مسلمان معاصر را داشتند. چنانچه در سال‌های بعد سه پژوهش کرن روفل، متیو پیرس و راشل کنتز فیدر هم به بررسی تأثیر ابعاد خانوادگی و سیاسی زندگانی ایشان در اجتماع مسلمانان ایران، هندوستان و عراق پرداختند. از این روی، ما در پژوهش، قصد تحلیل و بررسی مقالات مذکور را داریم تا به چستی نگرش آنان نسبت به ارتباط الگوسازی حضرت زهرا علیها السلام با تصویر انقلابی ایشان در جوامع اسلامی مورد نظر دست یابیم. در این راستا، فرضیه وجود استقلال شخصیتی ایشان را جهت الگوگیری مسلمانان در این مناطق طرح می‌کنیم. واژگان کلیدی: الگوسازی زهرا علیها السلام، کنش سیاسی، انقلاب اسلامی ایران، روابط نسبی، تصویر انقلابی حضرت

## مقدمه

◆ یکی از مسائل مهم اسلام‌شناسی در غرب، تبیین نقش زنان مسلمان برجسته در تاریخ صدر اسلام است که از بارزترین آنان حضرت زهرا علیها السلام، دختر حضرت محمد (ص)، همسر امام علی علیه السلام و مادر حسنین (علیهما السلام) است. در این راستا، فضایی با نام فاطمه پژوهی در غرب با انتشار رسمی کتاب «فاطمه علیها السلام و دختران محمد صلی الله علیه و آله» از کشیش هنری لامنس در سال ۱۹۱۲م، آغاز گشت که در یکسال بعد با اختصاص دادن یک مدخل بنام «فاطمیما» در دانشنامه اسلام لایدن توسط وی، اهمیت تحلیل و بررسی این شخصیت آشکار شد. چنانچه انتشارات دانشگاهی لایدن در دو نوبت بعدی خود، دوباره به این مسئله پرداخت و دیگر پژوهش‌های فاطمی در غرب به اطلاعات آنان تکیه زدند. اما موضوع اصلی چگونگی ترسیم حضرت در کتاب مذکور بود که در ابتدا تصویری ضعیف و منفعل داشت و در ویراست دوم، توصیفی فعال از زندگانی سیاسی زهرا علیها السلام ارائه می‌کرد (Lammens: ۸۴-۸۶; vaglieri: ۸۴۳-۴۴). این تشریح چنان در مسیر تحقیقات اروپا و آمریکا تأثیر گذاشت که این مسئله با رویداد انقلاب اسلامی در ایران، تبدیل به ارتباط وجه سیاسی حضرت با تصویرسازی انقلابی از ایشان شد.

از اولین پژوهش‌ها در این زمینه مقاله «فاطمیما علیها السلام کیست؟» از فیروزه کاشانی ثابت و یک یادداشت کوتاه در دانشنامه «زنان و فرهنگ‌های اسلامی» انتشارات لایدن، با محوریت نگرش علی شریعتی نسبت به الگوسازی حضرت زهرا علیها السلام

برای زنان ایرانی، در بخشی بنام انقلاب اسلامی بود (vol ۱۵, Kashani-Sabet, ۲۰۰۵: ۳-۵). (Saud Joseph, ۲۰۰۷: ۸-۲۵۷). تمرکز آنان بیشتر بر علیت برجستگی حضرت در منابع اسلامی و روابط نسبی ایشان بود؛ لیکن در مقالات سال‌های بعد، «امکان یادگیری از الگوی آنان وجود دارد؟» کرن روفل، «یادآوری فاطمه علیها السلام» از متیو پیرس و «تصویر انقلابی فاطمیما علیها السلام در فدک فی التاریخ» از راشل کنتز فیدر به موقعیت سیاسی و کنش ایشان برابر فدک پرداخت. موضع مشترک این تحقیقات بر گفتمان جدید اقتداری مسلمانان مناطق هندوستان، عراق و ایران و تحلیل الگویی جوامع مذکور از حضرت در سال‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۴م، بود که به تداوم پویایی شخصیتی فاطمه علیها السلام در حافظه تاریخی مسلمانان اشاره داشت. بدین ترتیب، پژوهشگر بنابر دغدغه تبیین روایات غرب از اهل بیت علیهم السلام به ویژه حضرت زهرا علیها السلام و اهمیت آگاهی بخشی درست جوانان غربی از منابع اصیل اسلامی در نامه‌های ارسالی سال‌های ۹۳ و ۹۴ رهبر معظم انقلاب به اروپا و آمریکا (Khamenei.ir)، مطالعه و بررسی چهار مقاله مذکور را در پیش گرفت.

تاکنون نیز در بررسی آثار غرب نسبت به تأثیر سیره حضرت زهرا علیها السلام در جوامع اسلامی غرب آسیا و یا بینش آنان درباره روند الگوسازی از حضرت، تحقیق ویژه‌ای صورت نگرفته است و این نوشتار با انتخاب چهار مقاله کاشانی ثابت، کرن روفل، متیو پیرس و راشل کنتز فیدر، بیشتر وجه اکتشافی - پیمایشی دارد. چنانچه اهمیت شناخت این قبیل تحقیقات و واکاوی آنان،

در ارائه اطلاعات درست از نقش شخصیت‌های برجسته در تاریخ صدر اسلام و جلوگیری از پذیرش روایت‌های مغرضانه در اذهان عمومی غرب، و به‌طور کلی ایجاد حلقه‌های گفتمانی بین جهان اسلام و مسیحیت تأثیرگذار می‌باشد. از این روی، نوشتار به دو بخش تقسیم خواهد شد؛ اولین آن به توصیف نویسندگان و محل انتشار مقاله‌ها جهت روشن‌سازی اهمیت مباحث ایشان صورت می‌گیرد؛ در بخش دوم با تمرکز بر سوال «نگرش آنان نسبت به ارتباط الگوسازی حضرت زهرا علیها السلام با تصویر انقلابی ایشان در جوامع اسلامی مورد نظر چیست؟»، قصد تبیین فرضیه استقلال شخصیت حضرت را در ماهیت مقالات دارد. این اقدام موجب واکاوی نظرات نویسندگان درباره چگونگی الگویی مسلمانان ایران، هندوستان و عراق از حضرت و کنش سیاسی ایشان در مسائل جانشینی و فدک می‌شود. بر این اساس نیز دستاورد پژوهش، معرفی بانوی بزرگ اسلام در مقام ابزاری مشروعیت‌ساز، برای اقتدار جوامع اسلامی در مقالات مذکور است که دارای وجه مقاومت و پایداری است؛ به عبارتی دیگر، صاحبان قلم از اقدامات سیاسی حضرت در پس از رحلت حضرت محمد (ص)، به تولید اولین گفتمان قدرتی در تاریخ اسلام دست یافتند که اولین نمونه آن انقلاب اسلامی در ایران بود.

## حلقه‌های میانی

### تحلیل اسلام در غرب

◆ «تحریک احساس رعب و نفرت و بهره‌گیری از آن متأسفانه سابقه‌ای طولانی در تاریخ سیاسی غرب دارد. .... [جوانان غربی] صراحتاً از سیاه‌نمایی گسترده علیه

اسلام پرسش کنند... منطق سلیم اقتضاء می‌کند که لااقل بدانید آنچه شما را از آن می‌گیرانند و می‌ترسانند، چیست و چه ماهیتی دارد؟... اسلام را از طریق منابع اصیل و مأخذ دست اول آن بشناسید. با اسلام از طریق قرآن و زندگی پیامبر ﷺ آشنا شوید... اجازه ندهید شما را در مرزهای ساختگی و ذهنی محصور کنند. اگرچه هیچ‌کس به صورت فردی نمی‌تواند شکاف‌های ایجاد شده را پر کند؛ اما هر یک از شما می‌تواند به قصد روشنگری خود و محیط پیرامونش، پلی از اندیشه و انصاف بر روی آن شکاف‌ها بسازد». (Khamenei. ir.Esfand1393)

پس از حوادث تروریستی در فرانسه، رهبر معظم انقلاب بنابر شناخت ایشان از جریان‌های مطالعاتی غرب درباره اسلام، طی دو نامه در سال‌های ۹۳ و ۹۴، به عموم جوانان اروپا و آمریکا، خواستار یک حرکت جدید با محوریت بازخوانی منابع اصیل اسلامی شدند. در این مطالعات جدید بایست به سیره شخصیت‌های برجسته دین توجه شود تا شبهات و ابهام‌ها برطرف شود. یکی از تسهیل‌کننده‌های این مسیر همانا شناخت مجلات و مقالات مؤثر آن است؛ که ما بنابر ترتیب تاریخ انتشار نوشتارهای منتخب، در ابتدا به مقاله «فاطمه علیها السلام کیست؟» جنسیت، «فرهنگ و نمایندگی در اسلام» به قلم فیروزه کاشانی ثابت در مجله مطالعات زنان خاورمیانه سال ۲۰۰۵م، رجوع می‌کنیم. مجله مذکور هر سه سال یکبار توسط انتشارات دانشگاهی دوک مستقر در کارولینای شمالی آمریکا منتشر می‌شود. دانشگاه دوک

در ۱۸۳ سال پیش، با وابستگی مذهبی پروتستانی تاسیس شد که در حال حاضر از برترین دانشگاه‌های آمریکا است و هر ساله بیشتر از یک میلیارد دلار تنها به بودجه پژوهشی خود اختصاص می‌دهد؛ بدین سبب نیز جز ده موسسه پژوهشی عالی آمریکا محسوب می‌شود. این مجله نیز تحت حمایت دانشگاه مذکور در سال ۲۰۰۵م، کار خود را آغاز کرد و با تمرکز بر مسائل زنان خاورمیانه (غرب آسیا) از تمام پژوهشگران، هنرمندان و فعالان اجتماعی جهان مقاله می‌پذیرد. این موضوعات شامل تاریخ، قوم‌شناسی، ادبیات، تحلیل متون و روش‌شناسی این منطقه است و حتی به چاپ نقد فیلم‌ها، مقالات مروری و نوشتارهای ماخوذ از پایان‌نامه‌ها اقدام می‌کند. کاشانی ثابت، استاد تاریخ دانشگاه پنسیلوانیا در شماره دوم مجله، مقاله خود را منتشر کرد. او که در زمان جنگ عراق با ایران، کشور را به مقصد فرانسه ترک و در کمتر از یکسال به آمریکا مهاجرت کرد، ارشد و دکتری خود را از دانشگاه بیبل در رشته تاریخ گذراند. کاشانی در سال ۱۹۹۹م، پایان‌نامه‌اش را تحت حمایت انتشارات دانشگاه پرینستون با عنوان «افسانه‌های مرزی: سرزمین، فرهنگ و شکل‌گیری ملت ایران (۱۸۰۴-۱۹۴۶)» به کتابی تبدیل کرد که در ایران، ترکیه و آذربایجان ترجمه شد. این اثر بیشتر بر نقش جدال‌های مرزی در روند شکل‌گیری هویت و ملیت ایران با سرزمین‌های امپراتوری عثمانی، آسیای مرکزی، افغانستان و منطقه خلیج فارس تاکید داشت؛ البته این مبحث همچنان مورد علاقه پژوهشی

وی است چنان‌که از سال ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۹م، مدیر مرکز خاورمیانه دانشگاه پنسیلوانیا بود و در آن ایام به تدریس دوره تاریخ خاورمیانه مدرن، شامل نبردهای قومی و سیاسی، جنسیت و مسائل زنان، فرهنگ عمومی، تاریخ دیپلماتیک و ای‌دئولوژی‌های انقلاب پرداخت. شاید دو خروجی مهم این دوره برای کاشانی، همانا چاپ کتاب‌های «زنان و سیاست مادری در ایران» و «جنسیت در یهودیت و اسلام» با همکاری بت ونگر در سال‌های ۲۰۱۱ و ۲۰۱۵م، توسط انتشارات دانشگاهی آکسفورد و نیویورک بود که برای اثر اول خود، جایزه کتاب از مجله مطالعات زنان خاورمیانه و بورسیه برجسته آن را دریافت کرد. او در حال حاضر مشغول تدوین پروژه «در میان قهرمانان و گروگان‌ها» است که در واقع گزارشی از روابط ایران و آمریکا در بعد از انقلاب اسلامی، به‌ویژه تسخیر لانه جاسوسی است.

پس از تشریح محل نشر و اوصاف پژوهشی نویسنده مقاله اول، به سراغ نوشتار «امکان یادگیری از الگوی آنان وجود دارد؟ نمونه رابطه پدر و دختری، محمد صلی الله علیه و آله و فاطمه علیها السلام در تشییع جنوب آسیا» از کرن روفل می‌رویم که در سال سوم مجله مطالعات ایرانی، وابسته به انجمن فرهنگی مطالعات جوامع فارسی زبان، توسط انتشارات بین‌المللی بریل به چاپ رسید. مدیریت مجله و این انجمن به عهده موسس‌شان، یعنی سعید امیر ارجمند است که در سال ۱۹۹۶م، در نیویورک به ثبت رسید و شعبه‌هایی از آن در دانشگاه‌های هند، پاکستان و تهران فعال هستند (دهباشی، ۱۳۷۹: ۱۲-۲۱۱). در اساسنامه آن

و همچنین مجله، هدف، تبیین تاریخی زبان فارسی است که پیوند دهنده فرهنگی کشورهای ایران، افغانستان، تاجیکستان، شبه قاره هند، قفقاز، آسیای مرکزی و بخش‌هایی از امپراتوری عثمانی است؛ بر این اساس آنان توجه به چگونگی شکل‌گیری جهان‌پارسی و تأثیر فرهنگ ایرانی در مناطق مذکور دارند و فعالیت انتشار مجله را از سال ۲۰۰۸م، آغاز کردند (Brill.com>jps). از این روی، کرن روفل استادیار تاریخ و مطالعات مذهبی دانشگاه تورنتو به جهت تقویت و تسلط بر زبان فارسی، در موسسه دهخدا تهران، از انجمن مذکور موفق به اخذ کمک هزینه سفر به ایران در سال ۱۳۸۳ش، شد. پیش از این نیز وی به صورت غیرمستقیم در سال ۱۳۸۱ش، جایزه‌ای را از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به سبب پایان‌نامه ارشد خود درباره بررسی عناصر دینی در شعر محتشم دریافت کرد. تمرکز تحقیقاتی وی در موقعیت شیعیان حیدرآباد، حضور زنان در مناسک مذهبی شیعه و سیره حضرت فاطمه علیها السلام است که تاکنون کتاب‌ها و مقالات مهمی از آنان را در زمینه سنت و آیین مسلمانان جنوب آسیا به چاپ رساند. چنان‌که در سمپوزیوم سه روزه «گفتگوی درونی شیعه و گوناگونی اقرار در آن» در دانشگاه هاروارد، این موضوع، مورد ارائه روفل در آوریل ۲۰۲۱، قرار گرفت. (projects.iq.harvard.edu>Karen G. Ruffe). این سیر مطالعاتی و تمایل وی به فرهنگ شیعی شاید ناشی از علاقه او به ائمه اطهار علیهم السلام و وابستگی مذهبی ایشان به کاتولیک بود؛ زیرا افزون بر اقرار وجود معجزاتی از اهل بیت علیهم السلام در زندگی خود،

به حقانیت و پویایی شخصیت حضرت زهرا علیها السلام در مقاله مورد بررسی نیز اعتراف می‌کند (30.Sep.avadiplomatic.com; 2015, Ruffe; 27:2011-8). اما به سراغ مقاله «یادآوری فاطمه علیها السلام: ابزار جدید مشروعیت بخشیدن به اقتدار زن در گفتمان شیعی معاصر» از متیو پیرس می‌رویم. این نوشتار برای همایش «تغییرات در اقتدار اسلامی معاصر» کالج مطالعات منطقه‌ای سنت آنتونی دانشگاه آکسفورد است که در اکتبر ۲۰۰۹، با پذیرش ۶۰ مقاله برگزار شد. سپس در سال ۲۰۱۱م، با همت مسعودا بانو و هیلاری کلمبیک یک کتاب از ۲۰ مقاله برجسته همایش چاپ کردند که هر دو آنان به جهت اعضای هیئت علمی دانشگاه‌های انگلستان و تمرکز مطالعاتی ایشان بر جهان اسلام و منطقه غرب آسیا، آثار مهمی را برای منافع این کشور به چاپ رساندند. خانم بانو به جهت پژوهش‌های بین‌رشته‌ای درباره تغییر ساختارهای اقتداری اسلام و پیامدهای اجتماعی آن در جوامع مسلمان، تاکنون توانست بودجه یک میلیون یورویی کمک مالی شورای تحقیقات اروپا (ERC) و حمایت ۳۶ میلیون پوندی دفتر امور خارجه مشترک المنافع و توسعه بریتانیا (FCDO) را کسب کند (people/ qeh.ox.ac.uk/ masooda-bano). کلمبیک نیز علی‌رغم کسب کرسی استادیاری تاریخ دانشگاه ساسکس، مدیریت مرکز خاورمیانه و شمال آفریقا آنجا را (MENACS) به عهده دارد. او به سبب زبان مادری اش مدتی در دمشق و قاهره زندگی کرد و با سفرهای خود به شمال آفریقا، پژوهش‌هایی همانند

تغییرات مذهبی و اجتماعی در دمشق و ساخت مصر جدید انتشار داد (uk.linkedin.com>Hilary; kalnbach; google scholar). همایش «تغییرات در اقتدار اسلامی معاصر» هم با موضوع عوامل ظهور و تأثیرات تغییر در حوزه اقتدار مذهبی زنان مسلمان صورت گرفت و پیرس که پیش از این در سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۶م، در برنامه گفتمان درون دینی قم شرکت داشت، مقاله‌ای با محوریت الگوگیری جوامع اسلامی از چهره انقلابی حضرت فاطمه علیها السلام به آنجا ارسال کرد. وی در سال ۲۰۱۳م، موفق به اخذ دکتری در گرایش مطالعات ادیان و الهیات رشته مطالعات اسلامی از دانشگاه بوستون شد و به کشورهای مصر و یمن سفرهای تحقیقاتی کرد. او به جهت تسلط بر زبان‌های فارسی و عربی کتابی با عنوان «دوازده انسان معصوم: امامان و بنای تشیع» منتشر کرد که موجب دریافت جایزه او از بیست و چهارمین دوره کتاب جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۹۵، شد (bookaward.ir). پژوهش اخیر به سبب باور نویسنده به نقش ائمه اطهار علیهم السلام در زندگی مسلمانان، به بررسی تأثیر روایات در شکل‌گیری هویت شیعی پرداخت؛ بدین خاطر توجه بسیاری بر علمای شیعی و آثار ایشان کرد تا به میزان نفوذ روایات در تصویرسازی سیره معصومین علیهم السلام دست یابد (Ibid). پس از معرفی صاحبان اثر سه نوشتار مذکور، می‌بایست به توصیف مجله و نویسنده صهیونیستی مقاله «تصویر انقلابی فاطیمه علیها السلام در فدک فی التاریخ: آغاز فعالیت محمدباقر صدر» بپردازیم که شاید سن او به چهل

سال نرسد. در ابتدا از مجله آغاز می‌کنیم که تأسیس آن به انجمن مطالعات خاورمیانه انگلستان بازمی‌گردد و از سال ۱۹۹۱، با نام رسمی فصلنامه بریتانیایی مطالعات خاورمیانه توسط انتشارات بین‌المللی فرانسیس و تیلور در انگلستان تجدید چاپ شد. ([wikipedia.org/British](http://wikipedia.org/British)) Journal of Middle Eastern Studies) ناشر مذکور در ۱۶۹ سال پیش، کار خود را رسمیت داد و اکنون با انتشار صد و چهل هزار عنوان الکترونیکی در سال، از شرکت‌های مشهور نشر دانشگاهی به‌شمار می‌آورد. این مجله نیز با پوشش تاریخی دوران باستان تا معاصر در تمام جنبه‌های سیاسی، ادبیات، مذهبی و فرهنگی مقاله می‌پذیرد که تمام آنان به‌صورت رایگان اجازه دسترسی دارند. ([tandonline.com](http://tandonline.com)) مدیریت آن به‌عهده لوید ریجن، پژوهشگر مدرسه مطالعات انتقادی دانشگاه گلاسگو است که زمینه تحقیقاتی و تدریس وی در تاریخ صدر اسلام، ایران، صوفی‌گرایی، اندیشه و سیاست در اسلام می‌باشد. ([gla.ac.uk/school of critical studies/Dr Lioyd Ridgeon](http://gla.ac.uk/school%20of%20critical%20studies/Dr%20Lloyd%20Ridgeon)) از آثار جدید وی کتاب «حجاب، سه‌گفتمان نوین در ایران» است که به تشریح دیدگاه‌های مرتضی مطهری، احمد قابل و محسن کدیور نسبت به مسئله حجاب در نظام جمهوری اسلامی می‌پردازد. ([eprints.gla.ac.uk](http://eprints.gla.ac.uk)) در نگرش زیبا میرحسینی، استاد دانشگاه سواس و الیور اسکاربروت، مدرس دانشگاه بیرمنگام، این پژوهش موضوع فقه اسلامی و زنان را با دقت پوشش می‌دهد. ([gingko.org](http://gingko.org)) علی‌رغم تمرکز مدیر مجله بر ایران، راشل کنتز فیدر کانون

تحقیقات خود را در تاریخ سیاسی معاصر عراق گذاشت. پایان‌نامه دکترای وی درباره شناسایی مبانی فکری شهید صدر است که در حال حاضر قصد تبدیل آن به یک کتاب را دارد. او در مرکز مطالعات خاورمیانه موش (موسی) دایان، محقق و مدرس در دانشگاه تل‌آویو است. پژوهش‌های فیدر شامل شیعه‌شناسی و نقش روان‌شناسی مدرن در مبارزات استعماری می‌باشد که برای نمونه می‌توان به مقاله «تصویر انقلابی فاطمه (ع) در فدک فی التاریخ» شهید صدر در مجله مطالعات خاورمیانه اشاره کرد. ([dayan.org/author/Rachel kantzfeder](http://dayan.org/author/Rachel%20kantzfeder)). موضوع اخیر همچنان دغدغه مطالعاتی وی است چنان‌که پس از عادی‌سازی روابط امارات و بحرین با رژیم صهیونیستی، فیدر با تمرکز بر مشکلات اقتصادی عراق و ارتباط با این رژیم، یک مقاله در آوریل ۲۰۲۱، تدوین داشت.

### نگرش نویسندگان نسبت به استقلال شخصیت حضرت فاطمه (ع)

◆ هنگامی که کشیش هنری لامنس، سیمای ضعیف و انفعالی از حضرت در غرب ترسیم می‌کرد، هم‌طراز با آن به یک مسئله مهم در تعریف از ایشان می‌پرداخت. وی به وجه روابط نسبی زهرا (ع) با پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و حسنین (علیهم‌السلام) تمرکز می‌کرد که موجب برجستگی حضرت در تاریخ صدر اسلام می‌شد (Lammens, ۱۹۱۳: ۸۵-۶). برای او این نمود شخصیتی، البته در توصیف برخورد ایشان با ابوبکر در موضوعات جانشینی و فدک بود و لیکن به‌جهت غالب

روایت، چهره‌ای افسرده از حضرت در متن، لامنس تصمیمی بر جای‌گذاری آن مباحث در نوشتار خود نداشت (Ibid: ۸۷). بدین ترتیب خروجی اولین مدخل فاطمه (ع) حاکی از وابستگی شخصیت ایشان به پدر، همسر و فرزندان بود. این دیدگاه در ویرایش دوم مقاله به برجسته‌سازی کنش سیاسی حضرت توجه داشت که سبب اکتشاف هویت مستقل ایشان در پژوهش‌های فاطمی غرب شد (Vaglieri, ۱۹۶۰: ۴۴-۴۳). از این روی، جهت‌دستی به ارتباط بین کنش سیاسی ایشان با فهم غرب از استقلال شخصیت فاطمه (ع) در مقاله‌های منتخب‌مان، در گام اول ابتدا بایست به توصیف موضع مشترک الگوسازی و سیره حضرت در اندیشه نویسندگان بپردازیم. این حلقه وصل، از مسئله رنج و چهره‌گریبان حضرت آغاز می‌شود که برای متون مورد نظر، در مقام ادبیات کلاسیک و یا زندگانی ایشان (منابع شیعی و سنی) به‌شمار می‌رود (Feder, ۲۰۱۴: ۸۵-۸۴; Kashai - Ruffe, ۲۰۱۱: ۲۱-۲۴; Sabet, ۲۰۰۵: ۹-۹; Pierce, ۲۰۱۲: ۳۴۷-۳۴۸).

این تصویر در قلم کاشانی با ارجاع مستقیم به کتب «روضه الشهداء» از ملا حسین واعظ کاشفی و «فاطمه فاطمه است» علی شریعتی معرفی می‌شود و در مقاله فیدر، با هدف‌گذاری بر جامعه عراق به‌واسطه تحلیل کتاب «فدک فی التاریخ» شهید محمدباقر صدر، مورد استنباط قرار می‌گیرد. در دو نوشتار روفل و پیرس نیز، به‌صورت واکاوی سنن اسلامی جنوب آسیا و کتاب مذکور شریعتی بررسی می‌شود. تمام نویسندگان در سیمای فسرده و ایمان حضرت برابر فقر و کارهای سخت‌خانه، اشتراک



دارند و آن را با نقش‌هایی همانند دختری مهربان، همسری صبور، مادری فداکار منافاتی نمی‌بینند؛ اما نکته مهم در نتیجه‌گیری این مسئله است که در دوره زمانی ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۴، صاحبان قلم همچنان انفعال و قهر را از خصوصیات حضرت به‌شمار می‌آورند. البته این ویژگی از همان مقاله کاشانی در کنار وجه حافظ اسلام و نسل پدرشان، حضرت محمد ﷺ مطرح می‌شد (Kashai-Sabet, ۲۰۰۵: ۷ & ۹) که در سه مقاله دیگر آخرین بُعد باعنوان یک امتیاز ویژه مورد اهمیت قرار می‌گرفت. مزیت جدیدی که واقعیت داشت، و آن برای هر نویسنده با استناد به منبع و یا آداب اسلامی در راستای چرایی الگوسازی حضرت در جوامع اسلامی غرب آسیا تشریح می‌شد. چنانچه کاشانی جهت پاسخ‌گویی به این پرسش سعی داشت تا با استفاده از کتب کاشفی و شریعتی ارتباط حضرت با مردان نسبی خود را در قالبی مردسالارانه استنباط نماید (Ibid: ۱۷). این امر در نگرش وی یک تناقضی بین اسوه شدن و نمایاندن استقلال شخصیت حضرت به‌وجود می‌آورد که حاصل مطالعه منابع قدیم و جدید بود و بیشتر برای او، نقش جنبه دفاع ایدئولوژیک از مذهب شیعه را در انتقال نسل توسط حضرت زهرا ﷺ نشان می‌داد (Ibid: ۱۸-۱۹). وی می‌نویسد:

«به‌گفته شریعتی، فاطمه باید از پیامبر بیاموزد که چگونه هویت خود را جعل کند. چنان که می‌گوید: «فاطمه شدن آسان نیست... او بزرگترین مسئولیت تاریخ آزادی و جهاد و انسانیت را بر عهده دارد... فاطمه مسئول

پیوند نبوت و امامت است» این قطعه، تناقض‌های ذاتی را در تفسیر شریعتی از آزادی و حقوق زنان آشکار می‌کند در صورتی که او به وجود انقلابی فاطمه ﷺ اذعان می‌دارد و اهمیت ایشان از طریق نقش‌های سنتی مختلف به‌عنوان فرزندآوری، دختر، مادر و همسر مشخص می‌کند، در واقع، در یادگیری چگونگی تبدیل شدن به خود، فاطمه باید به ارزش‌ها و آموزه‌های یک الگوی مرد یا به پدرشان پیامبر ﷺ تکیه کند. شریعتی، زهرا ﷺ را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که در خلق شخصیت خود اختیار کمی دارد؛ بدین ترتیب، تصویر شریعتی از آزادی محدود ایشان، تفسیر از حقوق اجتماعی زنان را زیر سوال می‌برد. (Ibid: ۱۸)

کاشانی این تحلیل شریعتی را در مسائل دیگری، همانند جانشینی و فدک به‌کار می‌برد و شخصیت حضرت را وابسته به روابط نسبی، یعنی امام علی ﷺ تعریف می‌کند که اگر امام نبود مسلماً تاریخ اسلام شاهد پیدایش فاطمه ﷺ نبود و شریعتی تنها دست به یک شبکه‌سازی باطل در این زمینه زده است (Ibid: ۱۶). ولیکن این دیدگاه کاشانی در سال ۲۰۱۱ و ۲۰۱۲، با مقاله‌های روفل و پیرس تغییر کرد و آنان با پذیرش اصل استقلال وجودی حضرت زهرا ﷺ، نقش بارز ایشان را در مسائل مذکور به‌عنوان یک ابزار مشروعیتی، جهت اقتدار بخشی زنان در گفتمان معاصر شیعی استدلال کردند. روفل این موضوع را با تحقیق بر ارتباط بین سه ویژگی اساسی زندگانی ایشان با فرهنگ زنان شیعی حیدرآباد در هندوستان موشکافی کرد. آنان شامل ساده‌زیستی، صبوری، سخت‌کوشی

و حق‌طلبی حضرت بود که اکنون موجب الگوگیری مردم آن منطقه از ایشان می‌شد (Ruffle, ۲۰۱۱: ۱۵). روفل به‌منظور فهم بهتر خواننده در تطبیق این خصوصیات با زندگی آنان، به مورد سهل‌گیری خانواده‌های شیعی در برگزاری مراسم ازدواج و هزینه عروس می‌پردازد (Ibid). سوای از این مطلب، وی حتی به درج برخی نقل‌قول‌های مستقیم از خطبه فدکیه در مقاله و تحلیل اقتداری آن در فرهنگ شیعی حیدرآباد اقدام می‌کند تا از پویایی سیاسی حضرت در قالب ادامه‌دهنده نسل پیامبر ﷺ یادآوری کند (Ruffle: ۲۷). وی می‌گوید:

«فاطمه ﷺ پرونده خود را برای داوری به دادگاه برد و اگرچه در نهایت ناموفق بود، اما آگاهی او از حقوق قانونی و عدالت‌طلبی او حاکی از آن است که او زنی درگیر در امور جامعه بود. (بدین سبب) فدک عمیقاً در آگاهی شیعیان جنوب آسیا ثبت می‌شود... در سال ۲۰۰۵م / ۱۳۸۴ش، یک سری گفت‌وگو با دکتر تقی‌خان، شیمیدان بازنشسته دولت هند و دانشگاه عثمانیه، داشتیم که در یکی از ملاقات‌هایمان، نسخه‌ای از ترجمه و تفسیر کتاب خود را باعنوان «فدک فاطمه ﷺ» به من داد. دکتر خان توضیح داد که کتاب «خطباتون نساء» وی، سهم بانوان اهل بیت در اسلام را نه تنها یک عمل ارادت به حضرت فاطمه الزهرا ﷺ توصیف می‌کند بلکه مهمتر از آن، او این کار را یک عمل آگاهی‌فمینیستی برای آموزش به شیعیان حیدرآباد درباره قدرت زنان اهل بیت می‌پندارد.» (Ibid: ۲۷)

قالب مذکور مورد توافق کاشانی نیز بود ولیکن روفل آن را به‌سبب

روابط نسبی، مردسالارانه توصیف نکرد و بیشتر به نقش فعال حضرت فاطمه علیها السلام در حفاظت از سنت پدر و قوانین اسلامی تبیین کرد که برای وی، معنای پیشبرد پیام حضرت محمد صلی الله علیه و آله را داشت: «زهرا علیها السلام پس از رحلت پدر، نگران آینده دین پیامبر صلی الله علیه و آله بود و انکار ادعای فدک، ترس ایشان را از نابودی پیام محمد صلی الله علیه و آله تقویت می‌کرد. از این رو، در برخی روایات ایشان با ورود به کارزار سیاسی، به عنوان فردی هوشمند و حافظ پیام پدرشان به تصویر کشیده می‌شود» (Ibid: ۲۶). در این راستا هم جهت استنباط از فهم خود به گفت‌وگو با یکی اساتید دانشگاهی آنجا می‌پردازد که استاد، تدریس سیره خانوادگی و سیاسی حضرت را یک عمل آگاهی فمینیستی و تعلیم قدرت زنان اهل بیت علیهم السلام به شیعیان حیدرآباد تحلیل می‌کند (Ibid: ۲۷). بنابراین، در نگرش نویسنده، زهرا علیها السلام به عنوان الگوی زنده، سنت پدرشان و مظهر آرمان‌های اخلاقی اسلام است (Ibid: ۲۸).

حال به سراغ مقاله پیرس می‌رویم که الگوی حضرت زهرا علیها السلام در میان ایرانیان را با عنوان گفتمان اقتدار جدید زنان کشورمان بنابر کتاب «فاطمه فاطمه است» علی شریعتی و آثاری مرتبط با این زمینه، در پس از انقلاب اسلامی ایران بررسی می‌کند. بدین ترتیب که در ابتدا با اشاره به حضور سنتی حضرت در ادبیات کلاسیک (منابع اسلامی قدیم)، ماهیت مستقلی ایشان را بنابر واکاوی کتاب «فاطمه فاطمه است» شریعتی در پس از رحلت پدرشان ترسیم می‌کند. تصویری که البته پیش از این برای پیرس با ویژگی پیشرونده بودن حضرت

در کتاب تعریف می‌شد و این خصوصیت تا پایان عمر حضرت فاطمه علیها السلام ادامه داشت:

«شریعتی زهرا علیها السلام را زنی فعال و خودساخته به تصویر می‌کشد؛ او را برای علی ابن ابی طالب علیه السلام به عنوان ستون فقرات در مسئله خلافت معرفی می‌کند... در نبردهای پیش رو متکی به همسر نمی‌بیند، بلکه ایشان را فعالانه درگیر در میدان، حاضر ارزیابی می‌کند... در واقع، نگرش شریعتی نسبت به فاطمه علیها السلام در مقام یک «الهام‌بخش آزادی» است.» (Pierce, ۳۵۴: ۲۰۱۲)

بدین ترتیب پیرس با اتکا بر تحلیل کتاب شریعتی، باور داشت که تصویر جدید در همان قالب انتقال نسل، وجه سیاسی اقتداری از حضرت را بدون ارتباط با روابط نسبی کسب می‌کند و آن معنای یک الگوی پویا را برای زنان مسلمان داشت (Pierce: ۳۵۵). این بینش پیرس همچنان در تحلیل آثار بعد از انقلاب به‌طور ویژه کتب «سیمای زن در نظام اسلامی» از آذری قمی و «زن در آینه جلال و جمال» جوادی آملی وجود دارد و آن‌ها را متأثر از گفتارهای شریعتی می‌پندارد (Ibid: ۳۵۷). بر این اساس تمام منابع مورد نظر او به دنبال تداوم گفتمان تثبیت مرجعیت حضرت فاطمه علیها السلام برای زنان ایرانی هستند (Ibid). اندیشه‌ای که در عراق نیز کمی پیش از نشر کتاب شریعتی، با چاپ کتاب «فدک فی التاریخ» از شهید محمدباقر صدر تبیین شده بود و راشل کنتز فیدر در مقاله خود، این دیدگاه را با محوریت شور انقلابی زهرا علیها السلام واکاوی می‌کرد. کنتز از همان آغاز مسئله شخصیت مستقل حضرت و الگوگیری از ایشان را یک ارتباط بدیهی تعریف کرد و بنابر آن،

به تطبیق مصادیق عینی نوشتار شهید صدر با اوضاع زمان نویسنده پرداخت. ما در این پژوهش قصد تحلیل این ارتباط را نداریم ولیکن به جهت اهمیت تشریح کنش سیاسی حضرت فاطمه علیها السلام با بازتاب تصویر انقلابی ایشان در دایره مقاله‌های منتخب، بایست در بخش ذیل، آن را توصیف کنیم که در نظر نویسندگان یک ایدئولوژی انقلاب برای جوامع اسلامی معاصر غرب آسیا است. در منطقه غرب آسیا و اهمیت بخشی به حضرت در نقش بانوی ایثارگر برجسته اسلام، پژوهش‌هایی در این زمینه صورت گرفت که اغلب در پی پاسخ به چرایی تبیین ایشان در ترسیم سیمای انقلاب و مقاومت شیعی بودند. از این روی، مقاله‌های کاشانی، روفل، پیرس و کنتز بر آن شدند تا این تصویر را در ارتباط با جامعه اسلامی مورد نظرشان تشریح کنند. خروجی مشترک در تمام آنان واقعه انقلاب اسلامی ایران بود که برای صاحبان قلم، بازتاب ایدئولوژی انقلاب شیعی به‌شمار می‌رفت. این نویسندگان، بخش دوم از حیات زندگانی فاطمه زهرا علیها السلام را به سبب مسائل جانشینی و فدک، کانون فعالیت‌های سیاسی ایشان برابر خلیفه اول معرفی می‌کردند که دارای پرچم مقاومت بود و بالقوه توانایی یک حرکت انقلابی را داشت. بدین ترتیب، به راحتی روند چگونگی اسوه شدن حضرت در جوامع اسلامی ایران، هندوستان و عراق را معین می‌ساختند که بین فهم کاشانی از آن تا کنتز تفاوت‌هایی وجود داشت. به عبارتی دیگر، آنان در شناساندن زهرا علیها السلام به عنوان الگویی سیاسی جهت مشروعیت بخشی به آرمان‌های

انقلابی همسان عمل می‌کردند ولیکن در تحلیل مباحث شاهد توضیحات گوناگون هستیم. چنان‌که کاشانی برای آغاز آن ابتدا از محتوای مجله آیین اسلام به سردبیری نوریانی در سال ۱۹۴۵م، گریزی زد تا از روند آشنایی فرهنگی روشنفکران ایرانی با حضرت، در عصر پهلوی گامی بردارد (Kashani Sabet، ۲۰۰۵: ۲). در این راستا کاشانی نشر کتاب «فاطمه فاطمه است» شریعتی را ناشی از این اوضاع تعریف می‌کرد:

«گرایش‌های سـکولاریزاسیون (در میان) نخبگان حاکم پهلوی، شکاف بین محافظه‌کاران اجتماعی و مدرنیست‌های غربی را بیشتر می‌کرد. ... در این دوران منتقدان رژیم مانند جلال آل احمد و علی شریعتی تلاش کردند تا با ارائه نمادهای بومی و اصلاحات در جامعه، تغییرات اجتماعی را در ایران ایجاد کنند. .. (از این روی) شریعتی به عنوان یکی از مدافعان اصلی تغییر در زندگی زنان ظاهر شد.» (Ibid: ۱۳).

بنابراین، کاشانی سخنرانی و کتاب شریعتی را شامل چرایی الگوگیری زنان از مدرنیته و چگونگی احیای سیره خانوادگی و سیاسی حضرت فاطمه علیها السلام در زندگی بانوان معاصر واکاوی می‌کرد که هدف آن بر دو پایه مشروعیت‌بخشی به تشییع و تبدیل حضرت به الگوی آنان بود (Ibid: ۱۴). در واقع، وی وجه سیاسی کتاب را بنابر نقش‌آفرینی زهرا علیها السلام در حمایت از زن ایده‌آل مدرن شیعی، حفاظت از پیام انقلابی اسلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم می‌گذاشت که این تحلیل در تفاسیر پیرس و کنتز نیز تکرار می‌شد (Ibid: ۱۶; Pierce; ۳۵۴: ۲۰۱۲-۲۰۱۵; Cantz, ۸۱: ۲۰۱۴-۲۰۱۵-۸۲-۸۵-۹۰).

چرایی و چگونگی حضور مستقل حضرت در مسائل جانمایی و فدک از گفتارهای شریعتی در کتابش بود که اولین تصویر ایدئولوژیک ایرانی از بانوی برجسته صدر اسلام به‌شمار می‌رفت. ولیکن کاشانی باور به اصل روابط نسبی در اسوه شدن حضرت فاطمه علیها السلام در تاریخ داشت و نوشتار شریعتی را به‌طور کلی جانبداری از اصول شیعی و سیاسی شدن صرف اسلام می‌پنداشت که عاملی برای تسهیل پذیرش آرمان‌های انقلاب اسلامی بود (Kashani-Sabet, ۳: ۲۰۰۵-۱۹).

چنانچه انتشار بیانیه دانشجویان به مناسبت روز زن را در اوایل انقلاب، یکی از ابزارهای نظام خواند که کانون آن دعوت زنان جامعه به مطالعه موقعیت ایشان در اسلام بود تا از مقام خود در انقلاب اسلامی آگاه شوند (Ibid: ۳).

البته، نگرش جانبداری از اصول شیعی نیز به‌صورت بینش هژمونی عمل و اعتقاد شیعه ناشی از انقلاب اسلامی ایران در مقاله روفل وجود دارد که هدف وی از آن، پرورش صفت خشم سیاسی حضرت برای احقاق حقوق قانونی و عدالت‌طلبی در منطقه، مورد تحقیق اوست (Ruffle, ۱۶: ۲۰۱۱-۲۸). مصداق این مسئله در مقاله روفل همانا فدک و کنش حضرت است که همانند پیرس و کنتز به نقش ایشان در حفاظت از پیام حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم و نگرانی فاطمه علیها السلام نسبت به آینده دین پدر، تحلیل خود را ارائه می‌دهد (Ibid: ۲۶; Pierce; ۳۵۴: Kantz: ۸۳).

در این بررسی حضرت به‌جهت گفتمان قرآنی با ابوبکر و حضور در میان انصار، توصیف، وجه سیاسی از یک مرجع واقعی در شریعت اسلام به خود می‌گیرد، و حتی برای اثبات نظراتش صفحاتی را به‌درج مستقیم خطبه فدکیه با محوریت

پایانی ظلم به اهل بیت علیهم السلام اختصاص می‌دهد (Ibid: ۲۶-۲۷). در نگرش روفل این رفتار با دختر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اگرچه به نفع جریان غالب تمام شد، اما نشان‌دهنده بُعد انقلابی زهرا علیها السلام است که بایست در جامعه اسلامی، حرکتی سیاسی جهت دفاع از ایشان صورت می‌گرفت؛ بنابراین درسی بزرگ برای مسلمانان حیدرآباد بود تا ظلم‌پذیر نباشند (Ibid: ۲۷-۲۸).

کنتز نیز همین روند را در واکاوی کتاب «فدک فی التاریخ» شهید محمد باقر صدر ادامه داد تا به ارزیابی و میزان تطبیق نوشتار شهید با مسائل آن زمان عراق و اتحاد جامعه اسلامی مذکور بپردازد (Kantz, ۷۹: ۲۰۱۴-۸۹).

از این روی، وی با تحلیل و نقد کتاب، دو مسئله را تشریح می‌کند: (۱) توصیف موقعیت سیاسی حضرت برابر حاکمیت غیرمشروع ابوبکر در موضوع فدک. (۲) ارائه تفسیر جدید از واقعه اخیر، در جهت پاسخگویی به اشکال رایج گفتمانی دوره مورد نظر عراق. با توجه بر این دو محور در نگرش کنتز، تصویرسازی کنش حضرت برای شهید صدر اهمیت داشت؛ زیرا بدین واسطه می‌خواست چگونگی شکل‌گیری فضای انقلابی را مقابل حکومت غیرقانونی زمانه‌اش ترسیم نماید: «صدر مانند اصلاح طلبان مذهبی و متفکران مدرنیست، مسائل آن روزهای عراق را بواسطه تفاسیر جدید از تاریخ اولیه اسلام و اشکال رایج گفتمان سیاسی و اجتماعی حل و فصل می‌کند. از این روی بسبب موقعیت خود در محیط مذهبی شیعی و همچنین میزان ارتباطات با جوامع گفتمانی عراق، دست به انتخاب زنی قهرمان می‌زند که در برابر نادیده گرفتن حق (شرعی خود) به پا

می خیزد.» (Ibid: ۹۵) بر این اساس همانند روفل، با تمرکز بر خشم و نور حضرت فاطمه علیها السلام، آنان را در مقام وجوه سیمای انقلابی ایشان تبیین می‌کند که به سبب حلقه پیونددهنده نبوت و امامت، آن قهر منجر به نقد شرایط موجود می‌شود و تنها یک احساس ارتجاعی صرف نیست (Ibid: ۸۴). بدین ترتیب در تحلیل کنتز از کتاب، ماهیت کنش حضرت و ثبت آن در تاریخ مهم بود چرا که علی‌رغم شکست حرکت ایشان، باز اعلام مخالفت برابر رفتار زورمندان در اولویت قرار داشت:

«... صدر با یادآوری جنبه‌هایی از گذشته اسلامی و تداعی آن‌ها با زمان حال، پل ارتباطی ایجاد می‌کند که خوانندگان را تشویق به تفکر درباره اقدامات فاطمه علیها السلام می‌نماید؛ زیرا با زبان فکری و روحی عراق مطابقت داشت و در مواجهه با بی‌عدالتی و تبعیض معاصر، اقدامات زهرا علیها السلام به عنوان یک انقلاب توصیف می‌شد. این از ابتدای متن و انتخاب سرفصل‌ها مشخص است.

صدر ادعای وراثت ایشان را تکاملی برابر حکومت ناعادلانه تعریف می‌کرد: «اگر واقعیت تاریخی قضیه فدک را مطالعه کنیم... به وضوح احساس می‌کنیم که اختلاف در واقعیت و انگیزه‌های آن، انقلابی علیه سیاست دولت بود؛ چنان‌که فاطمه علیها السلام آن را مغایر با اصل (غدیر خم در زمان حیات پیامبر (ص)) می‌دانست». در واقع نویسنده با این توصیفات زهرا علیها السلام را از عزادار متزلزل به قهرمانی شجاع و مملو از شور انقلابی تبدیل می‌کند که حادثه‌ترین گسست آن در بیان روابط نسبی و سنت شیعی بود. صدر به خواننده می‌گوید که: «خداوند او را با این

شرایط آزمایش، و او نقش یک سرباز دفاعی را بازی می‌کرد... او به خاطر حقیقت از مرگ خوف نداشت... و امتی برای تقدیس این انقلاب به پا خاست. فاطمه منفعلانه رستگاری را به آخرت موکول نکرد. او با اقدام انقلابی خود برای مقابله با ابوبکر به دنبال جبران ظلمی بود که بر او و علی علیه السلام وارد شد.» (Ibid: ۸۹)

درواقع نویسنده از کلام شهید صدر دوباره همان قالب نوشتار روفل را مبنی بر الگوگیری جهان اسلام از این عمل سیاسی تکرار می‌کند که در بینش کنتز نمونه آن کتاب «فاطمه فاطمه است» شریعتی بود (Ibid: ۹۰). البته این قالب در مقاله پیرس نیز وجود داشت، اما تکیه اصلی او بر موضوع جان‌شینی و اقدام دفاعی حضرت برای امام علی علیه السلام بنابر بررسی گفتارهای شریعتی بود (Pierce: ۳۵۲، ۲۰۱۲-۳۵۵). به عبارتی دیگر، پیرس افزون بر لزوم صفت خشم در حضرت جهت اعتراض سیاسی، به فعالیت‌هایشان در حمایت تمام از همسرشان به عنوان یک زن قدرت‌مند و شجاع یادآور می‌شود که شریعتی آن‌را الگوی اقتدار زنان ایرانی نام می‌برد: «شریعتی از نیاز زنان به یافتن ارزش خود صحبت می‌کند. می‌نویسد: «ارزش فاطمه علیها السلام؟ چه می‌توانم بگویم؟ ارزش او به چه کسی تعلق دارد؟ به خدیجه علیها السلام؟ به محمد (ص)؟ به علی علیه السلام؟ به حسین علیه السلام؟ به زینب علیها السلام؟ به خودش!» او تصریح می‌کند که هویت فاطمه علیها السلام به خویشاوندان او مربوط نیست... او حتی در ادامه می‌گوید: «زهرا علیها السلام خودش یک امام، یک راهنما، یعنی نمونه بارز کسی است که باید از او پیروی کرد، یک نوع زن ایده‌آل و شهادت می‌دهد به

هر زنی که می‌خواهد به وسیله خودش، خودش شود...». شریعتی بر عاملیت امام در شکل دادن به هویت خود و سرنوشت جامعه‌اش تأکید می‌کند. او به‌ویژه از بخش دوم زندگی فاطمه علیها السلام و نقش مهم ایشان در شکل‌دهی به اعتراض سیاسی استفاده می‌کند که هویت شیعی حول آن می‌چرخد.» (Ibid: ۳۵۴-۳۵۵).

پیرس با مشاهده این نگرش در آثار پس از انقلاب اسلامی در ایران، آن را یکی از گفتمان‌های نظام جدید توصیف می‌کند که کنتز نیز در این زمینه با وی موافق است؛ بنابراین هر دو نویسنده خط بینش خود را در اخذ الگوی مقاومت جهان اسلام از حضرت فاطمه علیها السلام گذاردند (Ibid: ۳۵۶، Kantz: ۹۰).

### نتیجه

◆ پژوهشگر سعی داشت تا با انتخاب موضوع نگرش غربیان نسبت به سیره حضرت زهرا علیها السلام در جوامع اسلامی غرب آسیا، از چهار مقاله‌ای که زمان ایشان از ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۴ م، بود به یک مروری جامع از روایات غرب انگلیسی‌زبان در این زمینه دست یابد. ما با طرح فرضیه استقلال شخصیتی حضرت، جهت الگوگیری مسلمانان مناطق مورد تحقیق نویسندگان یعنی ایران، هندوستان و عراق قصد تحلیل و بررسی آنان را کردیم. این اقدام محقق را به چستی نگرش صاحبان قلم نسبت به ارتباط الگوسازی حضرت زهرا علیها السلام با تصویر انقلابی ایشان در جوامع اسلامی مورد نظر راهنمایی می‌کرد. بدین ترتیب در ابتدا به شرح نویسندگان و محل انتشار مقاله‌ها پرداختیم تا اهمیت مباحث و جایگاه ایشان معین شود. سپس در بخش دوم با تمرکز بر سوال پژوهش قصد تبیین استقلال شخصیت

## سایت‌های انگلیسی

سایت مجله مطالعات زنان خاورمیانه  
صفحه شخصی فیروزه کاشانی ثابت در  
دانشگاه پنسیلوانیا  
Wikipedia. Duke University  
Wikipedia. Firoozeh Kashani-Sabet  
wikipedia.org/British Journal of Middle  
Eastern Studies  
Brill.com>jps  
projects.iq.harvard.edu>Karen G.Ruffle  
۳۰Sep۲۰۱۵.avadiplomatic.com  
qeh.ox.ac.uk/people/masooda-bano  
uk.linkedin.com>Hilary kalnbach;google  
scholar  
۱۳۹۵.bookaward.ir  
tandonline.com  
gla.ac.uk/school of critical studies/Dr  
Lloyd Ridgeon  
eprints.gla.ac.uk  
gingko.org.uk  
dayan.org/author/Rachel kantzfeder

. Pontificii Instituti Bibliici  
M. Th, Houtsma (1913-38). The Encyclo-  
p dia of Islam: A Dictionary of the  
Geography, Ethnography and Biog-  
raphy of the Muhammadan Peoples,  
.Leiden: E.J. Brill. 4 vols. and Suppl.p.87  
P. J. & others, Bearman (1960-2005).  
Encyclopedia of Islam, 2nd Edition.  
Leiden: E. J. Brill, 12 vols. with indexes,  
etc.p.844  
Kate. & others, Fleet (2007). Encyclopedia  
.of Islam, 3rd Edition, Leiden: E. J. Brill  
Saud Joseph(2007) Encyclopedia of  
Women & Islamic Cultures Leiden-  
.Boston: E.J.Brill Vol5  
Matthew Pierce(2012) Remembering  
. Fatimah: New Means of Legitimizing  
Female Authority in Contemporary  
Shii Discourse in Women  
Leadership and Mosques. Masooda  
Bano and Hilary Kalnbach. Brill-Bos-  
.ton.2012.345-362  
Ridgeon, L (2021) Hijab: Three Modern  
Iranian Seminarian Perspectives. Ging-  
ko: London

## مقاله

Firoozeh Kashani-Sabet(2005) Who is  
Fatima? Journal of Middle East Wom-  
en's Studies Vol 1.No 2. P. 1-24  
Karen Ruffle(2011) May You Learn  
from Their Model: The Exemplary Fa-  
ther-Daughter Relationship of Moham-  
mad and Fatima in South Asian Shi ism.  
Journal of Persianate Studies 4 12-29  
Rachel Kantz Feder(2014). Fatima's  
Revolutionary Image in Fadak fi al-  
Ta'rikh British Journal of Middle East-  
ern Studies

## سایت‌های فارسی

دین‌آتلاین، یاسر میردامادی، یادداشت  
درباره «درباره کتاب جامعه‌شناسی اسلام  
شیعی»

Khamenei.ir

حضرت و سیمای انقلابی ایشان  
را در محتوای مقالات کردیم.  
بدین واسطه با واکاوی نظرات  
نویسندگان توانستیم آگاه شویم که  
کاشانی علت برجسته‌سازی حضرت  
را در روابط نسبی و حلقه انتقال نسل  
عنوان می‌کرد ولیکن سه مقاله دیگر  
بر کنش سیاسی زهرا علیها السلام تمرکز  
داشتند. به عبارتی دیگر روفل، پیرس  
و کنتز ابراز مخالفت رسمی حضرت  
برابر حاکمیت غیر مشروع ابوبکر  
را دلیل نمود ایشان در تاریخ صدر  
اسلام تبیین کردند؛ که در جهان  
اسلام معاصر، تبدیل به الگویی  
انقلابی مقابل رفتار زورمندان شد.  
بر این اساس، نویسندگان مصداق  
آن را با جامعه تحقیقی مسلمانان  
مناطق ایران، حیدرآباد هندوستان  
و عراق نشان دادند که به منظور  
استنباط از سخنان خود، تحلیل و  
نقد کتب شریعتی و شهید صدر را  
به آن افزودند. چنانچه نوشتارها  
از بررسی آنان، به شکل‌گیری یک  
گفتمان جدید اقتداری در جوامع  
اسلامی دست یافتند که در نگرش  
نویسندگان ابزاری مشروعیت‌ساز  
بود تا وجه مقاومت و پایداری بانوی  
بزرگ اسلام مورد توجه قرار گیرد.  
بدین ترتیب، دستاورد پژوهش،  
اکتشاف اولین گفتمان قدرتی  
در تاریخ اسلام از سیمای انقلابی  
حضرت فاطمه علیها السلام است که نمونه  
آن در انقلاب اسلامی ایران اجرایی  
شد.

## منابع فارسی:

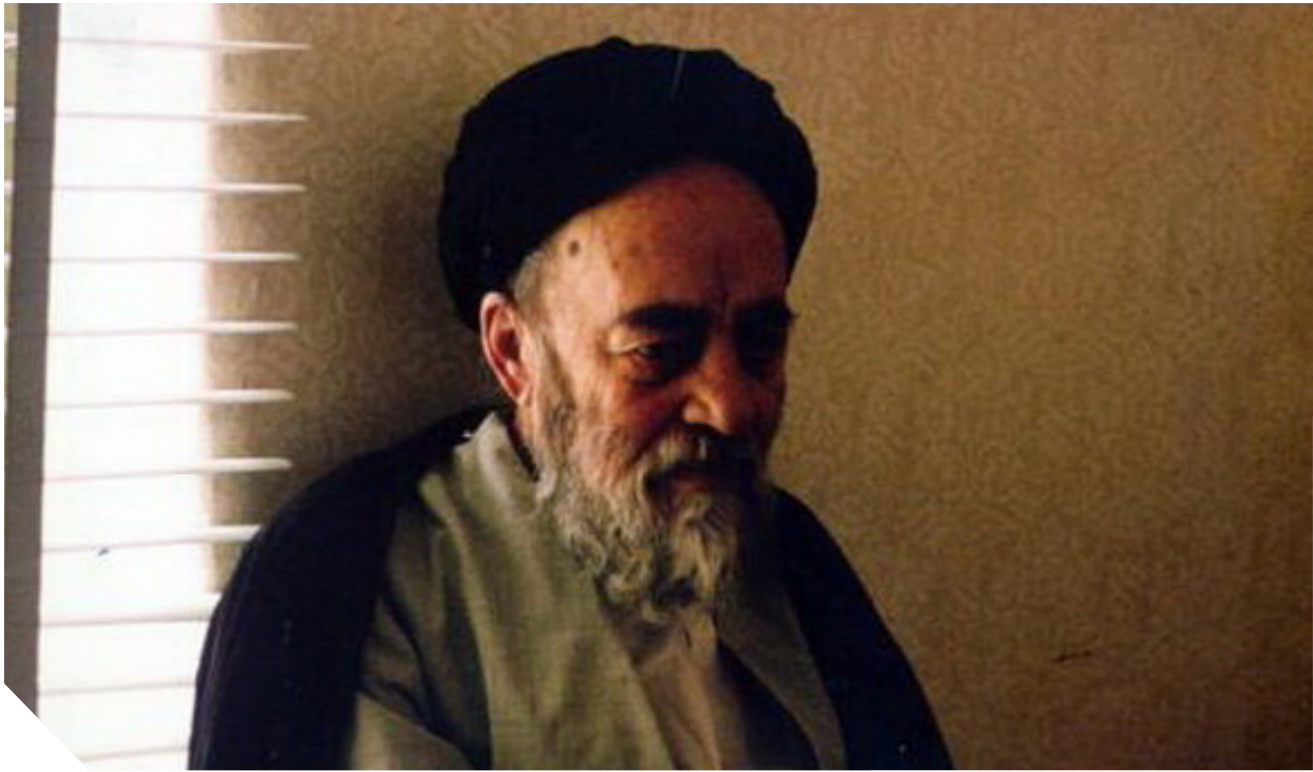
### مقاله

علی دهباشی، «گفتگو با دکتر سعید امیر  
ارجمند درباره انجمن مطالعات جوامع  
فارسی زبان»، مجله بخارا، بهمن ۱۳۷۹،  
ش ۱۶


## منابع انگلیسی

### کتاب

Fatima et les (۱۹۱۲) Henri Lammens  
fills du Mahomet. Rom: Sumpitbus



## پیامدهای عدم التزام عملی به احکام شرع از منظر علامه طباطبایی

نویسنده: فاطمه ناصری بازاری 

چکیده

در شرایطی که بشرکنونی به سوی علم و صنعت رو آورده، بایسته‌های دینی با چالش‌هایی مواجه شده است. بانگ ادعای بی‌نیازی به دین و دین‌زدایی و سکولار کردن جامعه، عقل‌گرایی و توجه افراطی به عقل مدرن در گوش مردم خوانده شد تا حضور دین را در زندگی تحمل نکنند. با شکل‌گیری بی‌نیازی کاذب نسبت به دین در نهاد انسان، ندای دین شنیده نشد و جاذبه‌های معنوی آن دیده نشد و بشر با تکنولوژی و صنعت تنها ماند، و همین امر منجر به سست شدن اعتقادات دینی و عدم التزام به اعتقادات و احکام شرعی شده است. وجود اختیار و اراده، امیال و شهوات در انسان از یک سو، شرایط و عوامل بیرونی از سوی دیگر همواره می‌تواند زمینه‌ساز عدم التزام به دانسته‌های دینی شوند. اما آنچه در بحبوحه جهان تکنولوژیک امروزه بدان نیازمندیم، فرار از شرایط کنونی و انتخاب یک روش جدید زندگی اسلامی است. در این نوشتار به بررسی پیامدهای منفی عدم التزام به احکام شرع از دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته شده است تا انسان، امروز برای در امان ماندن از این عوارض شوم، چاره‌ای بیندیشد و به هویت حقیقی خویش و یافتن گمشده اساسی خود که همان دین، معنویت و اعتقادات الهی است، روی آورد. هویتی که در پشت انبوه تنوعات، شتاب زدگی روزمره، فشار کار، زرق و برق و تجملات زندگی و تصویر و صدای رسانه‌ها مخفی مانده است. واژگان کلیدی: التزام عملی، احکام شرعی، دین، عقلانیت مدرن، علامه طباطبایی.

## مقدمه

♦ انسان به مقتضای فطرت و طبیعت خود به دنبال شناخت پدیده‌های هستی و انسانی است که به طور آگاهانه و یا ناخودآگاهانه به سراغ آنها می‌رود و آرمان یک انسان حقیقت جو، سعادت و رستگاری حقیقی و زندگی جاودانی است که متکی به قدرت خداوند حکیم و توانا است.

از منظر اسلام، ادیان الهی در همه اعصار از یک منبع و جوهره سرچشمه گرفته و پیروان ایشان به اقتضای فطرت خداجویشان و نیز به مقدار درک و فهم شان آن را باور داشته و دراین بین دین جامع، اسلام است که آخرین حلقه از ارسال دین توسط خداوند تعالی به شمار می‌رود. این دین فطری، همان دین اصیلی است که توسط پیامبران الهی تبلیغ شده و پایه پای رشد فکری و عقلی بشر و نیز به تناسب نیاز جسمی و روحی او تکامل یافت تا به مرحله کمال نهایی و ختم ادیان رسیده که همان «آیین جاوید و جهانی اسلام» می‌باشد.

محتوای این دین مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات و احکام شرعی و تکالیف عملی یا باید و نبایدهایی است که موجب سعادت پیروان این دین می‌شود. دلی در این میان به دلیل عدم انجام و التزام به دستوره‌های الهی و دینی وضعیت نامطلوب برای پیروان این دین به وجود می‌آید. در این مقاله با روش پژوهش توصیفی با بهره‌گیری از کتابهای دینی و وحیانی و کتابهای مرتبط فقهی، اساسی‌ترین مساله‌ای که به آن پرداخته شده این است که «مهمترین پیامدهای عدم التزام به اعتقادات و احکام شرعی چیست؟»

پیش از ورود به مسئله، مفردات بحث را به فراخور این مقاله مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

## دین

♦ واژه دین در فرهنگ لغات، مترادف با کلماتی چون: حکم و قضاء، رسم و عادت، شریعت و مذهب، همبستگی و غیر آن آمده است (دهخدا، ص ۵۷۴-۵۷۲). در کاربردهای قرآنی نیز به معانی زیادی از جمله: جزا، حساب، قانون، شریعت، طاعت و بندگی، تسلیم و انقیاد، اسلام، روش و رویه، توحید و خداپرستی آمده است (طریحی، ص ۷۶؛ راغب اصفهانی، ص ۷۵).

دین، عبارت است از «اصول علمی و سنن و قوانین عملی که برگزیدن و عمل به آنها، تضمین کننده سعادت حقیقی انسان است.» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱۶، ص ۱۹۳) به تعبیر دیگر، دین مجموعه‌ای از اعتقادات، احکام شرعی، تکالیف عملی، باید و نبایدهایی است که التزام به آن موجب سعادت انسان می‌شود.

## اعتقادات

♦ «اعتقادات دینی، باورهایی را در برمی‌گیرد که انتظار می‌رود پیروان آن دین، بدانها اعتقاد داشته باشند.» (مطهری، ۱۳۹۰، صص ۵۱-۵۵). به تعبیر دیگر، اعتقادات به مجموعه‌ای از باورها اطلاق می‌شود که اساس هر دینی است. هر انسان مسلمان به فراخور توان خود باید به این باورها پایبند باشد و خروج از هر یک از آن باورها، موجب خروج آن‌ها از دین محسوب می‌شود.

یادآوری این نکته لازم است که تعالیم اسلام یا از سنخ اعتقاد است و یا از جنس عمل و رفتار. «اعتقاد»، مربوط به جهان بینی و معارف اسلامی است اما «عمل و رفتار»، به حوزه احکام و اخلاق اسلامی مربوط می‌شود. در این باره می‌خوانیم: «اعتقادات دینی به عنوان مجموعه‌ای از اعتقادات، بایدها و نبایدها و نیز ارزش‌های اختصاصی و تعمیم یافته، از مؤثرترین تکیه‌گاه‌های روانی به شمار می‌رود که قادر است معنای زندگی را

در لحظه لحظه‌های عمر فراهم سازد و در شرایطی خاص نیز با فراهم سازی تکیه‌گاه‌های تبیینی، فرد را از تعلیق و بی‌معنایی نجات دهد.» (سبحانی، ۱۳۷۸، ص ۷).

غایت آفرینش انسان و بعثت پیامبران، شناخت خدا و ایمان به او توسط انسان است و شناخت پیامبران و امامان، زمینه ساز دستیابی به معرفت و ایمان الهی است. از سوی دیگر «ایمان به پیامبری و پیرو آن امامت، در گرو ایمان به خداست. به این معنی که اگر کسی وجود خدا را نپذیرد، سخن گفتن از نبوت برای او معنایی ندارد، همچنین معاد است، زیرا بدون پذیرش خدا، اثبات معاد نیز امری محال است.» (همان، ص ۱۷۲)

مؤلفه‌های دین اسلام بر مبنای سلسله مراتبی قابل تعریف هستند: «براساس گفتار فوق، گرچه نوعی رابطه طولی و ترتیبی میان مؤلفه‌های دین اسلام وجود داشته و در این سلسله مراتب، شناخت خدا و اعتقاد به او در جایگاه نخست و شناخت و اعتقاد به پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام و معاد در رتبه دوم و مؤلفه‌های عبادات، اخلاقیات، آداب و سنن، اقتصادیات و تعالیم سیاسی - حکومتی در رتبه سوم جای دارند، اما، این رابطه، یک سویه و از بالا به پایین نیست.

## احکام شرعی

♦ مراد از احکام اسلامی، دستورهایی است که به فعالیت‌های خارجی و عینی انسان مربوط می‌شود؛ اعم از فعالیت‌های معاشی و معادی، دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۶۳) احکام شرعی، قوانین و مقررات دینی هستند که خواست و اراده خداوند را نشان داده و وظیفه عملی انسان را مشخص می‌کنند. احکام شرعی تقسیمات گوناگونی دارد؛ در یک تقسیم بندی احکام شرعی

به احکام تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود، دریک تقسیم بندی دیگر به احکام واقعی و ظاهری تقسیم می‌شود.

محقق حلی در شرائع الإسلام، سیوری در تنقیح، احکام شرعی را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند: « عبادات، عقود، ایقاعات، احکام» (حلی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۸)

برای شناخت و فراگیری احکام شرعی آگاهی‌های فراوانی، از جمله: آشنایی با منطق فهم آیات و روایات، شناخت حدیث صحیح از غیر صحیح، کیفیت ترکیب و جمع بین روایات و آیات و ده‌ها مسئله دیگر لازم است، که آموختن آنها، نیازمند سال‌ها تلاش جدی است. در چنین حالتی، مکلف خود را در برابر سه راه می‌بیند:

۱- راه تحصیل این علم را- که همان اجتهاد است- پیش گیرد؛  
۲- در هر کاری آرای فقیهان را مطالعه کرده و به گونه‌ای عمل کند که طبق همه‌ی آنها، عمل او صحیح باشد (احتیاط کند)؛

۳- از رأی کسی که این علوم را آموخته و در شناخت احکام شرعی متخصص است، بهره جوید (تقلید).

بی‌شک، اگر شخص در راه اول به اجتهاد برسد، کارشناس احکام شرعی شده و از دو راه دیگر بی‌نیاز خواهد گشت؛ اما تا رسیدن به آن، ناگزیر از دو راه دیگر است. راه دوم نیازمند اطلاعات کافی از آرای موجود در هر مسئله و روش‌های احتیاط آمیز است. این رویکرد در بسیاری از موارد، به دلیل سختی احتیاط، زندگی عادی انسان را مختل می‌کند. (هاشمی نشجلی، ۱۳۸۹، ص ۲۹)

دین باوران، احکام شرعی را که تبلور باور آنان در میدان عمل است، مستند به شارع، یعنی خدای متعال محاط می‌کنند و هر آنچه «حکم شرعی» خوانده می‌شود را محصول

وحی یا سنت که آن هم در نوبه خود متکی به وحی است می‌دانند. به همین جهت، کارهای خود را لزوماً در قالب همین آموزه‌ها و با ترازوی فتاوی صاحبان شریعت سنجیده و هر آنچه خارج از این مقیاس صورت پذیرد را خلاف شرع تلقی می‌کنند. (جعفری هرنندی، ۱۳۸۸، ص ۳۰) بنابراین راه سوم، کاربرد رایج، غالب و معقول بین مردم است. (هاشمی نشجلی، ۱۳۸۹، ص ۲۹)

### التزام عملی

«التزام عملی» رعایت و پایبندی در مقام عمل است که در مقابل التزام قلبی، یعنی اعتقاد داشتن قرار می‌گیرد. در فرهنگ دینی ما، اعتقاد و التزام قلبی مربوط به مرحله «ایمان» و التزام عملی مربوط به مرحله «اسلام» است. التزام در «عمل و رفتار»، به حوزه احکام و اخلاق اسلامی مربوط می‌شود، که به آن «فروع دین» گویند. چنان‌که در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) می‌خوانیم:

«دین الله اسمُه الإسلام و هو دین الله قبل أن تَكُونُوا حَيْثُ كُنْتُمْ وَ بَعْدَ أَنْ تَكُونُوا فَمَنْ أَقْرَبَ بِدِينِ اللَّهِ فَهُوَ مُسْلِمٌ وَ مَنْ عَمِلَ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۸)

(دین خدا نامش اسلام است. پیش از آنکه شما پدید آید، هر جا که بوده‌اید و پس از پدید آمدن شما، اسلام دین خدا بوده و هست. پس هر که به دین خدا اقرار و اعتراف کند، مسلمان است و هر که به دستوره‌های خدای عزوجل عمل کند، مؤمن است).

بر فرد مسلمان لازم است، پس از شناخت و آگاهی نسبت به اعتقادات، به عمل بپردازد و با انجام تکالیف مقرر زندگی خود را قرین راحتی و خوشبختی سازد. در واقع، اعتقادات دینی به خودی خود شامل اعمال نیستند، بلکه مستلزم اعمالی هستند که تعالیم و

احکام عملی را دربر می‌گیرد که به آن «فروع دین» گویند. از فوائد کاربردی و عملی احکام شرعی در زندگی مادی و معنوی: رستگاری، ایمان و آرامش روح، تربیت و تکمیل انسان‌ها به فراخور استعدادها و ظرفیت‌ها، افزایش قدرت تشخیص در موقعیت‌های بحرانی زندگی، اصلاح فرد و اجتماع، همبستگی اجتماعی و تفکر در عالم هستی، تکیه بر خدا .... است.

کسانی که به احکام شرع پایبندی ندارند برای آن‌ها اثرات و پیامدهایی را به همراه دارد که مهم‌ترین و کلیدی‌ترین پیامدها را می‌توان: بی‌ایمانی، پوچ‌گرایی و اضطراب، خستگی روحی و احساس خلأ معنوی و اخلاقی، گرایش به فرقه‌های کاذب، ناتوانی در حل معضلات بشر معاصر ... است. مرحوم علامه طباطبایی در زمینه التزام به احکام شرع و پیامدهای آن‌ها، صاحب نظر هستند که در این نوشتار اساسی‌ترین مسئله‌ای که سعی شده به‌طور مفصل به آن پرداخته شود «مهم‌ترین پیامدهای منفی عدم التزام عملی به احکام شرع از منظر علامه طباطبایی» است.

در خصوص پیشینه پژوهشی این مسئله، با توجه به تحقیقات و جستجوهای نگارنده تاکنون هیچ تحقیقی به رشته تحریر در نیامده است؛ فقط آثاری با کلیدواژه‌های مشابه با این موضوع مانند: التزام، التزام عملی، عدم التزام، احکام شرعی، دین یافت شد.

### اعتقادات و

### احکام شرعی در قرآن و روایات

اصطلاح «اصول اعتقادی» در قرآن نیامده است ولی یک چهارم قرآن در مباحث اعتقادی فراگرفته است (سیوری، ۱۳۸۸، ص ۸). از این بیان می‌توان دریافت که رکن اول ساختن انسان مسائل اعتقادی



است؛ چراکه اعتقادات موتور محرکه اعمال انسان است. بنابراین اصول اعتقادی تعبیر دقیقی از ماهیت دین و دینداری در اسلام و دینداری بدون وجود هریک از این مفاهیم معنای خود را از دست می دهد (گرچی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۲).

احکام شرعی در مقابل اعتقادات قرار دارد ولی همانطور که گفتیم اعتقادات از باب علم و احکام از باب عمل است، یعنی تا علم و اعتقاد نباشد، عمل معنا ندارد. به همین خاطر به این سری از احکام گفته می شود که برپایه اصول و برآن بنا می شود. به قول مرحوم فیض کاشانی: «اصول دین مانند درختی است که فروع دین (احکام عملی اسلام) ثمرات آن است.» و در ادامه چنین بیان کرده اند: «اشرف از میان این دو (علم و عمل) علم است، علم به منزله درخت و عبادت به منزله ثمره آن است» (فیض کاشانی، بی تا، صص ۴-۵). در مورد فرائض و احکام عملی در قرآن حدود ۵۰۰ آیه نازل شده و در اختیار مردم قرار گرفته تا مردم بهره ببرند. و در مقابل آیات الأحکام، روایات تفسیری زیادی از امامان معصوم علیهم السلام وجود دارد؛ به ویژه دریافت این روایات در زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام که به اوج خود رسیده بود؛ به گونه ای که دانشمندان بسیاری در مسایل مختلف دینی و فروع احکام در محضر آن دو پیشوای بزرگ شیعه پرورش یافتند. مسایلی که در جهان امروز به عنوان «حقوق» بیان می شود با انواع مختلفش؛ حقوق اساسی، حقوق مدنی، خانواده‌گی، جزایی، اداری، سیاسی و... در ابواب مختلف فقهی و شرعی با نام‌های دیگر به صورت پراکنده توضیح داده شده. و علاوه بر آن این ابواب فقهی و حقوقی به صورت گرایش‌های مختلف در دانشکده‌های گوناگونی تحصیل و

تدریس می شود، درحالی که همه اینها شاخه ای از آیات و روایات الهی هستند.

### **مهم‌ترین پیامدهای منفی عدم التزام عملی به احکام شرع از منظر علامه طباطبایی**

◆ علامه طباطبایی به طور مفصل به بیان پیامدهای عدم التزام به احکام و مقررات دین اسلام پرداخته است. از نظر او ترک و عدم التزام به احکام دین اسلام، نتایجی بسیار مخرب دارد که در تمام وجوه زندگی انسانی ریشه می دواند، مهم‌ترین این پیامدها عبارتند از:

#### **۱. سلطه خواهش‌ها و امیال نفسانی بر عقل عملی**

علامه طباطبایی معتقد است: عقلی که به جعل و وضع قانون می پردازد، عقل عملی است، نه عقل نظری که وظیفه اش تشخیص حقیقت هر چیز است. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش، بالفعل موجود است. و احتیاج به این که فعلیت پیدا کند ندارد، و این احساسات، همان قوای شهویه و غضبیه است، و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان، قوه محض است، و این احساسات فطری، خود عامل اختلال نظام است. نتیجه، اینکه انسان نمی تواند با اعتماد به عقل، از دین در وضع قانون و شیوه زیستن بی نیاز باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۵۳۳-۵۳۵-۵۳۹)

علاوه بر آن، عقلانیت حاکم بر زندگی مدرن، عقلانیت ابزاری و صرفاً به دنبال تأمین نیازهای مادی انسان است، نه چیزی بیش از آن و شدیداً از خواسته‌های انسانی تبعیت می کند. برای به دست آوردن تمامیت این دلیل، توجه به جریان حوادث اجتماعی عصر حاضر کافی است. جوامع معاصر به جهت فقدان نظام

قانونی عام و فراگیر، دچار انحطاط اخلاقی و فساد بشر شده و ظلم‌ها و جنگ‌های خانمان برانداز شدیدی را علیه همدیگر روا می دارند. سلطه عقلانیت مدرن، آن قدر زندگی را برای انسان دشوار کرده که ماکس وبر، از این وضعیت به « قفس آهنین» تعبیر کرده است. پیروان مکتب انتقادی نیز با استناد به فقدان ارزش‌های انسانی، عدالت، صلح و شادمانی و افزایش ظلم و جور در جامعه مدرن، توانایی عقلانیت مدرن را شدیداً زیر سؤال برده و معتقدند علی‌رغم عقلانیت ظاهری زندگی مدرن، جهان جدید سرشار از عدم عقلانیت است. این مکتب از وضعیت جهان مدرن به «عدم عقلانیت عقلانیت، تعبیر می نماید» (همان، ص ۵۴۲).

محاسبه‌گرایی، ابزاری شدن، عافیت طلبی، روزمرگی، انحطاط معنویت و امر متعالی، نهلیسم، بی‌خانمانی، غفلت از هستی و امور از این قبیل بحران‌هاست که انسان مدرن را به موجود بی‌اصل و بی‌بنیاد، بی‌معنا و بی‌هدف تبدیل کرده است. در این وضعیت است که بسیاری به دنبال چاره هستند و بهترین راه نجات بشر، برگشتن به دامن دین قلمداد شده است. مارتین هایدگر با توجه به مشکلات فوق می گوید: «فقط خدا می تواند ما را نجات بدهد» (هایدگر، ۱۳۷۵، صص ۱۶-۱۸).

به نظر این خلدون: «عقلانیت دنیا‌گرا، در عین اینکه توانست در یک مقطع، بخش‌های وسیعی [از] فرهنگ جدید را فتح و خود را به عنوان یک دین بر مردم تحمیل نماید، ولی به زودی بی‌کفایتی آن روشن شد و نتوانست به طور کامل، جای ادیان سنتی را بگیرد؛ زیرا دین در حیات فردی و اجتماعی بشر، دارای کارکردهای بی‌بدیل مورد خواست انسان است که تمدن عرفی پس از یک تجربه

نسبتاً طولانی از تأمین آن عاجز ماند و لذا خود، زمینه حضور قدرتمند مجدد ادیان را فراهم کرد.» (ابن خلدون، ۱۳۶۶، ص ۸۰)

سیدمان می‌گوید: «در جهان بینی مدرن مبتنی بر آزادی، تجربه و حس و عقل ابزاری، خدا مرده است که نسبت باوری، پوچ انگاری، ماده باوری، ارتش سالاری و قبيله گرایي جديد، مهم‌ترین پیامد زوال دین و اعتقاد به خداوند است. از نظر وی این امور، پیامدهای منفی فراوان بر زندگی فردی و اجتماعی بشر داشته که به نوبه خود زمینه شکل‌گیری دنیایی جدید شده است که از آن به جهان پسامدرن تعبیر می‌شود و در آن زمینه، حضور مجدد دین فراهم خواهد شد.» (سیدمان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷).

## ۲. ناپسامانی‌ها و کاستی‌های دنیای

### مدرن

علوم طبیعی با تمام پیشرفت‌های گسترده‌اش، از پاسخگویی به نیازهای غیر طبیعی انسان عاجز است و تنها از دین می‌توان انتظار داشت تا نیازهای ماورای طبیعی آدمی را برآورده کند.

علامه طباطبایی می‌نویسد:

«درست است که علوم طبیعی چراغی است روشن که بخشی از مجهولات را از تاریکی درآورده و برای انسان معلوم می‌سازد، ولی چراغی است که برای هر تاریکی سودی نمی‌بخشد. از فن روان‌شناسی، حل مسایل فلکی را نمی‌توان توقع داشت، از يك پزشك حل مشكلات يك نفر مهندس راه بر نمی‌آید و بالاخره علمی که از طبیعت بحث می‌نماید اصلاً از مسائل ماوراء الطبیعه و مطالب معنوی و روحی بیگانه بوده و توانایی بررسی این‌گونه مقاصدی که انسان با نهاد و فطرت خدادادی خود خواستار کشف آن‌ها است، ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۸).

که در بستر اختیار و کار و کوشش می‌گذرد، با اسباب و علل، موافق و هماهنگ کند تا هرچه این اسباب و علل از او می‌خواهند و او را به طرف آن سوق می‌دهند پذیرا شود که زندگی در جهت نقیض اسباب و علل طبیعی نباشد و جریان، به هلاکت و بدبختی او منجر نشود. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰)

زندگی به ما آموخته است که نگرانی و پریشانی و سختی و احساس پوچی و سرگردانی و تباهی، بیشتر از آن کسانی است که از نعمت ایمان و گوارایی یقین محرومند. زندگی این انسان‌ها هیچ طعم و مزه‌ای ندارد، با آنکه پر از لذت‌ها و اسباب و وسایل رفاهی است؛ علتش این است که این‌ها معنا و مفهوم زندگی را نمی‌دانند و در زندگی جز اهداف زودگذر مادی هدفی ندارند، از این رو به آرامش روانی و آسایش نمی‌رسند. این آرامش روانی میوه‌ای از میوه‌های باغستان ایمان و درخت پاک و تابناک توحید است که به اذن پروردگار هر لحظه میوه‌ای تازه به وجود می‌آورد. انسان با ایمان دریافته است که بیهوده به این دنیا نیامده است و بیکاره رهاش نکرده‌اند. (قرضاوی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹)

## ۴. ترس از مرگ

بسیاری از افراد از مرگ نگرانند. اضطراب آنان به دلیل این امور است: خود مردن، از دست دادن چیزهای خوب در زندگی و اطمینان نداشتن به آنچه قرار است بعد از مرگ رخ دهد. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در مورد چگونگی شرایط انسان در مواجهه با مرگ بیان می‌دارد: «انسان ترکیبی از اعضای مادی نیست تا با مرگ و متلاشی شدنش به کلی از بین برود، بلکه حقیقت او روحی است علوی (و یا اگر خواستی، بگو حقیقت او نفس اوست) که به این بدن مادی تعلق

سیدمان نیز معتقد است: «بسیاری از مدافعان و منتقدان بر نهاد عرفی شدن، بر یک موضوع توافق دارند: ایدئولوژی‌های عرفی یا بیان‌های فرهنگی عرفی، نمی‌توانند چارچوب‌های مقتضی را برای سامان شخصی، اخلاقی و اجتماعی موجود ارائه کنند و لذا، برگشت به دین بیش از همه ضرورت می‌یابد.» (سیدمان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷)

همه این سخنان در پس خود، دین و دینداری در بر دارد و به نقطه مقابل آن که عدم پایبندی به دین و اثرات گرایش به علم و صنعت است، به جدایی از التزام عملی به احکام شرعی اشاره دارد. عدم التزام به احکام شرعی موجب فاصله گرفتن از اخلاق، سجایای انسانی، معنویت و ارزش‌های الهی و غرق شدن در شهوات نفسانی می‌شود و روی آوردن به چیزی که در جهان امروز تحت عنوان تهاجم فرهنگی از طرف دشمنان در حال برنامه ریزی است.

## ۳. پوچ‌گرایی

پوچ‌گرایی، یعنی انسانی که خدا را باور ندارد و زندگی خود را در ارتباط با نظام هستی پوچ و بی‌هدف می‌داند و معتقد نیست که جهان بر اساس طرح و نقشه قبلی توسط طراح حکیم و هدفدار، لباس هستی به تن کرده تا هدف و مقصدی از پیش تعیین شده داشته باشد. چنین دیدگاهی زندگی را فاقد هدف و معنی و جهت می‌سازد.

علامه طباطبایی درباره هدف زندگی می‌فرماید: «سلسله اسباب واقعی تکوینی دست به دست هم داده و نوع انسانی را به دنبال خود به وجود آورده است. این اسباب به حد وفور و به‌طور کامل انسان را به هدف زندگی که برایش مهیا کرده سوق می‌دهد؛ بنابراین برانسان لازم است زندگی خود را

یافته است و این بدن را در اهداف و مقاصد خود به کار می‌اندازد و زنده ماندن بدن هم از روح است. بنابراین، هرچند بدن ما به مرور زمان و گذشت عمر از بین می‌رود و متلاشی می‌شود، اما روح که شخصیت آدمی با آن است، باقی است. پس مرگ معنایش نابود شدن انسان نیست، بلکه حقیقت مرگ این است که خداوند روح را از بدن بگیرد و علاقه او را از آن قطع کند» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱۱، ص ۴۰۷).

در ادامه می‌توان به این دیدگاه علامه طباطبایی پرداخت که مرگ برای همه یکسان نیست و بستگی به نحوه زندگی انسان‌ها دارد. ایشان ذیل آیات ۲۰ تا ۳۷ سوره مبارکه جاثیه، بحثی راجع به ابطال پندار کفار در یکسان دانستن مرگ نیکوکار و بدکار دارند و می‌گویند:

«این آیات، پندار کفار را که مرگ نیکوکار و بدکار را یک جور می‌دانند باطل می‌کند، چون داستان مجازات در قیامت، ثواب دادن در مقابل اطاعت و عقاب در برابر معصیت، یکسان بودن مرگ مطیع و عاصی را نفی می‌کند و لازمه یکسان نبودن آن این است که پس پندار دیگرشان که خیال می‌کردند زندگی این دو طایفه مثل هم است، نیز باطل باشد، برای اینکه وقتی ثابت شد که در قیامت جزایی در کار است، قهراً باید در دنیا خدا را اطاعت کنند و این فرد محسن و نیکوکار است که به سبب داشتن بصیرت در زندگی، می‌تواند آنچه را که وظیفه است انجام دهد و در نتیجه، توشه آخرت خود را بگیرد.» (همان، ج ۱۸، ص ۲۶۲) با توجه مطالب فوق، دین، تفسیری خوش بینانه از مرگ به دست می‌دهد و آن را نه نابودی و از بین رفتن، بلکه انتقال از یک نوع زندگی موقت به نوع دیگری

از زندگی که همیشگی و ابدی است، تلقی می‌کند.» (آذربایجانی، موسوی اصل، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹) پس خوش بینی مبتنی بر حقیقت است نه آنکه خوش بینی بر اساس تلقین و غیرواقعی باشد؛ به عبارت دیگر جهان بینی توسط دین درست شده، بر این اساس مرگ تفسیر صحیح پیدا می‌کند و این تفسیر صحیح، به جای ترس از مرگ سبب ایجاد خوش بینی واقعی می‌شود.

##### ۵. مجهول بودن انسان و روابط اجتماعی او

شهید مطهری معتقد است: «انسان، دارای دو نوع رفتار تدبیری و التذادی است. رفتارهای تدبیری انسان بر خلاف رفتارهای التذادی او همواره نیازمند طرح، برنامه، روش و انتخاب وسیله برای مقصد است.» عقل انسان در طرح برنامه جزئی و مربوط به مسائل روزمره زندگی، مفید است، ولی تدوین برنامه‌های کلان و جامع تمام ابعاد زندگی انسان و مطابق با مصالح آن از توان عقل فردی و جمعی، خارج است؛ چون اولاً، انسان و به ویژه حیات اجتماعی او بالاترین مجهول است؛ ثانیاً، انسان دارای حیات اخروی است که عقل، قدرت درک آن را ندارد، چون از آن نشئه تجربه ندارد. اینجاست که نیاز به یک مکتب و ایدئولوژی ضرورت خود را می‌نمایاند.» (مطهری، ۱۳۷۸، صص ۵۷-۵۶) ولی با محور قرار دادن نیازهای اجتماعی، انسان امروز و فردا را بیش از انسان گذشته، نیازمند ایدئولوژی می‌توان دید. شهید مطهری در این مورد می‌فرماید:

«اگرچه بشر از گذشته تا به حال به ایدئولوژی نیازمند بوده است، ولی هرچه زمان گذشته و انسان رشد کرده و تکامل یافته است، این نیاز شدیدتر شده است. در گذشته، گرایش‌های خونی و

نژادی و قومی و قبیله‌ای و ملی، مانند یک «روح جمعی» بر جوامع انسانی حاکم بود. این روح به نوبه خود یک سلسله آرمان‌های جمعی ولو غیرانسانی به وجود می‌آورد و به جامعه وحدت و جهت می‌داد. رشد تکامل علمی و عقلی، آن پیوندها را سست کرده است. علم به حکم خاصیت ذاتی خود تمایل به فردیت دارد، عواطف را ضعیف و پیوندهای احساسی را سست می‌کند. آنچه بشر امروز به طریق اولی بشر فردا را وحدت و جهت می‌بخشد و آرمان مشترک می‌دهد و ملاک خیر و شر و باید و نباید برایش می‌گردد، یک فلسفه زندگی انتخابی آگاهانه آرمان خیز مجهز به منطق و به عبارت دیگر، یک ایدئولوژی جامع و کامل است. «بشر امروز بیشتر از بشر دیروز نیازمند به چنین فلسفه زندگی است؛ فلسفه‌ای که قادر باشد به او دلستگی به حقایق ماورای فرد و منافع فرد بدهد. امروز دیگر جای تردید نیست که مکتب و ایدئولوژی از ضروریات حیات اجتماعی است.» (همان، ص ۵۶)

نظریات شهید مطهری در این خصوص، نظریات ساختاری است. از نظر مطهری، «این ایدئولوژی تنها با وحی تأمین می‌شود. شهید صدر نیز به همین مطلب توجه نموده و در بحث نیاز انسان به دین بر این نکته تأکید دارد که مشکل اساسی بشر معاصر، نظام اصلح اجتماعی است. این نیاز را تنها دین می‌تواند برآورده سازد.» (همان، صص ۵۳ و ۵۴) شهید مطهری از دو نظام حقوقی و اخلاقی بحثی به میان نیاورده ولی امکان این هست که مسئله را عمومیت داده و شامل مسائل حقوقی و اخلاقی هم دانسته باشد.

علامه طباطبایی معتقد است: «که زندگی اجتماعی انسان بدون پیروی از دین و مقررات و

برنامه‌های دینی و قوانین اسلامی میسر نیست و ضمن تاکید بر این نکته، به دیدگاه قرآن کریم مبنی بر اینکه بشر از دین، گریزی ندارد، اشاره می‌کند و طی یک دیدگاه کلی درباره دین، چنین می‌فرماید: تردید نیست در اینکه هر یک از افراد انسان که در زندگی، طبعاً به هموعان خود گراییده، در محیط اجتماع و زندگی دسته جمعی، اعمال و کارهایی که انجام می‌دهد از همدیگر بیگانه و بی‌رابطه نیستند و اعمال گوناگون وی مانند: خوردن و نوشیدن، خواب و بیداری، گفتن و شنیدن، نشستن و راه رفتن و اختلاط‌ها و معاشرت‌ها در عین حال که صورتاً از همدیگر جدا و متمیز می‌باشند، با همدیگر ارتباط کامل دارند. هر کاری را در هر جا و به دنبال هر کار دیگر نمی‌شود کرد، بلکه حساب در کار است. پس اعمالی که انسان در مسیر زندگی انجام می‌دهد، تحت نظامی است که از آن تخطی نمی‌کند و در حقیقت از یک نقطه مشخص سرچشمه می‌گیرد و آن، این است که انسان می‌خواهد یک زندگی سعادت‌مندانه داشته باشد که در آن تا می‌تواند کامروا بوده، به خواسته‌ها و آرزوهای خود برسد و به عبارت دیگر: تا می‌تواند نیازمندی‌های خود را از جهت بقای وجود به‌طور کامل تری رفع نماید و از اینجاست که انسان پیوسته اعمال خود را با مقررات و قوانینی که به دلخواه خود وضع کرده یا از دیگران پذیرفته تطبیق می‌کند و روش معینی در زندگی خود اتخاذ می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹)

برای تهیه وسایل زندگی کار می‌کند، زیرا تهیه وسایل زندگی را یکی از مقررات می‌داند. برای التذاذ ذائقه و رفع گرسنگی و تشنگی، غذا می‌خورد و آب می‌آشامد، زیرا

که خوردن و آشامیدن را برای بقاء سعادت‌مندانه خود ضروری می‌شمرد و به همین قرار... قوانین و مقررات نامبرده که در زندگی انسان حکومت می‌کند به یک اعتقاد اساسی استوارند و انسان در زندگی خود به آن تکیه داده است و آن تصویری است که انسان از جهان هستی که خود نیز جزئی از آن است دارد و قضاوتی است که در حقیقت آن می‌کند و این مسئله باتامل در افکار مختلفی که مردم در حقیقت جهان دارند، بسیار روشن است. (همان، ص ۲۰)

پس می‌توان گفت: انگشت تمامی این بیانات روی مقولۀ مهمی به نام «دین» است و ادامه اینکه عقل ضعیف است و به تنهایی نمی‌تواند به رشد برسد، بلکه برای رشد و تعالی او نیاز به نور هدایت وحی و بعثت انبیاء است.

#### ۶. استفاده جوامع مدرن از آموزه‌های دین

مسئله‌ای که از آن غفلت می‌شود، این است که تمام پیشرفت‌های مثبت جهان معاصر، محصول عقلانیت انسان قلمداد می‌شود؛ در حالی که این‌گونه نیست و دین در این زمینه به‌طور مستقیم و غیرمستقیم نقش داشته و دارد. علامه طباطبایی، معتقد است که «اسلام با اینکه عمری کوتاه داشت و با اینکه عرصه حکومت آن بسیار تنگ بود، بر مشارق و مغارب عالم سیطره یافت و تحولی جوهری و ریشه دار در تاریخ بشر پدید آورد؛ تحولی که آثار شگرف آن تاکنون باقی است و از این به بعد نیز باقی خواهد ماند. به نظر علامه، تحول عصر حاضر و عامل تمام تأثیر آن، ظهور اسلام در جهان است» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۵۷).

ایشان در جای دیگر بر اساس اصل وراثت و تقلید می‌فرماید حقیقت امر، این است که این

تمدنی که مافلاً در جوامع مترقی بشر می‌بینیم، همه از آثار نبوت و دین است که این جوامع، آن را با وراثت و یا تقلید به دست آورده است. از زمان پیدایش دین در میان بشر، علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلاح در بشر پیدا شد؛ چون غیر از دین، هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری، بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت و صلاح دعوت نکرده است. از نظر ایشان، «تمدن غرب، محصول آشنایی آن‌ها با قوانین اسلامی و عقب ماندگی کشورهای اسلامی، محصول فاصله گرفتن آن‌ها از اسلام است» (همان، ج ۲، ص ۲۲۶).

در جامعه امروزی، پیشرفتی که کشورهای غربی در تکنولوژی کرده‌اند شأنی از شئون زندگی فردی و اجتماعی آن‌ها نیست، بلکه به علت توجه به علم و صنعت و نظمی است که اسلام به آن فراوان سفارش کرده؛ ولی کشورهای عقب افتاده‌اند و اسلامی هم هستند به علت عدم توجه به اسلام و علم و قانونمندی و نظم است که ذلیل و وابسته شده‌اند و قدرت‌های جبارهم نگذاشتند آن‌ها پیش بروند و به رشد و ترقی برسند.

#### ۷. نادیده انگاشتن حیات واقعی انسان و تقلیل زندگی به حیات

##### مادی

کسانی که مدعی‌اند بشر با اعتماد به عقل و بدون دین، می‌تواند زندگی‌شان را سامان بدهند، آگاهانه یا ناآگاهانه، دچار این نقص معرفتی شده‌اند که از یک سو، بُعد روحی و معنوی انسان را نادیده انگاشته‌اند و از طرف دیگر، دین را ابزار زندگی مادی و جسمانی و نیازهای متغیر انسان قلمداد و در نتیجه، در پی رشد ابزار مدرن، ایده بی‌نیازی از دین را مطرح کرده‌اند؛ در حالی که نه انسان، منحصر به بعد جسمانی

است و نه دین، ابزار تأمین نیازهای جسمانی انسان، بلکه دین در قدم نخست برای تأمین نیازهای معنوی و روحی انسان است.

علامه طباطبایی می‌فرماید:

«هدف اصلی در دنیای امروز، بهره برداری و بهره‌مند شدن از مزایای حیات مادی و دنیایی است، در حالی که اسلام آن را قبول ندارد؛ زیرا از نظر اسلام، سعادت، منحصر به لذایذ مادی نیست، بلکه مدار آن وسیع‌تر است و تنها یک ناحیه آن برخوردار از لذات زندگی مادی و ناحیه دیگری، برخوردار از سعادت اخروی و زندگی واقعی نیز همان زندگی اخروی است. از نظر اسلام، سعادت دنیوی و اخروی، جز از طریق دعوت و گرویدن به توحید ناب، حاصل نمی‌شود» (همان، ص ۲۳۳).

در جای دیگر نیز علامه طباطبایی می‌فرماید: «ملاک تشریح دین اسلام، کمال و رشد روحی و جسمی با هم است و در پی سعادت مادی و معنوی انسان است؛ لازمه این سخن، آن است که وضع انسان اجتماعی متکامل به تکامل دینی، معیار قرار گیرد، نه انسان اجتماعی متکامل به صنعت و سیاست تنها.» (همان، ص ۱۹۹)

علامه محمد تقی جعفری با تقسیم حیات به طبیعی و معقول می‌گوید:

«انسان در سامان دادن زندگی طبیعی نه تنها نیاز به دین ندارد، بلکه دین در برخی مواقع، مزاحم آن نیز است. آنچه انسان را به دین نیازمند می‌نماید، حیات معقول و طیبه است که در آن انسان به کمال نهایی دست می‌یابد و ظرف تحقق آن نیز آخرت است. بنابراین، هدف غایی دین ساختن زندگی معقول است و اگر این هدف نادیده انگاشته شود و زندگی طبیعی

مقدم شود، استفاده ابزاری از دین است؛ چنان‌که آن‌هایی که حیات طبیعی را مقدم داشته‌اند، از دین و سایر ارزش‌ها استفاده ابزاری نموده‌اند.» (جعفری، ۱۳۷۹، صص ۹۷-۹۹)

بنابراین، باتوجه به مطلب فوق می‌توان گفت: که جوامع مدرن یا برخی جوامع غربی، برای سرو سامان دادن به زندگی مادی خود به عقل اکتفا کرده‌اند در حالی که از این مسئله غافل مانده‌اند که برای رسیدن به زندگی حقیقی، عقل عاجز است، بلکه بیش از پیش نیازمند به دین هستند.

#### ۸. ضعف اراده

علامه طباطبایی ایمان را اذعان و تصدیق به چیزی با التزام به لوازم آن تعریف می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱۵، ص ۴) در جایی دیگر ایمان را عقد و حالتی قلبی می‌دانند که برای مؤمن امنیت و آرامش را به دنبال دارد. لازمه این آرامش، التزام عملی نسبت به چیزی است که به آن ایمان دارد (همان، ج ۱۶، ص ۲۷۷).

از عبارت علامه مشخص است ایشان نه ایمان را معادل اعتقاد یا باور صرف می‌دانند و نه باور را به تنهایی باعث عمل می‌دانند؛ بلکه از سویی لازمه ایمان آن است که فرد به لوازم آن التزام عملی داشته باشد و از سوی دیگر، ایمان ضرورتاً به التزام عملی می‌انجامد. آنچه باعث می‌شود ایمان، این حیث عملی را داشته باشد، علاوه بر جنبه معرفتی آن - تأثیر آن بر آرامش درونی و اطمینان قلبی و به دنبال آن - برانگیختن شوق و میل فرد به انجام فعل درست است.

با توجه به اینکه ایمان امری قلبی است، علامه تصریح دارد که اگر کسی عملش با قلبش همسو نباشد، ایمان محکمی نخواهد داشت (همان، ص ۴۶۹) و این

ایمان نامحکم نمی‌تواند نقش انگیزشی خود را ایفا کند. ایمان در عین حال که غیر از عمل است، چنان‌که آیاتی که عمل صالح را عطف بر ایمان کرده، شاهد بر این می‌طلبند، ولی در نظر علامه خاستگاه طبیعی عمل صالح ایمان است. ایشان در تفسیر المیزان اشاره می‌کند که عمل صالح بر امید به لقاء خداوند متفرع شده است و بدون امید، وجه و دلیلی برای انجام عمل صالح نیست. (همان، ج ۳، ص ۴۰۶).

علامه در جای دیگر ایمان را پشتوانه اخلاق می‌دانند و توحید را ضامن حفظ اخلاقیات (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۳۳۴). در عبارتی دیگر اخلاق را جزو ایمان و باعث حفظ ایمان می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۵۳۸)؛ یعنی ارتباطی طرفینی بین این دو مقوله قائلند. باین حال، این دو عبارت لوازم مختلفی دارد: عبارت اول فقط از نقش انگیزشی می‌گوید، ولی در دومی اگر اخلاق به معنای عمل باشد، هم رابطه وجودی را بین این دو می‌توان تصور کرد، هم رابطه مفهومی. اگر مراد از اخلاق ملکات اخلاقی باشد، لازمه اش این است که از سویی ایمان دینی بدون ملکات اخلاقی ممکن نیست و از سوی دیگر، وجود آن باعث تقویت ایمان می‌شود؛ علاوه بر اینکه ایمان باعث رشد اخلاق حسنه است و درنهایت، التزام به الزامات اخلاقی را در پی دارد. در مجموع، هر چه ایمان کامل‌تر باشد التزام اخلاقی بیشتر است و بالعکس.

درنهایت، این عبارت علامه که آرامش را پیامد ایمان و التزام عملی را پیامد آرامش می‌دانند (ذیل آیه ۲۸ سوره رعد) گویای این واقعیت است که ممکن نیست کسی به خداوند ایمان داشته باشد، با این حال التزام عملی نداشته باشد. بر این

اساس، مهم‌ترین عامل ضعف اراده یا ترک فعل صحیح، نقصان یا فقدان ایمان خواهد بود. (همان، ج ۱۱، ص ۴۸۴)

#### ۹- فساد در جامعه

سرچشمه اصلی ضعف قانون که سبب رخنه و فساد در جامعه می‌شود، توجه به مرحله مادی و بی‌توجهی به معنویات و غرایز دیگر است. (همان، ۱۱) حتی گماشتن نگهبان هم مشکل را حل نمی‌کند؛ اما دین علاوه بر وسایل نامبرده، دو ابزار نیرومند دیگر در اختیار دارد که می‌تواند جلوی طبع سرکش و غرایز دیگر را بگیرد و کاری کند که مقررات اجتماعی عملی شود؛ یکی ایمان به اینکه زندگی محدود به حیات دنیوی نیست، بلکه انسان حیات نامحدودی در پیش دارد؛ دوم اینکه هرکاری انسان انجام دهد، به اختیار خود با خدای خویش داد و ستد می‌کند. (همان، ۱۲) پس دین علاوه بر مزیای قوانین موضوعه ملت‌ها و کشورها برای اجرای قوانین مزیت‌های ویژه هم دارد.

#### نتیجه‌گیری

♦ اسلام برای حیات فردی، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی، اقتصادی و همه شئون انسان برنامه و تکالیف خاص دارد و در صورت ترک و عدم التزام به این اصول اعتقادی و احکام شرعی پیامدها و اثرات متناسب با خود را در پی خواهد داشت که برخی از این پیامدها محسوس و روشن است و برخی دیگر نامحسوس و پنهان.

عدم التزام عملی به احکام شرعی موجب از هم گسیختگی اصول اخلاقی و کرامت انسانی در جامعه می‌شود. از بین رفتن آرامش فکری، روی آوردن به خواسته‌های نفسانی و هواپرستی و شهوت رانی، از جمله پیامدهای عدم التزام است. از جمله مهم‌ترین پیامدهای منفی عدم التزام عملی به احکام شرع

از منظر علامه طباطبایی: سلطه خواهش‌ها و امیال نفسانی بر عقل عملی، نابسامانی‌ها و کاستی‌های دنیای مدرن، پوچ‌گرایی، ترس از مرگ، مجهول بودن انسان و روابط اجتماعی او، استفاده جوامع مدرن از آموزه‌های دیانت، نادیده انگاشتن حیات واقعی انسان و تقلیل زندگی به حیات مادی، و ضعف اراده است.

باتوجه به بررسی‌های انجام شده: انسان مؤمن باید در حفظ و پاسداری از دین و آموزه‌های دینی در قلمرو زندگانی فردی خود بکوشد تا دین خود را به هیچ وجه از دست ندهند و آن را با هیچ چیز معاوضه نکند و آن را در برابر آفات و خطرات محافظت کنند و سپس تا حد امکان به حفظ پاسداری دین و آیین معنوی دیگران بپردازد.

#### کتابنامه

\*قرآن کریم

#### کتاب فارسی

۱- آذربایجانی، مسعود، موسوی اصل، سید مهدی، درآمدی بر روانشناسی دین، ۱۳۸۵، تهران، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

۲- جعفری هرنندی، محمد، تفاوت نحوه تشریح و اجرای احکام شرعی در فقه اسلامی، ۱۳۸۸، نشریه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۶.

۳- سیدمان، استیو، سامان اخلاقی و بحران اجتماعی در فرهنگ مدرن، ۱۳۸۰، ترجمه محمدی، تهران، گام نور.

۴- قرضوای، یوسف، نقش ایمان در زندگی، مترجم فرزانه غفاری، محسن نصری، تهران، نشر احسان، ۱۳۷۴، چاپ دوم.

۵- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۸، شیعه در اسلام، ج ۱، قم ایران: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۶- -----، روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر، (خسرو شاهی، هادی، و حجتی کرمانی،

محمد جواد)، ۱۳۸۷، قم، ایران: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۷- -----، فرازهایی از اسلام، تنظیم سید مهدی آیت‌اللهی، بی‌تا، قم، جهان آرا.

۸- -----، بررسی‌های اسلامی، ۱۳۹۶، قم، دارالتبلیغ.

۹- مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی بحث انسان و ایمان (مجموعه آثار)، ۱۳۷۸، قم، صدرا.

۱۰- هاشمی ننجلی، علی، گروه پاسخ به پرسش‌ها و شبهات قرآنی، ۱۳۸۹، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن.. پرسمان قرآنی فلسفه احکام، ج ۱، قم - ایران: نشر جمال.

۱۱- هایدر، مارتین، (فقط خدایی می‌تواند ما را نجات بدهد)، در ابوریحان، فارابی و هایدر، ترجمه آرامش دوستدار تهران، ۱۳۷۵، بی‌چا.

#### کتاب عربی

۱- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، ج ۱، ۱۳۶۶، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.

۲- حلی، جعفر بن حسن، ترجمه فارسی شرائع الاسلام، (دانش پژوه، محمد تقی، و یزدی، ابو القاسم بن احمد)، ۱۳۷۴، ج ۳، تهران ایران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳- طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیرالمیزان، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، ج ۹، ۱۸، ۱۶، ۱۱، ۱۵، ۳، ۴، ۲، ۱، قم، بعثت، ۱۳۸۱.

۴- کلینی، محمد بن یعقوب، (مترجم: غفاری، علی اکبر، و آخوندی، محمد)، ۱۳۶۳-۱۳۶۵، الکافی، ج ۸، تهران - ایران: دار الکتب الإسلامیه.



# مهارت‌های مقدماتی پژوهش



# موارد کاربرد نقطه در متن

## علامت نقطه (.)

- ◆ نقطه نشانه‌ای است که در انتهای همه جملات به جز جملات پرسشی و تعجبی می‌آید. به بیان دیگر نقطه نشانه درنگ طولانی و ختم کلام است. موارد کاربرد نقطه:
۱. در پایان جمله‌های خبری و انشایی؛  
دور تازه مذاکرات ایران با گروه ۱+۵ در ژنو برگزار می‌شود. به من گفته بود که این متن را برای او بنویسم. هر که بامش بیش، برفش بیشتر.  
۲. بعد از کوتاه پاسخ‌ها؛  
پرسیدم: «دیدنش رفتی؟»  
گفت: بله.  
پدر: امروز چه کتابی خوانده‌ای؟  
پسر: ریاضی.  
۳. پس از نشانه‌های اختصاری و مخفف‌های تک حرفی؛  
سال ۳۲۲ ق. م. (قبل از میلاد مسیح)  
سال ۴۲۸ ه. ق. (هجری قمری)  
در پایان جملات پرسشی و تعجبی غیر مستقیم که بیشتر صبغه خبری دارند؛  
دیروز به استاد گفتم که کتاب جدیدش کی چاپ می‌شود.  
این اتاق چقدر تغییر کرده است.  
امیدوارم روز خوبی داشته باشید.  
ای کاش می‌توانستم او را سیر تماشا کنم.  
۵. در انتهای جمله‌ای که با سه نقطه (...) تمام شده است؛
- این مسئله، موارد زیادی را شامل می‌شود؛ مانند: کتاب، مجله، بروشور، و...  
توجه داشته باشید: در چنین مواردی نقطه پس از درج فاصله از سه نقطه گذاشته می‌شود.  
۶. در پایان ذکر منبع در پژوهش علمی و کتاب و نیز در پایان نشانی و آدرس مکان؛  
بیضایی، بهرام، «نمایش در ایران»، تهران، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.  
تهران، خیابان بوذرجمهر شمالی، خیابان زرین، پلاک ۳، مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی.  
۷. در پایان دسته بندی‌ها و شمارش موارد و اجزاء؛  
اهداف ما در درست نویسی عبارت‌اند از:  
الف- رعایت صورت درست کلمه‌ها؛  
ب- ارائه شکل بهتر برای خواندن بهتر؛  
پ. سرعت بخشیدن به خواندن.  
۸. پس از اعداد و حرف‌های فارسی و لاتین برای شماره گذاری اجزای یک موضوع.  
۱. ۲.  
آ. ب.  
A. I.  
پی نوشت:  
۱. شامل جملات امری، نهی، دعایی، تمنی، ترجی، و جملات شرطی.





## تهیه فهرست در محیط word

- ◆ نحوه ایجاد فهرست عناوین به صورت خودکار برای ایجاد یک فهرست خودکار مراحل زیر را باید انجام داد:
۱. ابتدا یکی از سرفصل‌های متن را انتخاب می‌کنیم.
  ۲. در سر برگ home در قسمت styles، فلش کوچک گوشه سمت راست را می‌زنیم تا کادر styles باز شود، در پایین این کادر سه دکمه وجود دارد، دکمه سمت چپ یعنی new style را می‌زنیم.
  ۳. در کادر باز شده مشخصات سرفصل‌های متن را انتخاب می‌کنیم این مشخصات شامل: نام، فونت، اندازه، رنگ و... می‌باشد در نهایت ok کرده و از کادر خارج می‌شویم.
  ۴. سبکی که تولید کردیم در سر برگ home و در قسمت styles با نامی که برایش انتخاب کردیم نمایان می‌شود.
  ۵. به متن می‌رویم و سرفصل‌هایی را که می‌خواهیم در فهرست قرار گیرند را انتخاب کرده و با فرمت Format Painter سرفصل‌ها را شبیه فرمت سبک ساخته شده می‌کنیم.
۶. کلید مکان نما را در ابتدای صفحه‌ای که می‌خواهیم فهرست اتوماتیک آنجا نمایش داده شود، می‌زنیم.
  ۷. به سر برگ references رفته و گزینه table of contents را انتخاب می‌کنیم
  ۸. در پایین کادر باز شده عبارت insert table of contents را کلیک می‌کنیم
  ۹. در کادر باز شده دکمه options را کلیک می‌کنیم.
  ۱۰. در این صفحه تمام سبک‌ها وجود دارند و معمولاً جلوی سبک‌های heading ۱، heading ۲ و heading ۳ اعداد ۱ و ۲ و ۳ نوشته شده است. تمامی این اعداد را پاک کرده و در مقابل سبکی که خودمان ایجاد کرده‌ایم عدد ۱ را می‌نویسیم. اگر قبلاً در سبک بندی تیتروهای اصلی و فرعی و... از تنظیمات مربوطه استفاده کرده باشیم لزومی به حذف اعداد ندارد.
  ۱۱. در نهایت تمام کادرها را Ok می‌کنیم به این ترتیب فهرست ما ایجاد شده است.
  ۱۲. در نهایت می‌توان کل فهرست را انتخاب، و فونت و اندازه آن را تغییر دهیم.

# مهارت‌های تقریرنویسی

## بهترین روش‌های تقریرنویسی کدامند؟

اصل مهم در تقریرنویسی، شیوایی و قابل فهم بودن متن است و البته این مهم نباید به بهای حذف مطالب علمی درس - ولو اندک و جزئی - به دست آید، از آنجایی که سلیقه‌های مختلفی در تقریرنویسی وجود دارد بهتر است شیوه تقریرنویسی هر مقرر به تأیید مدرس محترم برسد. در این نوشتار چهار روش تقریرنویسی مرسوم در حوزه را با بیان معایب و مزایا با یکدیگر مقایسه کرده‌ایم.

**روش اول:** نوشتن کامل درس و اصطلاحاً واو به واو در همان جلسه درس

اکنون این روش معمول‌ترین و شایع‌ترین روش تقریرنویسی است، به این صورت که طلبه هر آنچه استاد در درس می‌گوید را به طور کامل و به همان صورت گفتاری و عیناً با کلمات استاد می‌نویسد. البته گاهی بعدها پاک‌نویس شده و حتی حاشیه‌ها و نکاتی نیز توسط طلبه به آن اضافه می‌گردد.

### مزایا:

این روش سبب می‌شود چیزی از قلم نیفتاده و همه فرمایشان استاد تقریر شود.

اگر در مطالعه مطلب به مشکلی برخورد شد می‌توان با استفاده از توضیحات استاد که در این گونه تقریرات به طور کامل وجود دارد مراجعه نمود و رفع مشکل کرد.

این روش کمک می‌کند تا

دقت به درس بیشتر

شود زیرا برای اینکه

در تقریر کامل

شما باید کامل

گوش دهید

و دقت

کنید

تا

بتوانید همه آنچه استاد می‌گوید را بنویسید. به علت اینکه این روش معمولاً به پانویس و دوباره نویسی نیاز دارد، خود می‌تواند یک مطالعه اجباری را در خود جای دهد.

#### معایب:

برای اینکه طلبه، کلمات استاد را از دست ندهد و بتواند کامل بنویسد بیشتر به نگارش دقت می‌کند تا فهم درس.

این تقریرات معمولاً ساختار گفتاری دارد و تا ویرایش نشود ارزش علمی قابل ارائه‌ای ندارد.

اگر بلافاصله بعد از درس رونویسی و مطالعه نشود ممکن است قابل مراجعه نباشد.

#### روش دوم: پیاده کردن مشروح درس بعد از کلاس

در این روش، درس استاد را گوش کرده و بعد از درس شروع به نوشتن آنچه فهمیدیم می‌کنیم. این روش یکی از بهترین و علمی‌ترین روش‌های تقریر نویسی است.

#### مزایا:

توجه کامل به درس می‌شود تا اینکه وقت و توجه و انرژی صرف نگارش شود.

می‌توان بعد از درس، هنگام نوشتن به منابع دیگر مربوطه که استاد معرفی کرده مراجعه شود و درسی کامل با شروخی از منابع دیگر تقریر شود.

می‌توان بعد از تقریر درس، نظریه مختار را نیز آورد که این کار بسیار مفید بوده و طلبه را به سمت اجتهاد سوق می‌دهد.

#### معایب:

ممکن است این روش وقت‌گیر و اندکی خسته‌کننده باشد.

ممکن است اندکی از بحث استاد فراموش شده و از قلم بیفتند.

این روش باید حتماً همان روز انجام شود چراکه با اندکی تأخیر ممکن است مطالب در ذهن نمانده باشد.

#### روش سوم: نوشتن سرفصل مطالب در جلسه درس

برخی فقط رئوس و سرفصل‌های مطالب را می‌نویسند. حال عده‌ای بعد از کلاس این سرفصل‌ها را شرح داده و بسط می‌دهند و برخی نیز به همان مطالب مهم و کلیدی اکتفا می‌کنند.

#### مزایا:

فراموش نشدن رشته بحث و مطالب مهم. به علت اینکه در این روش بعد از درس باید متن را کامل کرد، می‌توان با مراجعه به شروح و منابع کمکی این تقریر را کامل کرد که این روش نیز بسیار مجتهدپرور است.

این گونه تقریر، به فهم درس لطمه‌ای نمی‌زند چراکه وقت زیادی را برای نوشتن به خود اختصاص نمی‌دهد.

تمرکز طلبه بر روی فهم درس است تا نگارش.

موجب می‌شود طلبه بتواند مطالب کلیدی را از کلام استاد استخراج کند و در نتیجه به نکته سنج بودن فرد کمک می‌نماید.

#### معایب:

باز هم ممکن است شرح مطالب فراموش شود و نتوان بعد از درس آن‌ها را تکمیل کرد.

در این روش احتمال دارد طلبه، استدلال‌های استاد را فراموش کند.

#### روش چهارم: نوشتن خلاصه درس بعد از کلاس

می‌توان پس از گوش کردن و استماع کامل فرمایشات استاد در جلسه درس، خلاصه‌ای از درس را پیاده کرده و با کمک دیگر منابع مرتبط و حاشیه نویسی بر این خلاصه، تقریری کامل از درس ارائه دهیم.

#### مزایا:

تقویت خلاصه نویسی.

می‌توان در آینده با صرف کمترین وقت به این خلاصه مراجعه نمود و درس کامل را با خاطر آورد.

موجب رشد قدرت استنباط و تجزیه و تحلیل مطالب می‌شود.

خسته‌کننده نیست، چراکه به سرعت و در زمان کوتاهی انجام می‌شود.

#### معایب:

ممکن است بعضی مطالب درس که استاد در جلسه درس بیان نموده است، فراموش شود.

اگر رجوع به منابع و حاشیه نویسی در این روش وجود نداشته باشد، روشی ناقص است.

بدون پیش مطالعه و یا پیش مباحثه نیز روشی نامطمئن است.





# معرفی نسخ خطی و سنگی





## مجموعه مقالات یحیی بن عدی

“ معرفی مؤلف:

یحیی بن عدی (متوفای ۳۶۴ق)، از برجسته‌ترین پزشکان و دانشمندان مسیحی قرن چهارم قمری در زمینه علوم مختلفی همچون منطق، ریاضی، فلسفه و از شاگردان فارابی بود. او کتاب‌های بسیاری را به عربی ترجمه نمود و سرانجام به سال ۳۶۴ قمری در ۸۴ سالگی درگذشت. ابوزکریا، یحیی بن عدی بن حمید بن زکریا، نصرانی و از مردم تکریت و فیلسوفی فرزانه بود. ریاست علم منطق در آن روزگار به وی رسیده بود. ابن عدی، در تکریت متولد شد و به بغداد رفت. در آن جا منطق را نزد ابویشر بن یونس و ابونصر فارابی فراگرفت. او کتاب‌های زیادی را در زمینه علوم و ریاضیات به زبان عربی برگردانید؛ از کتاب‌های او تهذیب الاخلاق، شرح مقالة الاسکندر است. وی کتاب ارسطو در علوم ما بعد الطبیعه و دیگر علوم را نیز به عربی ترجمه کرد.

## معرفی کتاب:

این کتاب را که در موضوعات فلسفه و منطق به زبان عربی نگارش یافته، واقف مدرسه علمیه مروی، مرحوم محمد حسین خان مروی، در سال ۱۲۲۹ ه. ق پیش از آنکه مدرسه به بهره برداری برسد وقف کرده است و در کتابخانه نسخ خطی مدرسه مروی نسخه شماره ۱۹ محسوب می‌شود. این کتاب دارای ۳۹۶ صفحه در قطع رحلی است. فراغت از استنساخ این نسخه در ربیع الاول ۱۰۷۳ دوران سلطنت شاه عباس دوم و بیست و هشت سال پس از وفات ملاصدرا بوده است. در بیان اهمیت این نسخه می‌توان گفت: نسخه مذکور در شناخت فضای فکری و فلسفی دوران صفوی و آبشخورهای احیای تفکر فلسفی در این دوره نقش بسزایی دارد. به نظر میرسد آنچه از دوران قاجار و تداوم مکتب اصفهان و پس از آن در مکتب تهران در زمینه تفکر فلسفی باقی مانده، متکی بر میراث عصر صفوی است و کشف چنین نسخی به درک روشن تری از منابع فلسفه عصر صفوی می‌انجامد و نشان می‌دهد که منابع اندیشه فلسفی در عصر صفوی چه تنوعی داشته است. این مجموعه نفیس را می‌توان به ۱۲ بخش تقسیم کرد: بخش نخست که مهمترین بخش مجموعه است و حدوداً نیمی از کتاب را به خود اختصاص داده، به خط نسخ ایرانی نگارش یافته است. این بخش شامل مقالات و مکاتیب یحیی بن عدی بن حمید بن زکریا است که حدود پنجاه و سه مقاله و مکتوب فلسفی است. عناوین ۲۴ رساله ای که در بخش اول گنجانده شده از قرار زیر است:

۱. مقاله فی تفسیر فصل من المقالة الثامنة من السماع الطبيعي
۲. مقاله فی مباحث الخمسة عن

## الرؤوس الثمانية

۳. مقاله فی أنية صناعه المنطق ومائيتها و لميتها وهي الموسومه بهداية لمن تؤتى الى سبيل النجاة
۴. مقاله فی تبیان فضل صناعة المنطق فی وصف ما یفیده اهلها من القوى المعجزة لسائر الصناعات الکلامیه سواها
۵. عدة مسائل فی معانی کتاب الایساغوجی
۶. مقاله فی تبیین أن المقولات عشر لا اکثر ولا اقل
۷. مقاله فی ابانة أن حرارة النار لیست جوهرًا للنار
۸. نسخه ما کتب به یحیی بن عدی فی الحکومه بین ابراهیم ابن علی المعروف بأبن عدی الکاتب و مناقضته فی ما اختلفا فیہ من أن الجسم جوهر و عرض و کتابه الى الامیر سیف الدوله ابي الحسن علي بن عبد الله بن حمدان
۹. مقاله فی قسمة الست المقولات التي لم یقسمها ارسطوطاليس الى الاجناس والانواع التي تحتها
۱۰. مقاله فی أن الكم ليس فیہ تضاد
۱۱. مقاله فی نهج السبيل الى تحلیل القیاسات الى الاشکال التي فیها من اشکال القیاس الثلاثة الحمیة
۱۲. اجوبة شیخنا أبی بشر متی بن یونس القنائي عن مسائل ساله یحیی بن عدی ابن حمید بن زکریا عنها فی معانی ایساغوجی لفرفوروس
۱۳. مقاله فی تزییف تدلیس القائلین بترکیب الاجسام من اجزاء لا یتجزا باحتزازهم بملاقة كرة البسيط المسطح على نقطة وحركتها علیه
۱۴. مقاله فی أنه ليس شيء موجود غير متناه لا عددا ولا عظما
۱۵. مقاله فی الرد علی من قال بأن الاجسام محدثه علی طریق الجدل
۱۶. فی أن القطر غير مشارك للضلع

۱۷. مقاله فی البحوث العلمیه الاربعة عن اصناف الوجود الثلاثة الالهی و الطبیعی و المنطقی
۱۸. جواب ابي عبد الله الدارمي و ابي الحسن علي بيني عيسى المتكلم عن المساله فی ابطال الممكن حکى ابو القاسم ابن الرازي انهما اجتمع على الاجابة به
۱۹. نسخه الشبهة فی ابطال الممكن
۲۰. جواب ابي باكر الدقاق عن الشبح فی ابطال الممكن
۲۱. مقاله فی تبیین ضلالة من یعتقد أن علم الباري جل ثنائه و تقدست اسمائه فی الامور الممكنة قبل وجودها ممتنع
۲۲. مقاله فی تبیین ضلاله من یظن أن الاشخاص الكائنة الفاسدة ليس من شأنها ان یعلم البتة
۲۳. نسخه ما اثبته یحیی بن عدی لابی بكر الادمی العطار
۲۴. نسخه ما کتب به ابراهیم ابن علي المکنی بابي ناصر و یعرف بابن عدی

بخش های بعدی کتاب که شامل ۱۱ عنوان کتاب و رساله است و به خط نستعلیق و البته کمی شکسته نگارش یافته، شامل عناوین ذیل است: بخش دوم: اثولوجیای ارسطو؛ بخش سوم: کتاب السماء و العالم ارسطو؛ بخش چهارم: رساله فی النفس منسوب به ارسطو؛ بخش پنجم: اشارات و تنبیهات بوعلی سینا؛ بخش ششم: تعلیقات ابن سینا؛ بخش هفتم: رساله فی ازاله الشکوک التي تورده علی تصدیق النبوه؛ بخش هشتم: رساله ای منسوب به ابن سنا با عنوان سلسله الفلاسفه؛ بخش نهم: کتاب النجاة بوعلی سینا؛ بخش دهم: مباحثاتی از ابن سینا؛ بخش یازدهم: رساله فیض الهی منسوب به ابن سینا؛ و بخش دوازدهم: رساله حدود بوعلی سینا.



## تذکره الغافلین

### معرفی مؤلف:

♦ مؤلف این کتاب مرحوم میرزا احمد بن محمد حسن آشتیانی (۱۳۹۵ ه.ق)، تولیت مدرسه علمیه مروی در عصر استبداد رضاخانی و اندکی پس از آن است. ایشان از اساتیدی بود که جامعیتی کم نظیر در علوم عقلی و نقلی داشت و دارای تسلطی تام در تدریس کتب فلسفی و عرفانی و احاطه تام به علوم نقلی، و علم طب قدیم بود و در تدریس کتب تحقیقی طب و علوم ریاضی متداول تخصصی کم نظیر داشت. اما از همه این امور مهم تر، سلامت نفس و پاکی روح و اهتمام به امور مردم محتاج و عدم آلودگی به زخارف دنیوی از خواص آن وجود ملکوتی بود.

### معرفی کتاب:

♦ این کتاب که در موضوعات کلام، کلام عقلی، عقاید و معارف توحیدی نگارش یافته، یک دوره اصول عقاید به زبان فارسی است که حدود ۱۰۰ سال قبل بدون ذکر نام مؤلف به صورت سنگی چاپ شده و لازم است تجدید طبع شود. این کتاب، که فقط به صوت سنگی به چاپ رسیده است، مشتمل بر هشت گفتار است؛ گفتار اول آن، در اثبات صانع و گفتار دوم، در صفات جمالی و گفتار سومش، در مورد صفات جلالی و گفتار چهارم در اثبات نبوت و پنجمین گفتارش در اثبات خاتم النبیین و ششمین آن در امامت و هفتمین گفتار آن،

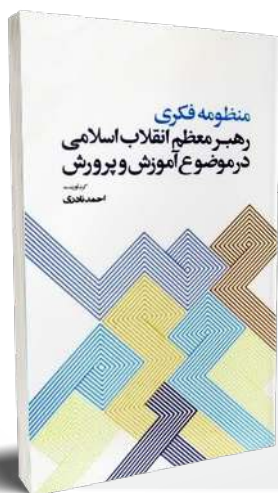
در امامت ائمه اطهار و گفتار پایانی و هشتمین آن در زمینه معاد می باشد.

میرزا احمد در کتاب تذکره الغافلین بیشتر استدلالی و تحلیلی بحث می کند تا توصیفی؛ یعنی وی در کتب اعتقادیش معمولاً همان اصول اعتقادی مشهور را مطرح نموده و عمدتاً بر روی استدلال بر آن اصول متمرکز شده و به فراخور نوشته، به استدلالات، تنوع و بسط داده است. با توجه به اینکه هیچ نسخه چاپی دیگری از این کتاب در بازار و مراکز علمی به چشم نمی خورد، شایسته است نسبت به تصحیح و احیای این نسخه نفیس اقدامی شایسته و درخور صورت پذیرد.



# تازه های نشر

آثار منتشر شده:



## منزومه فکری مقام معظم رهبری در موضوع آموزش و پرورش

در کتاب حاضر، اندیشه رهبر انقلاب در خصوص آموزش و پرورش به صورت منظومه‌ای محوربندی، دسته‌بندی شده و جامع، مورد نظر فرار گرفته است و اگر کسی بخواهد اندیشه ایشان را در خصوص جایگاه آموزش و پرورش، بایدها و نبایدهای آموزش و پرورش، الزامات تحول بنیادین، الزامات محتوای کتب درسی، نظام الگویی، منزلت معلم، کارکرد معلم، الزامات معیشت معلم و... به صورت یک کل منسجم و ساختارمند، مورد نظر و مذاقه قرار دهد، مطالعه کتاب پیش رو به وی توصیه می‌شود.

آثار در حال چاپ:

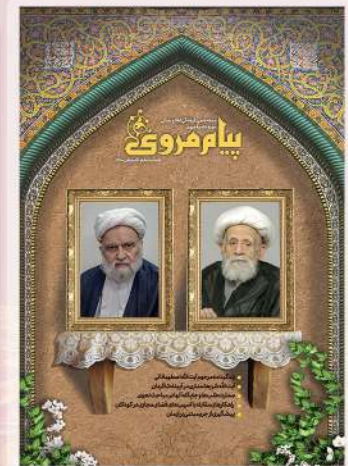
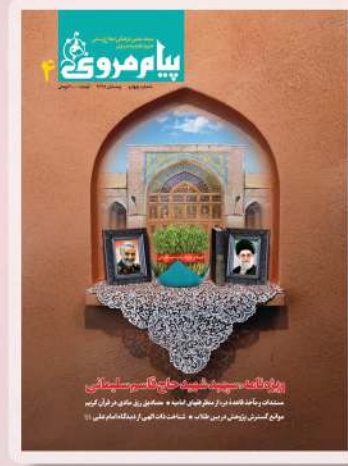
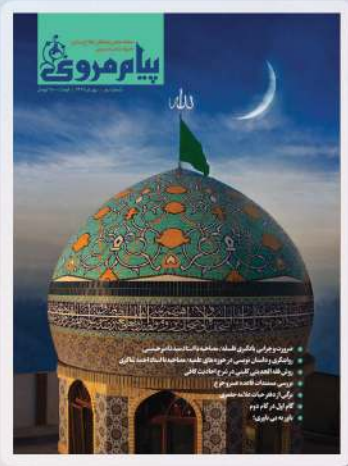
## در مسیر نهضت

کتاب «در مسیر نهضت» شرح مجاهدت عالمانی است برخاسته از مدرسه‌ای در تهران که گاه خاستگاه و آوردگاه برخی حوادث تاریخ معاصر در دو قرن گذشته و گاه مأمن مبارزینی بوده است که در صف نخست بیداری امت جای داشته‌اند. این کتاب شرح سال‌ها تلاش عالمان مجاهدی است که مدرسه علمی مروی، چون سنگری امن، در آغوششان گرفته بود تا آن‌ها از فراز منبر انذار و تبشیر، مردم مسلمان را به همراهی با مرجعی مجاهد که دغدغه سرنگونی طاغوت و شکل‌گیری حکومت اسلامی و اجرای قوانین اسلام داشت فراخوانند.

## مرام کاسبی

اخلاق کسب و کار و منش کاسب در تعالیم مکتب اهل بیت: از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نگاه اهل بیت: به این امر مهم، خاص و توأم با ظرافت و زیبایی است. در این نگرش، گاهی کاسب را حبیب خدا می‌دانند، گاهی او را در لباس مجاهد فی سبیل الله به تصویر می‌کشند و تلاش روزافزون او را در این مسیر دارای اجر اخروی و پاداش الهی می‌دانند. آداب کسب اسلامی جزئی مهم از سبک زندگی اسلامی است که بدون توجه به آن نمی‌توان سبک زندگی ایرانی و اسلامی را احیاء کرد. در این نوشتار سعی شده است با بهره‌گیری از آیات و روایات به عنوان منابع اصیل اسلامی و سخنان عالمان ربانی و توصیه‌های بزرگان علم اخلاق، مرام‌نامه‌ای در باب کسب و تجارت، کاسب و تاجر تنظیم و ارائه شود تا به فضل خدا دستورالعملی برای سیر و سلوک کسانی باشد که دوست دارند با حرکت در مسیر کمالات الهی، کاسب سالک شوند.





# پیام مروی

# فراخوان مقاله و یادداشت علمی

معاونت پژوهش حوزه علمیه فخریه مروی

پذیرش، ارزیابی، راهنمایی و مشاوره علمی مقالات  
و یادداشت‌های علمی با موضوعات ذیل:

- فقه و حقوق اسلامی
- اصول فقه
- تفسیر و علوم قرآنی
- حدیث، درایه و رجال
- اخلاق و تربیت اسلامی
- فلسفه، منطق و عرفان
- روانشناسی اسلامی
- کلام، ادیان و مذاهب
- تاریخ اسلام، سیره و تراجم
- ادبیات عرب
- ادبیات انقلاب اسلامی
- رسانه و فضای مجازی
- انقلاب اسلامی و تاریخ معاصر
- مطالعات راهبردی
- سایر شاخه‌های علوم انسانی و اسلامی



کانال رسمی معاونت  
پژوهش حوزه مروی



فرم دریافت مقالات  
سامانه اصحاب قلم



## مزایا:

- اعطای حق الزحمه نگارش
- چاپ در فصلنامه پیام مروی
- تقدیر از آثار برگزیده

جهت اطلاع از شرایط و نحوه ارسال مقالات به  
آدرس زیر بخش "سامانه اصحاب قلم" مراجعه  
نمایید: [www.howzehmarvi.ir](http://www.howzehmarvi.ir)

**نشانی:** تهران خیابان ناصرخسرو کوچه مروی  
حوزه علمیه فخریه مروی  
**تلفن:** ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵ داخلی ۲۲۵