



سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فقه و حقوق)
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سر دبیر: سیف الله صرامی

دبیر تحریریه: علی اکبری معلم

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

مجاز انتشار نشریه غیربرخط **فقه و سیاست** در زمینه علوم سیاسی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۸/۰۸/۱۳ به شماره ثبت ۸۵۸۶۷ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

فقه و سیاست در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ سیولیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ سامانه نشریه: (ijp.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) و کتابخوان همراه پژوهان (Pajuhan.ir) نمایه می‌شود. هیت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۸۵۵ / ۳۱۱۵۶۹۰۹ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: ijp.isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب **قیمت:** ۸۰۰۰۰ تومان



<http://ijp.isca.ac.ir>

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد ارسطا

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

احمد رهدار

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سید جواد راشی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سید کاظم سید باقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف الله صرامی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علیدوست

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نجف لکزایی

استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

احمد مبلغی

استاد حوزه علمیه قم و عضو مجلس خبرگان رهبری

منصور میراحمدی

استاد دانشگاه شهید بهشتی

□

داوران این شماره

علی اکبری معلم، سیف الله صرامی، نجف لکزایی.

اهداف انتشار دوفصلنامه الکترونیکی علمی - تخصصی فقه و سیاست

دوفصلنامه فقه و سیاست به منظور توسعه، تحوّل و تعمیق مطالعات فقهی مرتبط با عرصه سیاست، مشتمل بر رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه سیاسی، روش‌شناسی فقه سیاسی، مسائل فقه سیاسی، فقه الحکومه، فقه حکومتی توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأسیس شده است.

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

۱. گسترش مرزهای فقه و سیاست و تعمیق مباحث آن بین حوزویان و دانشجویان؛
۲. دستیابی و ارائه آخرین یافته‌ها و دستاوردها در حوزه فقه و سیاست؛
۳. اهتمام در تولید مباحث فقه سیاسی در راستای پاسخگویی به نیازهای اساسی کشور؛
۴. فراهم ساختن زمینه پرورش پژوهشگران و دانشمندان تراز اول در زمینه فقه و سیاست؛
۵. ایجاد امکان مشارکت و همکاری پژوهشگران برجسته سایر مراکز علمی در زمینه فقه و سیاست؛
۶. ایجاد بستری برای ارتباط و همکاری و جذب و حفظ نخبگان حوزوی، دانشگاهی در حوزه فقه و سیاست؛

۷. معرفی، نقد و ارزیابی اندیشه‌ها و جریان‌های فقه و سیاست در کشور ایران و جهان اسلام؛
۸. بسط مباحث و مسائل فقه و سیاست در قالب رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه و سیاست، روش‌شناسی فقه و سیاست، مسائل فقه و سیاست، فقه الحکومه، فقه حکومتی، فقه و سیاست تطبیقی، فقه و سیاست اهل سنت و ...؛

۹. هم‌افزایی و بهره‌مندی از انجمن‌ها و گروه‌های علمی در سطح حوزه علمیه قم، سایر حوزه‌های علمیه و دانشجویان عرصه فقه و سیاست؛

۱۰. زمینه‌سازی برای تضارب آرا و هم‌فکری پژوهشگران حوزه فقه سیاسی اسامی و فراهم‌ساختن زمینه‌های رقابت و نوآوری در این زمینه؛

۱۱. کسب مرجعیت علمی در زمینه فقه سیاسی؛

۱۲. تقویت فعالیت‌های علمی جمعی گروهی پژوهشگران عرصه فقه و سیاست.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه فقه و سیاست بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس <http://ijp.isca.ac.ir> ارسال نمایند.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه و سیاست در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه و سیاست نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابَهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه و سیاست از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی شود.
- **شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر:** چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- **مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.
- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- **روند ارسال مقاله به نشریه:** نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

○ قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

۱. نشریه فقه و سیاست فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
 ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
 - **فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:**
 ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
 ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ **حجم مقاله:** واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر

نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر

می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست

منابع، ذیل عنوان References درج شوند).

روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷..... بررسی میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون موضوع ولایت فقیه
علی اکبری معلم
- ۴۲..... تأثیرگذاری رسانه‌های مجازی در تحقق جرم فردی ارجاف و تشویش اذهان عمومی
امیر زاهدی - عباسعلی سلطانی
- ۷۰..... شرایط رهبر اسلامی از دیدگاه دو فیلسوف مسلمان
حمید کریمی فراگیر - اصغر هادی
- ۱۰۱..... آسیب‌شناسی معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی
علی‌رضا کبیریان
- ۱۳۰..... مبانی فقهی وجوب جهاد تبیین در مقابله با جنگ شناختی
اعظم غیائی ثانی
- ۱۵۹..... مردم‌سالاری دینی؛ پیوندی میان ارزش‌های الهی و اراده‌ی مردمی
مهدی لطفی



An Examination of the Level of Islamic Seminary Students' Familiarity with the Background and Doubts Regarding the Concept of *Wilayat Faqih*¹

Ali Akbari Moallem

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
a.akbarimoallem@isca.ac.ir



Abstract

Revolutionary seminary students have played, and continue to play, a significant role in the establishment and continuation of the Islamic Republic of Iran, which is based on the principle of *Wilayat Faqih* (Guardianship of the Jurist). But do seminary students today possess the necessary awareness and commitment to continue playing this role based on knowledge and adherence to *Wilayat Faqih*? This study seeks to answer that question by analyzing the level of students' familiarity—or lack thereof—with the historical background and the existing doubts surrounding *Wilayat Faqih*, and by offering strategies to increase the political awareness of seminary students and enhance the effectiveness of the system. The research follows a survey methodology. After identifying and introducing indicators and designing a questionnaire, the collected data from the statistical sample of seminary students were analyzed. According to the findings, 67.14% of the students are aware of the background and doubts surrounding *Wilayat al-Faqih*. Moreover, six

۷
فقه
سیاست

پژوهشی میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون موضوع ولایت فقیه

1. Akbari Moallem, A. (2022). An Examination of the level of Islamic seminary students' familiarity with the background and doubts regarding the concept of *Wilayat al-Faqih*. *Jurisprudence and Politics*, 3(6), pp. 7-41. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71545.1067>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

□ **Received:** 2025/04/12 • **Revised:** 2025/05/11 • **Accepted:** 2025/06/10 • **Published online:** 2025/06/22

variables—gender, place of residence, nationality, and the educational levels of their fathers and mothers as well as the fathers’ occupations—did not significantly affect their level of familiarity. However, four variables—marital status, educational level, age of the students, and the mothers’ occupations—had a significant impact. The categorization of the two dimensions (background and doubts about *Wilayat al-Faqih*), the development of the questionnaire, the analysis of the current situation, the identification of the students’ strengths and weaknesses in this regard, and the provision of appropriate solutions are considered among the innovative aspects of this research.

Keywords

Islamic seminary students, Islamic seminaries, background, doubts, Wilayat al-Faqih.



دراسة مستوى إمام الطلاب بخلفية قضية ولاية الفقيه والشبهات الموجودة حولها^١

علي أكبري معلم

أستاذ مساعد، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
a.akbarimoallem@isca.ac.ir



الملخص

لعب طلاب الحوزة العلمية الثوريون، ولا يزالون، دوراً هاماً في إرساء واستمرار نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية القائم على ولاية الفقيه. ولكن هل يمتلك طلاب الحوزة العلمية الآن الإعداد اللازم لمواصلة هذا الدور القائم على الوعي والالتزام بولاية الفقيه؟ تسعى هذه المقالة للإجابة على هذا السؤال، وبهدف تحليل مستوى إمام الطلاب أو عدم إمامهم بخلفية ولاية الفقيه والشبهات الموجودة حولها، وتقديم حل لزيادة الوعي السياسي للطلاب وفعالية النظام باستخدام أسلوب المسح. بعد تحديد المؤشرات وتقديمها وإنشاء استبيان، تم تحليل المعلومات التي جمعت من المجتمع الإحصائي للطلاب. ووفقاً لنتائج الاستطلاع، فإن ٦٧.١٤٪ من الطلاب على دراية بخلفية ولاية الفقيه والشبهات حولها. كما أن المتغيرات الستة (الجنس، ومكان الإقامة، والجنسية، ومستوى تعليم الآباء والأمهات، ومن الآباء) لم تؤثر على مستوى إمامهم بهذه القضية، بينما أثرت المتغيرات الأربعة (زواج الطلاب، ومستوى تعليمهم وأعمارهم، ومن الأمهات) على مستوى إمامهم بها.

١. الاستشهاد بهذه المقالة: علي أكبري معلم (٢٠٢٢). دراسة مستوى إمام الطلاب بخلفية قضية ولاية الفقيه والشبهات الموجودة حولها. الفقه والسياسة، ٣(٦)، ص. ١-٧.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71545.1067>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلام في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/١٢ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٥/١١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١٠ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢

٩
فقه
سياسي

بررسی میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون موضوع ولایت فقیه

ومن ابتكارات هذا البحث يمكن الإشارة إلى فهرسة بُعدي الخلفية والشبهات حول ولاية الفقيه، وبناء استبيان، وتحليل الوضع الراهن، واكتشاف نقاط القوة والضعف لدى الطلاب في هذا الصدد، واقتراح الحلول المناسبة.

الكلمات الرئيسية

الطلاب، الحوزات العلمية، الخلفية، شبهات ولاية الفقيه.



بررسی میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون موضوع ولایت فقیه^۱



علی اکبری معلم

استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
a.akbarimoallem@isca.ac.ir

چکیده

طلاب انقلابی حوزه‌های علمیه در تأسیس و استمرار نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر ولایت فقیه نقش مهمی داشته و دارند. ولی آیا طلاب حوزه‌ها اکنون از آمادگی لازم برای ادامه ایفای این نقش مبتنی بر آگاهی و التزام به ولایت فقیه برخوردارند؟ این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش و با هدف تحلیل میزان آشنایی یا عدم آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه و ارائه راهکار برای افزایش آگاهی سیاسی طلاب و کارآمدی نظام با روش پیمایش، مورد بررسی قرار گرفته است. پس از شناسایی و معرفی شاخص‌ها و ساختن پرسش‌نامه، اطلاعات جمع‌آوری شده از جامعه آماری طلاب مورد تحلیل قرار گرفت. براساس نتایج بررسی، ۶۷/۱۴ درصد طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه آگاهی دارند. همچنین، شش متغیر جنس، محل سکونت، تابعیت، سطح تحصیل پدران، مادران و شغل پدران در میزان آشنایی آنان تأثیر نداشته، ولی چهار متغیر وضع تأهل، سطح تحصیل و سن طلاب و شغل مادران در میزان آشنایی آنان مؤثر بوده است. شاخص‌بندی دو بُعد پیشینه و شبهات ولایت فقیه، ساخت پرسش‌نامه، تحلیل وضع موجود، کشف نقاط قوت و ضعف طلاب در این باره و عرضه راهکارهای مناسب از نوآوری‌های این تحقیق محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها

طلاب، حوزه‌های علمیه، پیشینه، شبهات، ولایت فقیه.

۱. **استاد به این مقاله:** اکبری معلم، علی. (۱۴۰۱). بررسی میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون موضوع ولایت فقیه. فقه و سیاست، ۳(۶)، صص ۷-۴۱.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71545.1067>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

۱۱
فقه سنی

بررسی میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون موضوع ولایت فقیه

مقدمه

«ولایت فقیه» از مبانی سیاسی تأسیس و استمرار نظام جمهوری اسلامی ایران است. تعدادی از طلاب با ترویج نظریه ولایت فقیه مد نظر امام خمینی علیه السلام موجب گسترش آن در میان مردم و پذیرش آن توسط مردم شدند. در واقع، زمینه اصلی پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران را فراهم کردند و تاکنون نیز با حفظ و انتقال آن به جامعه و نسل جدید، نقش مهمی در مقبولیت و استمرار نظام با محوریت اندیشه سیاسی امام راحل و اصل ولایت فقیه ایفا کردند. دغدغه این است، طلاب انقلابی که تاکنون برای استقرار و استمرار نظام، فداکاری‌ها کردند، آیا اکنون نیز از آمادگی و انگیزه لازم برای همراهی و مجاهدت برخوردارند؟ بدیهی است این آمادگی با آگاهی و آشنایی مداوم به دست می‌آید. بنابراین، چون مرحله آشنایی، پایه التزام و رفتار انسان به حساب می‌آید، لازم است میزان آشنایی طلاب و مروجان اصلی ولایت فقه پیرامون ولایت فقیه مورد بررسی قرار گیرد؛ چراکه طلاب بدون آشنایی کافی با موضوع ولایت فقیه نمی‌توانند به خوبی و به طور مؤثر در حفظ و انتقال این اندیشه تلاش نمایند و در رفع کاستی‌های موجود پیرامون آن اقدام کنند؛ از آنجا که ابعاد موضوع ولایت فقیه متعدد است، در این مقاله به دو بُعد آن پرداخته می‌شود. بنابراین، پرسش اصلی این است که میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون ولایت فقیه چقدر است؟ بدیهی است با انجام این بررسی راحت‌تر می‌توان وضع موجود را تحلیل کرد و با درک واقعیت و کشف نقاط قوت و ضعف، راهکارهای مناسبی برای ارتقای وضع موجود عرضه کرد. با انجام این تحقیق می‌توان به این نکته پی برد که آیا نظام و حوزه‌های علمیه توانسته‌اند نسبت به حفظ و انتقال باور ولایت فقیه به طلاب به طور موفق عمل کنند؟

آنچه در مطالعه اکتشافی به دست آمده این است که در موضوع مذکور با رویکرد جامعه‌شناسی سیاسی بویژه با نوآوری در تعیین شاخص‌های مربوط به پیشینه و شبهات پیرامون ولایت فقیه و با اجرای پیمایش در حوزه علمیه، پژوهش‌های قابل توجهی صورت نگرفته است. اگرچه تاکنون پیرامون نظریه ولایت فقیه، ده‌ها کتاب و مقاله

به صورت مستقل و غیر مستقل توسط اشخاص حقیقی و حقوقی منتشر شده است، منتها آثار مذکور بیشتر به شیوه کتابخانه‌ای بوده و در دو حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی متمرکز شده‌اند؛ ولی تمرکز این پژوهش بر شناسایی و معرفی شاخص‌ها و اجرای پیمایش برای کشف میزان آگاهی طلاب فقط نسبت به پیشینه و شبهات پیرامون ولایت فقیه است. البته این نوع پژوهش در حوزه علمیه و در موضوع ولایت فقیه به طور کامل جدید بوده و با نوآوری در تبیین وضع موجود و ارائه راهکار برای حصول به وضع مطلوب توأم است؛ بنابراین، ویژگی متمایز این تحقیق با پژوهش‌های گذشته، بررسی دقیق وضع موجود طلاب در دو بُعد پیشینه و شبهات پیرامون ولایت فقیه با رویکرد جامعه‌شناسی سیاسی، با اجرای پیمایش و عرضه راهکار متناسب با یافته‌های پژوهش است. البته موضوع ولایت فقیه در ابعاد وسیع تری توسط نگارنده مورد پژوهش قرار گرفت که نتایج آن در قالب مقاله‌های علمی پژوهشی متعدد در فصلنامه‌های مرتبط به چاپ رسیده است.

هدف اصلی مقاله، بررسی میزان آشنایی یا عدم آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات پیرامون ولایت فقیه برای کشف نقاط قوت و ضعف، بر طرف کردن نواقص احتمالی و تلاش در افزایش مقبولیت و کارآمدی نظام می‌باشد.

چارچوب و الگوی تحقیق، رویه جاری فقها و صاحب نظران مسلمان در مبحث ولایت فقها در آثار خود است.

جمع‌آوری داده‌ها از جمعیت زیاد، علت استفاده از روش تحقیق پیمایش^۱ در این تحقیق است. همچنین مکان اجرای پژوهش نیز وسیع است؛ بنابراین محقق با بکارگیری این روش و با مشاهده تغییر ویژگی در واحدهای تحلیل^۲ و دنبال کردن تغییرات دیگر، در پی فهم علل پدیده‌ها است (دی، ای، دواس، ۱۳۹۰، ص ۱۵)؛ چراکه می‌توان با دقت در

1. Survey research method

۲. واحدهای تحلیل، واحدی است که از آن، اطلاعات به دست می‌آوریم و خصوصیاتش را توصیف می‌کنیم. معمولاً در تحقیق پیمایشی، واحد تحلیل فرد است؛ در اینجا همان طلابی که با پرسش، میزان آشنایی آنان را با پیشینه و شبهات پیرامون ولایت فقیه به دست آورده، تحلیل می‌کنیم.

متغیرها، پرسش‌نامه، کیفیت تکمیل پرسش‌نامه و تحلیل صحیح آنها بر نتایج و یافته‌های آن اطمینان کرد.

جمعیت آماری این پژوهش، طلاب مرد و زن ۱۸ تا ۷۰ ساله هستند که در سطوح ۱، ۲، ۳ و ۴ در سال ۱۳۹۹ در حوزه علمیه در حال تحصیل و انجام فعالیت‌های علمی و تبلیغی بوده‌اند. حجم نمونه آماری براساس فرمول نمونه‌گیری کوکران^۱ ۳۸۳ نفر تعیین شد؛ اما با عنایت به اهمیت و حساسیت موضوع، تعداد نمونه را به ۱۱۰۹ نفر افزایش دادیم؛ تا ضریب اطمینان به واقعیت را افزایش دهیم. جدول مربوط به توزیع حجم نمونه آماری طلاب به شرح ذیل است.

جدول شماره ۱: توزیع حجم نمونه آماری طلاب

جمع	تعداد طلاب مرد و زن در سطوح مختلف تحصیلی							
	سطح چهار		سطح سه		سطح دو		سطح یک	
	زن	مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن	مرد
۱۱۰۹	۲۹	۱۷۸	۷۳	۳۹۵	۷۱	۲۵۲	۲۱	۹۰

در این تحقیق از دو روش کتابخانه‌ای و اسنادی (فیش برداری) و پرسش‌نامه محقق ساخته استفاده شده است. نتیجه آزمون پایایی و مقدار آلفای کرونباخ به‌دست آمده برای سنجش ضریب پایایی (ثبات) پرسش‌نامه حدود ۸۲ درصد است که دلیل بر پایایی بالا است.

تعریف مفاهیم

تعریف مختصر مفاهیم اساسی مقاله به شرح زیر است:

طلاب

غرض از طلاب، مجموعه‌ای از افراد است که برای تحصیل علوم دینی در مدارس و

1. Cochran.

مراکز حوزوی زیر نظر مدیریت حوزه‌های علمیه و یا به صورت آزاد در شهر قم مشغول به تحصیل، انجام پژوهش و تبلیغ باورهای اسلامی می‌باشند.

حوزه علمیه

مجموعه مدارس و مراکز آموزشی و پژوهشی حوزوی که محل تحصیل طلاب علوم دینی منبعث از قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) و انجام پژوهش باشد، حوزه علمیه اطلاق می‌شود (طارمی راد و دیگران، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۳۴۶).

موضوع ولایت فقیه

آن دسته از مباحثی که توسط فقها و صاحب نظران اسلامی درباره پیشینه و شبهات ولایت فقیه مطرح شده، مد نظر این تحقیق است.

پیشینه

منظور از پیشینه، مجموعه مباحث فقهی شانزده نفر از فقهای بزرگ شیعه است که طی بیش از ده قرن گذشته (از قرن ۴ تا ۱۴ هـ.ق) پیرامون نظریه ولایت فقیه مطرح شده است؛ البته هر یک از آنان بحث مربوط به نظریه ولایت فقیه را به اقتضای زمان و مکان و موقعیتی که داشتند، در کنار مباحثی از قبیل نماز جمعه، زکات، خمس، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر مطرح می‌کردند.

شبهات

شبهات جمع شبهه است که در لغت به معنای پوشیدگی، شک، تردید و اشکال در تمیز دادن خطا از صواب، حق از باطل یا حلال از حرام آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۹، ص ۱۲۴۶۷؛ انوری، ۱۳۸۱، ص ۴۴۴۶؛ بندر ریگی، ۱۳۶۴، ص ۲۷۰). و در اصطلاح، در علوم مختلف تعاریف گوناگونی از آن عرضه شده است. اما منظور از شبهات در اینجا، پرسش، تردید، اشکال و ابهاماتی است که مخاطب نظریه ولایت فقیه به هنگام مطالعه موضوع، شنیدن گفتار و مشاهده رفتار و عملکرد ولی فقیه و یا به واسطه ابراز نظر مخالفان

حکومت ولی فقیه با آن روبرو می‌شود. البته تعدادی از شبهات مهم در این باره مد نظر نگارنده است؛ مثل شبهه انتصابی یا انتخابی بودن ولایت فقیه، نقش مردم در حاکمیت فقیه، سازگاری یا ناسازگاری حکومت ولی فقیه با دموکراسی، نحوه مهار قدرت سیاسی ولی فقیه و تفاوت نظام ولایت فقیه با نظام دیکتاتوری.

از ویژگی و نوآوری پژوهش حاضر، مطالعه میدانی با روش پیمایش است. اجرای پیمایش در حوزه علمیه و مسائل پیرامون آن بویژه درباره ولایت فقیه، آنهم در ایام کرونایی، کاری بس دشوار و سخت بوده است. همچنین تعریف شاخص برای موضوع ولایت فقیه در دو بُعد پیشینه و شبهات و تبدیل آن به پرسش‌نامه محقق ساخته برای تحقق هدف پژوهش از نوآوری تحقیق حاضر است.

متغیرهای تحقیق

این مقاله دارای دو متغیر اصلی به نام پیشینه و شبهات ولایت فقیه دارد. نخست، به تعریف عملیاتی دو متغیر یاد شده پرداخته می‌شود، سپس شاخص‌های هر یک شناسایی و معرفی خواهد شد.

لزوم رعایت اصول و شرایط تهیه و تنظیم پرسش‌نامه (نادری، ۱۳۷۷، ص ۱۹۶؛ سرمد، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱؛ نبوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰؛ دلاور، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰؛ دی، ای، د واس، ۱۳۹۰، ص ۹۰)، تأکید بر اصول و محکومات مربوط به پیشینه و شبهات ولایت فقیه و پرهیز از به کارگیری مفاهیم و عبارات پیچیده و تخصصی، ضرورت رعایت سطح انتظار، عرف و سطح میانه آموخته‌های پاسخ‌گویان از دلایل انتخاب این تعداد از متغیرها و گویه‌ها^۱ بوده است.

۱. پیشینه ولایت فقیه

از مطالعه آثار فقهای امامیه فهمیده می‌شود که نظریه ولایت فقیه از همان اول، مد نظر

1. items.

فقه‌های شیعه بوده است؛ ولی هر یک، به اقتضای زمان و مکان و موقعیت خود، به طرح و تبیین نظریه ولایت فقیه می‌پرداختند؛ بنابراین، نوع، کیفیت و میزان طرح مباحث مربوط به ولایت فقیه در هر زمانی متفاوت بوده است.

فقه‌ها موضوع ولایت فقیه را در قالب مفاهیمی مانند حاکم، ولایت، امامت، نایب الغیبه، سلطان الاسلام، منصوب عام امام معصوم علیه السلام و ناظر در امور مسلمانان و در مباحث مربوط به نماز جمعه، زکات، خمس، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا و شهادت، حدود، وصیت و اوقاف مطرح می‌کردند.

با مرور اجمالی آثار فقه‌های شیعه در دوره‌های مختلف آشکار می‌شود که نظریه ولایت فقیه، مورد اجماع و اتفاق نظر آنان بوده است و ادعای جدید بودن موضوع ولایت فقیه مردود است.

دوره اول؛ قرون ۴ و ۵ هجری قمری

دو تن از فقه‌های بزرگ این دوره شیخ مفید و شیخ طوسی هستند. شیخ مفید معتقد به ولایت انتصابی فقه‌ها است. (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۴۶-۵۱) به نظر ایشان، در عصر غیبت، تمام اختیارات سلطان عادل به فقیه جامع شرایط تفویض شده است (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۵۳-۷۳) شیخ طوسی هم معتقد است، زمانی که خود سلطان حق و امام معصوم علیه السلام نمی‌تواند به‌طور مستقیم عهده‌دار ولایت شود، منصب ولایت به فقه‌های شیعه تفویض شده است (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱).

دوره دوم؛ قرون ۶، ۷، ۸ و ۹ هجری قمری

برخی از فقه‌های بنام این دوره عبارتند از: ابن ادریس حلی، علامه حلی، شهید اول، فاضل مقداد و ابن فهد حلی (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، صص ۱۳۹-۱۴۰). ابن ادریس حلی نظریه ولایت فقیه را احیا کرد؛ به اعتقاد او، غرض از تشریع احکام و تعبد به مقررات شرعی، تنفیذ و به اجرا نهادن آن در جامعه است (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، صص ۱۴۸-۱۵۰). محقق حلی، فقیه امین را منصوب به نصب عام از طرف ولی امر علیه السلام می‌داند (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰).

به اعتقاد شهید اول، نایب الغیبه، فقیه عادل شیعه اهل فتوا است که متکفل انجام امور حسبیه است (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، صص ۱۶۶-۱۶۸). از نظر فاضل مقداد، اقامه نماز جمعه، تولیت اموال اموات، تولیت مصرف زکات و جهاد فی سبیل الله و قضاوت، از مناصب و وظایف فقیه جامع شرایط است (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۸۸).

دوره سوم؛ قرون ۱۰، ۱۱ و ۱۲ هجری قمری

از فقهای این دوره می توان از محقق کرکی، شهید ثانی و محقق سبزواری نام برد. محقق کرکی سومین فقیهی است که پس از ابی الصلاح حلبی و ابن ادریس حلی به طور مستقل و مستوفای به نظریه ولایت انتصابی فقیه می پردازد. وی با حضور و مشارکت در دربار شاه طهماسب صفوی، اعمال ولایت کرده است (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۹۶). محقق کرکی معتقدند، اصحاب ما اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه فقیه عادل شیعه جامع شرایط فتوا، در جمیع امور نیابت پذیر، نایب امام معصوم است و در امور نیابتی ولایت مطلقه دارد (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، صص ۱۸۲-۱۸۳). شهید ثانی، معتقد است، منظور از کلمه حاکم در روایات، علاوه بر قضاوت و افتاء، به معنای سرپرستی، رهبری و اداره امور جامعه می باشد. (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸). که بر عهده نایب عام امام معصوم در عصر غیبت، یعنی فقیه جامع شرایط، است. محقق سبزواری، تولیت سهم امام، منصب افتاء، منصب قضا و تولیت اموری مانند خمس و زکات را که جنبه حکومتی دارند، از مناصب فقیه جامع شرایط می داند (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳).

دوره چهارم؛ قرن ۱۳ هجری قمری

کاشف الغطاء، میرزای قمی، محقق نراقی، شیخ حسن کاشف الغطاء، صاحب جواهر و شیخ انصاری از فقهای این دوره هستند (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹). شیخ جعفر کاشف الغطاء، به نیابت عامه فقها و عموم ولایت آنان از سوی امام زمان علیه السلام قایل است؛^۱ به

۱. فتحعلی شاه قاجار از کاشف الغطاء اجازه و نیابت در سلطنت را درخواست کرد و او هم اجازه داد و کتاب کشف الغطاء را برای او نوشت (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲).

اعتقاد وی، اقامه حدود و تعزیرات، جهاد دفاعی، اخذ زکات و مالیات از شئون و اختیارات فقیه جامع شرایط است (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). میرزای قمی معتقد به ولایت فقیه به معنای رهبری و زمامدار جامعه اسلامی است (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷-۱۳۰). ملا احمد نراقی پس از ابی الصلاح حلبی، ابن ادریس حلی و محقق کرکی، چهارمین فقیه نظریه پرداز ولایت فقیه است که ابعاد مختلف موضوع ولایت فقیه را به صورت مفصل و به طور مستقل بحث و بررسی کرده است (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰). به نظر وی، فقها در عصر غیبت، همان ولایتی را که پیامبر و ائمه در امور حکومتی دارا بودند، برخوردارند (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵). شیخ حسن کاشف الغطاء در کتاب انوار الفقاهه، معتقد است فقیه جامع شرایط در همه مواردی که امام معصوم ولایت دارد، دارای ولایت است (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، صص ۲۰۷-۲۰۹). صاحب جواهر، در بحث پرداخت خمس و بحث اقامه حدود و قضا به موضوع ولایت فقیه می پردازد (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹). وی معتقد به ولایت عامه فقیه و انتصابی بودن آن است (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۰). صاحب جواهر همانند محقق نراقی، معتقد است از عناوین «حاکم»، «قاضی»، «حجة» و «خلیفه» در روایات در شأن فقها، عمومیت فهمیده می شود. شیخ مرتضی انصاری، در کتاب های مکاسب، قضا، شهادت، زکات و خمس خود از موضوع ولایت فقیه بحث مستوفایی کرده است. شیخ انصاری پس از بیان سه منصب افتا، قضا و ولایت برای فقیه، دو منصب اول را اجماعی می داند و منصب سوم را مورد بحث قرار می دهد (ابوطالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸). شیخ انصاری با بهره گیری از روایات و دقت عقلی به این نتیجه می رسد که فقها منصوب معصوم علیه السلام هستند و ولایت دارند در تمام اموری که عقل یا شرع و یا عرف می گوید باید به رئیس جامعه مراجعه کرد (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، صص ۲۳۷-۲۴۶).

دوره پنجم؛ قرن ۱۴ هجری قمری

محقق نائینی و امام خمینی علیه السلام از مهمترین فقهای این دوره هستند. میرزا حسین نائینی معتقد به ولایت عامه فقیه است. به اعتقاد او، ولایت فقها محدود به منصب قضا و افتا نمی شود؛ بلکه امور عامه مانند اجرای حدود و تعزیرات، اخذ زکات و خمس، خراج،

جزیه و غیره را شامل می‌شود (ابوطالبی، ۱۳۹۰، صص ۱۷۲ و ۱۷۴). میرزای نائینی با قرائت جدید از ولایت فقیه، تثویک کردن آن را برای حل بحران سلطنت استبدادی عصر قاجار کافی نمی‌بیند و به تئوری عقلی دفع افسد به فاسد رو می‌آورد و از این نظریه سیاسی به نظام‌سازی مشروطه می‌پردازد (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ص ۷۸۰). در نظر نائینی حتی اگر ولایت فقها را فقط در امور حسیه بدانیم، حفظ نظام اسلامی و دفاع از کیان جامعه اسلامی قطعاً از امور حسیه و از وظایف فقهای جامع شرایط است و در صورت معذوریت، از باب اضطرار و در حد امکان و از راه سلطنت مشروطه با اذن فقیه باید به این وظیفه عمل کرد (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷).

امام خمینی علیه السلام نظریه ولایت فقیه را در آثار خود از جمله کتاب کشف الاسرار، کتاب البیع و کتاب ولایت فقیه، همچنین در مجموعه پیام‌ها و سخنرانی‌های خود بیان کرد. وی با ادله عقلی و نقلی، ولایت فقها را ثابت کرد، شرایط و ویژگی‌های حاکم اسلامی و فقیه جامع شرایط را برشمرد، لزوم تشکیل حکومت اسلامی و وجوب تشکیل حکومت بر فقها را تبیین و وظایف حاکم اسلامی را احصا کرد. وی همانند بسیاری از فقهای شیعه، قائل به ولایت انتصابی فقیه است و تمام اختیارات امام معصوم علیه السلام را در مسائل حکومتی، براساس مصالح اسلام و مسلمانان، برای فقیه ثابت می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۸ «الف»، صص ۴۰-۴۲). امام خمینی علیه السلام نخستین فقیه شیعه در عصر غیبت است که توانست نظریه ولایت انتصابی فقیه را در سطح گسترده مطرح و آن را با حمایت مردم و در قالب نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران به صورت قانونی اجرایی نماید (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ص ۷۸۰). به نظر امام، ولایت مطلقه‌ای که به نبی اکرم صلی الله علیه و آله واگذار شده از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهی تقدم دارد (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۲۰، صص ۴۵۱-۴۵۲).

جمع‌بندی پیشینه نظریه ولایت فقیه (از قرن ۴ تا ۱۴ هـ.ق)

۱. اغلب فقهای شیعه از آغاز غیبت کبری از قرن چهارم هجری تاکنون، معتقد به ولایت فقیه بوده و با تمسک به ادله عقلی و نقلی و اجماع اصحاب به اثبات ولایت فقیه

در عصر غیبت پرداختند؛ بنابراین، ادعای جدید بودن موضوع ولایت فقیه و طرح آن در سده اخیر نادرست است.

۲. در طرح و بسط موضوع ولایت فقیه توسط فقهای طراز اول شیعه، عنصر زمان و مکان و آمادگی جامعه نقش مهمی داشته است.

۳. فقها موضوع ولایت فقیه را در قالب مفاهیمی مانند حاکم، ولایت، امامت، خلیفه، حجت، سلطان الاسلام، نایب الغیبه، ناظر در امور مسلمین و منصوب عام امام معصوم علیه السلام مطرح کرده‌اند.

۴. اندیشه سیاسی شیعه و موضوع ولایت فقیه در طول تاریخ شیعه همواره در حال رشد و تعالی بوده است؛ فقهای بزرگ شیعه در اوایل قرون پس از غیبت امام معصوم علیه السلام، بیشتر به تبیین موضوع ولایت فقیه پرداختند و در طول دوره‌های مختلف در صورت وجود زمینه، در حد امکان به اجرای شریعت و اعمال ولایت اقدام می‌کردند و در عصر حاضر نیز با تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه، رهبری جامعه را برای اجرای احکام الهی و استقرار عدالت اجتماعی اسلام به‌طور مستقیم به‌دست گرفتند.

۵. چهار تن از فقهای بزرگ شیعه در پیش از انقلاب اسلامی، نظریه ولایت فقیه را به‌صورت مفصل و مستقل مطرح کرده‌اند؛ ابی‌الصلاح حلبی در قرن ۵، ابن‌ادریس حلی در قرن ۶، محقق کزکی در قرن ۱۰ و ملا احمد نراقی در قرن ۱۳ هجری قمری.

۶. فقها در خصوص مناصب و اختیارات ولایت فقیه، اتفاق نظر ندارند.

۷. در اواخر دوره قاجار و دوره سلطنت سلسله پهلوی، تفکر فقهای شیعه از حالت تسلیم و همکاری با سلاطین کنار گذاشته شد و روحیه انقلابی و مبارزه جایگزین آن گشت.

به منظور رعایت استانداردها و پرهیز از طولانی شدن پرسش‌نامه، میزان آشنایی طلاب با پیشینه ولایت فقیه، با ۹ گویه مندرج در جدول زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد. پاسخ طلاب به این گویه‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد و میزان آشنایی آنان با پیشینه ولایت فقیه به‌دست می‌آید. البته برای رعایت استاندارد مبنی بر تعیین یک‌سوم گویه‌ها به‌صورت منفی و مابقی گویه‌ها مثبت طراحی شده‌اند.

جدول شماره ۲: گویه‌های مربوط به پیشینه ولایت فقیه

ردیف	گویه‌ها
۱	نظریه ولایت فقیه یک موضوع جدید است.
۲	شیخ مفید و محقق نائینی از فقهای بزرگ شیعه، نظریه ولایت فقیه را مطرح کردند.
۳	نظریه ولایت فقیه مورد اجماع و اتفاق نظر فقهای بزرگ امامیه نیست.
۴	نظریه ولایت فقیه در قالب مفاهیمی مثل حاکم و منصوب عام امام معصوم مطرح می‌شد.
۵	چهار تن از فقهای شیعه که موضوع ولایت فقیه را پیش از امام خمینی <small>علیه السلام</small> به صورت مفصل و مستقل ارائه داده‌اند عبارت‌اند از: ابی صلاح حلبی، ابن ادریس حلبی، کزکی و نراقی.
۶	امام خمینی <small>علیه السلام</small> نخستین فقیه شیعه نیست که توانست نظریه ولایت انتصابی فقیه را در قالب نظام جمهوری اسلامی اجرایی نماید.
۷	اغلب فقهای شیعه از غیبت کبرا تاکنون معتقد به ولایت فقیه بوده و با ادله عقلی و نقلی و اجماع اصحاب به اثبات ولایت فقیه پرداختند.
۸	فقهای شیعه اگرچه در خصوص مناصب و اختیارات ولی فقیه اختلاف نظر دارند اما در خصوص منصب افتا و قضاوت برای فقیه اتفاق نظر دارند.
۹	با بررسی پیشینه نظریه ولایت فقیه روشن می‌شود که این نظریه در میان فقهای سابقه نداشت.

۲. شبهات پیرامون ولایت فقیه

شبهات ولایت فقیه دومین متغیر اصلی است که در اینجا به‌طور مختصر به آن پرداخته می‌شود. تعدادی از شبهات درباره ولایت فقیه مورد توجه این مقاله قرار گرفت که به شرح ذیل می‌آید.

الف) ولایت فقیه؛ انتصابی یا انتخابی؟: دو نظریه مهم درباره منشای حکومت فقیه

جامع شرایط بین فقها مطرح است: اول، نظریه انتصاب که معتقد است؛ فقیه جامع شرایط در عصر غیبت از سوی امام معصوم علیه السلام به سمت ولایت منصوب شده است و او نایب امام معصوم علیه السلام است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۸۹؛ ارسطا، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷؛ منتظری، ۱۳۶۹، ص ۱۹۰). دوم، نظریه انتخاب که معتقد است؛ امام معصوم علیه السلام فقیه جامع شرایط را به مقام ولایت نصب نکرده است بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی کرده است تا اینکه مردم به انتخاب خود، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند (ارسطا، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷). برخی از وجوه مشترک بین دو نظریه انتصاب و انتخاب عبارتند از: اصل لزوم تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت برای اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اجتماعی، ثابت بودن ولایت برای فقها، انتصابی بودن ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام قطعی بودن منصب افتا و قضاوت برای فقیه حاکم، خدا منشأ ولایت فقیه حاکم (رجالی تهرانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶).

برخی از وجوه افتراق بین دو نظریه انتصاب و انتخاب ولی فقیه عبارتند از: کشف یا جعل ولایت، مادام العمر یا موقت بودن دوره رهبری، دایره شمول ولایت فقیه، گستره ولایت فقیه بر مبنای نظریه انتصاب، ولایت بر همه شیعیان اما براساس نظریه انتخاب، محدود به منتخبین و موکلین آنها است، ولایت یا وکالت فقیه، مطابق نظریه انتصاب، فقیه جامع شرایط ولایت دارد اما براساس نظریه انتخاب، فقیه جامع شرایط دارای وکالت است، نقش مردم در ولایت فقیه، برابر نظریه انتصاب، نقش مردم در حکومت فقیه از باب کارآمدی است اما بر مبنای نظریه انتخاب، مردم به عنوان ملاک مشروعیت فقیه پذیرفته شده اند (رجالی تهرانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۷). استمرار یا عدم استمرار ولایت فقیه پس از مرگ فقیه حاکم؛ برابر نظریه انتخاب، وکالت فقیه حاکم با مرگ موکل و موکلان، باطل می شود؛ ولی مطابق نظریه انتصاب فقیه، ولایت فقیه با مرگ پذیرفته گان و رأی دهندگان به ولایت وی، از بین نمی رود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۹۵).

به نظر امام، فقیه جامع شرایط توسط شارع مقدس منصوب شده است؛ ولی برای

فعلیت ولایت فقیه، رضایت و پذیرش عموم مردم الزامی است (امام خمینی، ۱۳۶۵، ص ۳۳؛

امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۱۰، ص ۳۰۸؛ ج ۶، ص ۶۸).

ب) نقش مردم در مشروعیت و حاکمیت ولی فقیه: براساس نظریه انتخاب،

نقش مردم در حاکمیت فقها به عنوان ملاک مشروعیت ولایت فقیه لحاظ می شود؛ اما مطابق نظریه انتصاب، نقش مردم از باب کارآمدی است (رجالی تهرانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۲). از نظر امام راحل، مردم در تحقق و به فعلیت رساندن ولایت فقیه ایفای نقش می کنند و بدون رضایت و پذیرش عامه مردم، ولایت فقیه به مرحله فعلیت و اجرا نمی رسد و فقیه نمی تواند اعمال ولایت و حاکمیت کند (اکبری معلم، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳). حضرت امام رأی اکثریت مردم را معتبر می داند (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۹، ص ۳۰۴). وی همچنین برای مردم در حکومت فقیه، حق تعیین سرنوشت (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۶، ص ۱۳)، حق نصیحت (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۸، صص ۴۸۷-۴۸۸)، حق انتقاد (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۵، ص ۴۰۹) و حتی حق اعتراض و نظارت (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۸، صص ۵-۶)، قائل است.

ج) در فرض از دست دادن مقبولیت ولی فقیه: از دیدگاه امام، ولی فقیه بدون مقبولیت، نمی تواند اعمال حاکمیت نمایند و در صورت از دست دادن مقبولیت عمومی، کنار گذاشته می شوند و برای ماندن بر سر قدرت و اعمال ولایت، حق دیکتاتوری ندارند؛ بنابراین، باید قدرت را به مردم واگذار کنند. چون تعیین سرنوشت حق مردم است و مردم باید خودشان در خصوص سرنوشت خویش تصمیم بگیرند. به همین دلیل، سیره عملی امام راحل طی ده سال رهبری نظام جمهوری اسلامی ایران، اهتمام و تأکید وی بر اعتبار به رأی و نظر مردم بوده است (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۸، صص ۱۲۶-۱۲۷؛ ج ۱۹، صص ۳۶-۳۷؛ امام خمینی، ۱۳۹۳، ص ۵۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۱۱، ص ۳۴).

د) ضرورت دفاع قانونی از ولی فقیه: دفاع از حریم ولایت فقیه بایستی از راه قانونی و شرعی باشد؛ چراکه دفاع از ولایت فقیه همانند دفاع از سایر حقوق اسلامی است که باید در راستای حفظ نظم و سلامت جامعه صورت پذیرد. به دلیل اینکه دفاع از حریم ولایت فقیه از طریق غیر قانونی و به غیر از مجاری و مکانیزهای تعریف شده،

سبب ایجاد فساد و هرج و مرج در جامعه می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۱۰) که عقل و شرع ملتزم به آن نمی باشد.

هـ) سازگاری یا ناسازگاری ولایت فقیه با دموکراسی: امام معتقد به دموکراسی اسلامی است؛ به این معنا که مردم شکل حکومت را تعیین می کنند، ولی محتوای آن، قوانین الهی و احکام اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۵، ص ۳۹۸ و ۲۴۰)، اما در نظام دموکراسی غربی، مردم هم شکل و هم محتوای حکومت را تعیین می کنند. برخی از مشترکات نظام ولایت فقیه و نظام دموکراسی غربی عبارتند از: اول، در هر دو نظام سیاسی، انتخابات به صورت آزاد برگزار می شود و رأی اکثریت جامعه ملاک عمل است (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۲، ص ۴۳۳؛ امام خمینی، ۱۳۹۳، ص ۴۶). دوم، آزادی مردم؛ البته در چارچوب قانون و مصالح عمومی جامعه (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۵، صص ۴۱۹، ۴۳۶، ۴۶۸ و ۴۷۶). سوم، نقد آزادانه (امام خمینی، ۱۳۷۸ «ب»، ج ۵، ص ۴۴۹).

و) مکانیزم های مهار قدرت سیاسی ولی فقیه: دو شیوه مهار قدرت سیاسی و پیش گیری از استبداد ولی فقیه در جمهوری اسلامی در نظر گرفته شده است: اول، مهار درونی قدرت سیاسی که از طریق تأکید بر عدالت و حسن سابقه انجام می شود؛ تأکید بر وجود عدالت و تقوا در ولی فقیه در اصل پنجم قانون اساسی (ارسطا، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱) که سبب می شود تا وی از پلیدی ها و رذایل اخلاقی دوری نموده و در اداره امور کشور از استبداد رأی و ظلم و ستم بر شهروندان و زیر دستان خودداری کند. همچنین تأکید بر داشتن حسن سابقه فقیه برای رسیدن به مقام فقاقت، این ویژگی او را از ارتکاب ظلم و ستم و تضییع حقوق مردم باز می دارد (ارسطا، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸). دوم، مهار بیرونی قدرت سیاسی ولی فقیه که به پنج طریق مهار می شود: نظارت خبرگان رهبری بر اعمال ولی فقیه (ارسطا، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴)، تعیین صفات و ویژگی های رهبر در اصل پنجم و صد و نهم قانون اساسی، تساوی رهبر در برابر قانون و پیش بینی برکناری رهبر، رسیدگی به دارایی رهبر، مطابق اصل یکصد و چهل و دوم، دارایی رهبر، همسر و فرزندان وی قبل و بعد از خدمت، توسط رییس قوه قضاییه رسیدگی می شود که بر خلاف حق، افزایش نیافته

باشد. - تکلیف رهبر به اخذ مشورت؛ براساس اصل یکصد و دهم (رجالی تهرانی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۲) با رعایت مکانیزم‌های در نظر گرفته شده و اجرای اصول مذکور موجب مهار قدرت سیاسی و مانع سوء استفاده ولی فقیه از قدرت و امکانات در اختیارش می‌شود.

(ز) تفاوت نظام ولایت فقیه با نظام دیکتاتوری: اگرچه بین دو نظام مذکور برخی شباهت ظاهری وجود دارد؛ مثل قرار گرفتن یک نفر در رأس حکومت و استفاده از پسوند مطلقه در سلطنت مطلقه و ولایت مطلقه فقیه، اما با یکدیگر دارای تفاوت‌های اساسی هستند. در ادامه به چند مورد آن اشاره می‌شود:

- از ویژگی‌های نظام توتالیتر، تمرکز و انحصار قدرت، وجود حزب حاکم انحصارگر دولتی، وجود یک دولت مستبد و پلیسی، پراکندن و منزوی کردن افراد و تکیه بر اِرعاب و تهدید افراد است و شیوه اداره کشور بسیار خشن و خودکامه می‌باشد. (آقابخشی، ۱۳۸۹، ص ۶۸۷) همچنین از ویژگی مهم نظام سلطنتی برخورداری شاه از اختیارات نامحدود، موروثی بودن شاه و عدم مشارکت مردم در اداره امور کشور است (آقابخشی، ۱۳۸۹، صص ۳ و ۱۳۰)، اما نظام ولایت فقیه از ویژگی‌های مذکور به دور است.

- در حکومت ولی فقیه، حاکمیت از آن شخصیت فقیه جامع شرایط است که او ملزم به رعایت عدالت، اصول و مبانی اسلام، احکام الهی و مصالح مسلمانان است؛ ولی در نظام توتالیتر و سلطنتی، حاکمیت مبتنی بر خواسته‌های فردی و شخص حاکم است.

- در نظام ولایت فقیه، قانون الهی حاکم است و ولی فقیه دارای صلاحیت علمی، اخلاقی و شایستگی رهبری است اما در رژیم‌های توتالیتر و سلطنتی رعایت ویژگی‌های مذکور مورد توجه نمی‌باشد (رجالی تهرانی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴).

(ح) شبهه دور در تعیین ولی فقیه: برخی، انتخاب رهبر توسط مجلس خبرگان رهبری را دور می‌دانند (ارسطا، ۱۳۹۴، ص ۱۸۱)، اما با دقت چنین دوری محقق نمی‌شود؛ زیرا تعیین نمایندگان خبرگان رهبری با مقام رهبری یا با فقهای شورای نگهبان نیست تا

دور لازم بیاید؛ بلکه فقهای شورای نگهبان تنها صلاحیت علمی کاندیداهای مجلس خبرگان رهبری را تشخیص داده و اعلام نظر می کنند و پس از تشخیص صلاحیت کاندیداهای مجلس خبرگان رهبری، مردم هر کدام را که خواستند انتخاب می کنند. پس تعیین نمایندگان مجلس خبرگان دارای دو مرحله تشخیص صلاحیت علمی توسط فقهای شورای نگهبان و انتخاب مردمی است (ارسطا، ۱۳۹۴، ص ۱۸۲).

ط) برکناری ولی فقیه از قدرت سیاسی: در جمهوری اسلامی در مواردی می شود رهبر را از قدرت سیاسی برکنار کرد؛ اول آنکه، هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود. دوم آنکه، یا رهبر فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم قانون اساسی جمهوری اسلامی گردد و سوم آنکه، یا معلوم شود که رهبر از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است و مجلس خبرگان رهبری اکنون به این نکته پی برده است. از نظر امام خمینی علیه السلام، فقدان یکی از شرایط ولی فقیه و مشاهده دیکتاتوری، ظلم، زورگویی، ارتکاب فسق، انجام گناه صغیره و عمل بر خلاف وظایف اسلامی در وی، سبب سقوط ولایت فقیه و معزول شدن ولی فقیه از مقام ولایت و زمامداری می شود (امام خمینی، ۱۳۸۴، صص ۳۳۰ - ۳۳۲).

ی) ولایت فقیه و رعایت حدود قانون اساسی: ولی فقیه همانند سایر مردم بایستی مطابق قانون اساسی عمل نماید و نمی تواند فراتر از وظایف و اختیارات ذکر شده در قانون عمل نماید. چون قانون اساسی، مورد قبول عقلای ملت قرار گرفت و پس از رأی و پذیرش مردم، به امضای ولی فقیه نیز رسید؛ بنابراین، وفای به این تعهد متقابل، بر امام و امت واجب بوده و نقض آن جایز نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۰۸).

به منظور رعایت استانداردها و پرهیز از طولانی شدن پرسش نامه، میزان آشنایی طلاب با شبهات ولایت فقیه، با ۱۰ گویه مندرج در جدول زیر مورد بررسی قرار می گیرد. پاسخ طلاب به این گویه ها مورد بررسی قرار می گیرد و میزان آشنایی آنان با شبهات ولایت فقیه به دست می آید. البته برای رعایت استاندارد مبنی بر تعیین یک سوم گویه ها به صورت منفی و مابقی گویه ها مثبت طراحی شده اند.

جدول شماره ۳: گویه‌های مربوط به شبهات ولایت فقیه

ردیف	گویه‌ها
۱	فقیه بدون رضایت و پذیرش عامه مردم می‌تواند اِعمال ولایت کند.
۲	دفاع از حریم ولایت فقیه بایستی از راه قانونی و شرعی باشد.
۳	دیکتاتوری سبب سقوط ولایت فقیه می‌شود.
۴	گستره ولایت فقیه در نظریه انتصاب، ولایت بر همه شیعیان ولی در نظریه انتخاب، محدود به منتخبین ولی فقیه است.
۵	نقش مردم در نظریه انتصاب از باب کارآمدی اما در نظریه انتخاب به عنوان ملاک مشروعیت است.
۶	در اسلام و جمهوری اسلامی ایران دو شیوه مهار درونی و بیرونی قدرت سیاسی و پیش‌گیری از استبداد ولی فقیه در نظر گرفته شده است.
۷	عدالت و حُسن سابقه فقیه از عوامل درونی بازدارنده ولی فقیه برای وقوع در استبداد است.
۸	نظارت خبرگان رهبری بر اِعمال ولی فقیه از عوامل درونی بازدارنده ولی فقیه برای وقوع در استبداد است.
۹	موروثی نبودن ولایت فقیه و شایستگی‌های علمی و ایمانی فقیه از مهم‌ترین تفاوت‌ها بین نظام ولایت فقیه با نظام دیکتاتوری است.
۱۰	اگرچه قانون اساسی، تعهد متقابل ولی فقیه و مردم است؛ ولی رعایت حدود قانون اساسی برای ولی فقیه واجب نیست.

۳. تحلیل داده‌ها و یافته‌ها

بعد از اجرای پیمایش، اطلاعات جمع‌آوری شده با کمک روش‌ها و تکنیک‌های تحلیل آماری، مورد بررسی قرار گرفت. نتیجه بررسی در چهار بخش به شرح ذیل است.

بخش اول؛ سیمای فردی و خانوادگی پاسخ‌گویان

از میان پاسخ‌گویان، ۸۲/۱ درصد مرد و ۱۷/۹ درصد زن، ۸۶ درصد متأهل و ۱۳/۶ درصد مجرد، ۹۷/۴ درصد شهری و ۲/۴ درصد روستایی، ۸۳/۵ درصد ایرانی و ۱۶/۵ درصد دارای تابعیت خارجی هستند؛ همچنین ۴۸/۲ درصد پاسخ‌گویان از گروه سنی ۳۰ تا ۴۰ سال و جمع پاسخ‌گویان در دو گروه سنی ۲۰ تا ۳۰ و ۳۰ تا ۴۰ سال، ۷۴ درصد و حدود ۲۳ درصد آنان از رده سنی ۴۰ تا ۷۰ سال می‌باشند؛ پاسخ‌گویان از نظر سطح تحصیلی حوزوی، ۱۰ درصد دارای سطح یک، ۲۹/۱ درصد سطح دو، ۴۲/۲ درصد سطح سه و ۱۸/۷ درصد دارای سطح چهار حوزه هستند؛ پاسخ‌گویان از نظر سیمای خانوادگی، ۴۳/۵ درصد از پدران و ۶۲/۱ درصد از مادران آنان، بی‌سواد یا از سطح تحصیل ابتدایی و مابقی از مدارج تحصیلی سیکل تا دکترا برخوردارند؛ همچنین ۲۷/۴ درصد از شغل پدران جامعه نمونه آماری کارگری، کشاورزی و مانند آن است و ۸۵/۵ درصد از شغل مادران طلاب، خانه‌داری است و مابقی دارای مشاغل کارمندی، فرهنگی و آزاد می‌باشند.

بخش دوم؛ تحلیل میزان آشنایی طلاب با پیشینه ولایت فقیه

در این قسم، پس از عرضه جدول داده‌های مربوط، میزان آشنایی طلاب با متغیر پیشینه ولایت فقیه تحلیل می‌شود. ارزیابی و تحلیل میزان آشنایی طلاب سطوح مختلف حوزه‌های علمیه با موضوع ولایت فقیه براساس نمره از ۱۰۰ مطابق طبقه‌بندی چهارگانه ذیل عمل می‌شود:

- نمره ۵۰ به پایین ضعیف
- نمره بین ۵۰ تا ۶۰ متوسط
- نمره بین ۶۰ تا ۸۰ خوب
- نمره بین ۸۰ تا ۱۰۰ عالی ارزیابی می‌شود.

جدول شماره ۴: میانگین درصد آشنایی طلاب با پیشینه ولایت فقیه

شماره گویه‌ها	گویه‌ها	درصد آشنایی	درجه
۱	نظریه ولایت فقیه یک موضوع جدید است.	۸۹/۵	عالی
۲	شیخ مفید و محقق نائینی از فقهای بزرگ شیعه، نظریه ولایت فقیه را مطرح کردند.	۶۲/۹	خوب
۳	نظریه ولایت فقیه مورد اجماع و اتفاق نظر فقهای بزرگ امامیه نیست.	۶۹/۱	خوب
۴	نظریه ولایت فقیه در قالب مفاهیمی مثل حاکم و منصوب عام امام معصوم مطرح می‌شد.	۷۲/۸	خوب
۵	چهار تن از فقهای شیعه که موضوع ولایت فقیه را پیش از امام خمینی <small>علیه السلام</small> به صورت مفصل و مستقل ارائه داده‌اند عبارت‌اند از: ابی صلاح حلبی، ابن ادریس حلی، کزکی و نراقی.	۵۱/۴	متوسط
۶	امام خمینی <small>علیه السلام</small> نخستین فقیه شیعه نیست که توانست نظریه ولایت انتصابی فقیه را در قالب نظام جمهوری اسلامی اجرایی نماید.	۵۵/۶	متوسط
۷	اغلب فقهای شیعه از غیبت کبرا تاکنون معتقد به ولایت فقیه بوده و با ادله عقلی و نقلی و اجماع اصحاب به اثبات ولایت فقیه پرداختند.	۸۲/۳	عالی
۸	فقهای شیعه اگرچه در خصوص مناصب و اختیارات ولی فقیه اختلاف نظر دارند اما در خصوص منصب افتا و قضاوت برای فقیه اتفاق نظر دارند.	۸۳	عالی
۹	با بررسی پیشینه نظریه ولایت فقیه روشن می‌شود که این نظریه در میان فقها سابقه نداشت.	۸۰/۵	خوب
	میانگین	۷۱/۹	خوب

جدول فوق، درصد آشنایی طلاب را با پیشینه ولایت فقیه نشان می‌دهد. بالاترین درصد آشنایی طلاب با گویه ۱ به میزان ۸۹/۵ درصد است که عالی ارزیابی می‌شود؛ یعنی طلاب به خوبی آگاهند که نظریه ولایت فقیه یک موضوع جدید نیست. درصد آشنایی طلاب با گویه ۸ به میزان ۸۳ درصد و با گویه ۷ به میزان ۸۲/۳ درصد و با گویه ۹ به میزان ۸۰/۵ درصد است که در مجموع، عالی ارزیابی می‌شود. درصد آشنایی طلاب با گویه ۶ به میزان ۵۵/۶ درصد و با گویه ۵ به میزان ۵۱/۴ درصد، متوسط ارزیابی می‌شود. درصد آشنایی طلاب در مجموع با ۹ گویه مربوط به پیشینه ولایت فقیه با ۷۱/۹ درصد، خوب ارزیابی می‌شود. اگرچه درصد آشنایی طلاب با پیشینه ولایت فقیه خوب است ولی درصد آگاهی طلاب در مواردی از بحث‌های مربوط به پیشینه ولایت فقیه ناکافی است.

بخش سوم؛ تحلیل درصد آشنایی طلاب با شبهات ولایت فقیه

در این قسمت، پس از عرضه جدول داده‌های مربوط، درصد آشنایی طلاب با متغیر شبهات ولایت فقیه تحلیل می‌شود.

جدول شماره ۵: میانگین درصد آشنایی طلاب با شبهات ولایت فقیه

شماره گویه‌ها	گویه‌ها	درصد آشنایی	درجه
۱	فقیه بدون رضایت و پذیرش عامه مردم می‌تواند اعمال ولایت کند.	۴۷/۶	ضعیف
۲	دفاع از حریم ولایت فقیه بایستی از راه قانونی و شرعی باشد.	۷۶/۱	خوب

شماره گویه‌ها	گویه‌ها	درصد آشنایی	درجه
۳	دیکتاتوری سبب سقوط ولایت فقیه می‌شود.	۶۸/۲	خوب
۴	گستره ولایت فقیه در نظریه انتصاب، ولایت بر همه شیعیان ولی در نظریه انتخاب، محدود به منتخبین ولی فقیه است.	۴۳/۳	ضعیف
۵	نقش مردم در نظریه انتصاب از باب کارآمدی اما در نظریه انتخاب به عنوان ملاک مشروعیت است.	۵۱/۸	متوسط
۶	در اسلام و جمهوری اسلامی ایران دو شیوه مهار درونی و بیرونی قدرت سیاسی و پیش‌گیری از استبداد ولی فقیه در نظر گرفته شده است.	۶۰/۷	متوسط
۷	عدالت و حسن سابقه فقیه از عوامل درونی بازدارنده ولی فقیه برای وقوع در استبداد است.	۷۴/۷	خوب
۸	نظارت خبرگان رهبری بر اعمال ولی فقیه از عوامل درونی بازدارنده ولی فقیه برای وقوع در استبداد است.	۴۴/۵	ضعیف
۹	موروئی نبودن ولایت فقیه و شایستگی‌های علمی و ایمانی فقیه از مهم‌ترین تفاوت‌ها بین نظام ولایت فقیه با نظام دیکتاتوری است.	۸۹/۷	عالی
۱۰	اگرچه قانون اساسی، تعهد متقابل ولی فقیه و مردم است؛ ولی رعایت حدود قانون اساسی برای ولی فقیه واجب نیست.	۶۷/۳	خوب
میانگین		۶۲/۳۹	خوب

جدول فوق نشانگر درصد آشنایی طلاب با شبهات ولایت فقیه است.

بالاترین درصد آشنایی طلاب با گویه ۹ به میزان ۸۹/۷ درصد است که عالی ارزیابی می‌شود. یعنی طلاب بخوبی از تفاوت‌های بین نظام ولایت فقیه و نظام دیکتاتوری آگاهی دارند و می‌دانند که نظام ولایت فقیه موروثی نبوده و شایستگی‌های علمی و ایمانی فقیه مبنای ولایت فقیه است. احتمالاً علت آشنایی بالای طلاب از گویه مذکور بخاطر این است که عوامل متعدد جامعه‌پذیری سیاسی ذهن طلاب را نسبت به این شبهه مخالفان نظام (که نظام ولایت فقیه همان نظام دیکتاتوری است) روشن کردند.

پایین‌ترین درصد آشنایی طلاب با گویه ۴ به میزان ۴۳/۳ درصد و با گویه ۸ به میزان ۴۴/۵ درصد است که ضعیف ارزیابی می‌شود. در واقع، طلاب از دو نظریه معروف درباره ولایت فقیه و تفاوت‌های بین آن دو و از مکانیزم‌های درونی و بیرونی کنترل قدرت ولایت فقیه، آگاهی کافی ندارند و در دو گویه مذکور تشخیص ندادند که چه تفاوتی بین نظریه انتصاب و انتخاب وجود دارد و نظارت خبرگان بر اعمال ولی فقیه از عوامل بیرونی بازدارنده ولی فقیه برای وقوع در استبداد است. احتمالاً از علت‌های آگاهی کم طلاب نسبت به این موضوع، مطالعه‌اندک طلاب و نپرداختن عوامل جامعه‌پذیری سیاسی و نظام آموزشی حوزه و دستگاه‌های فرهنگی کشور نسبت به این موضوع است.

درصد آشنایی طلاب با گویه ۱ به میزان ۴۷/۶ درصد، ضعیف ارزیابی می‌شود. یعنی طلاب توجه ندارند که فقیه بدون رضایت و پذیرش عامه مردم نمی‌تواند اعمال ولایت کند.

همچنین درصد آشنایی طلاب با گویه ۵ به میزان ۵۱/۸ درصد متوسط ارزیابی می‌شود. یعنی طلاب نسبت به نقاط اشتراک و افتراق بین دو نظریه معروف انتصاب و انتخاب در باب ولایت فقیه از اطلاع کافی برخوردار نمی‌باشند.

میانگین درصد آشنایی طلاب با گویه‌های مربوط به شبهات ولایت فقیه، ۶۲/۳۹ درصد است که خوب ارزیابی می‌شود.

بخش چهارم؛ تحلیل تطبیقی درصد آشنایی طلاب با متغیرهای اصلی به تفکیک متغیرهای

زمینه‌ای

در این قسمت، درصد آشنایی طلاب با دو متغیر پیشینه و شبهات ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای زمینه‌ای به صورت تطبیقی تحلیل می‌شود.

جدول شماره ۶: میانگین درصد آشنایی طلاب با متغیرهای اصلی به تفکیک متغیر زمینه‌ای

متغیرها	جنس		وضع تأهل		محل سکونت		تابعیت	
	مرد	زن	مجرد	متاهل	شهری	روستایی	ایرانی	خارجی
پیشینه ولایت فقیه	۶۷/۳۵	۶۵/۵۹	۶۰/۱۶	۶۷/۰۱	۶۶/۰۱	۶۸/۸۵	۶۶/۱۵	۶۶/۰۵
شبهات ولایت فقیه	۶۵/۹۲	۶۵/۷۴	۶۰/۷۵	۶۶/۷۷	۶۵/۹۴	۶۴/۲۷	۶۵/۹۲	۶۵/۹۰
میانگین	۶۶/۶۳	۶۲/۹۵	۶۰/۴۵	۶۶/۸۹	۶۵/۹۷	۶۶/۵۶	۶۶/۰۳	۶۵/۹۷

برابر داده‌های جدول فوق، درصد آشنایی طلاب مرد با پیشینه ولایت فقیه حدود ۷ واحد درصد از طلاب زن بیشتر است؛ یعنی متغیر جنس در میزان آشنایی طلاب مرد و زن با پیشینه ولایت فقیه موثر بوده است؛ اما فاصله‌ای بین درصد آشنایی طلاب مرد و زن با شبهات ولایت فقیه مشاهده نمی‌شود؛ یعنی متغیر جنس در میزان آشنایی طلاب با شبهات ولایت فقیه تأثیرگذار نبوده است. در مجموع درصد آشنایی طلاب مرد با پیشینه و شبهات ولایت فقیه حدود ۳ واحد بیشتر از طلاب زن است که قابل توجه نیست. پس می‌توان نتیجه‌گیری کرد که متغیر جنس تأثیری آشکار بر میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه نداشته است.

درصد آشنایی طلاب متأهل با پیشینه ولایت فقیه حدود ۷ واحد، با شبهات حدود ۶ واحد و در مجموع ۶/۵ واحد نسبت به طلاب مجرد بیشتر است. پس متغیر وضع تأهل در میزان آشنایی طلاب مجرد و متأهل موثر بوده است.

فاصله بین درصد آشنایی طلاب شهری و روستایی با پیشینه و شبهات ولایت فقیه کمتر از ۲ واحد است؛ بنابراین متغیر محل سکونت تأثیری در میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه نداشته است.

بین درصد آشنایی طلاب ایرانی و خارجی با پیشینه و شبهات ولایت فقیه نزدیکی وجود دارد. در نتیجه متغیر تابعیت نیز در میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه موثر نبوده است.

جدول شماره ۷: میانگین درصد آشنایی طلاب با متغیرهای اصلی به تفکیک تحصیل و سن طلاب

متغیرها	سطح تحصیلی				سن به سال			
	سطح ۱	سطح ۲	سطح ۳	سطح ۴	زیر ۲۰	۲۰ تا ۴۰	۴۰ تا ۷۰	۷۰ به بالا
پیشینه ولایت فقیه	۶۲/۱۸	۶۰/۶۵	۶۸/۶۱	۷۰/۷۱	۵۶/۱۱	۶۴/۵۵	۷۰/۵۵	۵۰
شبهات ولایت فقیه	۶۵/۹۶	۶۳/۲۱	۶۶/۴۹	۶۸/۵۵	۵۹/۴۹	۶۴/۴۲	۷۱/۲	۷۶/۱۹
میانگین	۶۴/۰۷	۶۱/۹۳	۶۷/۵۵	۶۹/۶۳	۵۷/۸	۶۴/۴۸	۷۰/۸۷	۶۳/۰۹

مطابق داده‌های بالا درصد آشنایی طلاب سطح ۱ و ۲ حدود ۵ واحد نسبت به طلاب سطح سه و چهار کمتر است؛ بنابراین متغیر سطح تحصیلی در میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه موثر بوده است. برابر داده فوق، تقریباً هر چه سطح تحصیل طلاب بیشتر باشد درصد آشنایی آنان نیز بیشتر است.

درصد آشنایی طلاب زیر ۲۰ سال با پیشینه و شباهت ولایت فقیه حدود ۷ واحد نسبت به طلاب ۲۰ تا ۴۰ ساله و حدود ۱۳ واحد نسبت به طلاب ۴۰ تا ۷۰ ساله و نسبت به طلاب ۷۰ سال به بالا حدود ۶ واحد کمتر است؛ بنابراین متغیر سن در میزان آشنایی طلاب تأثیر گذار بوده است. برابر یافته مذکور هرچه سن طلاب بیشتر باشد درصد آگاهی آنان با پیشینه و شباهت ولایت فقیه بیشتر است.

جدول شماره ۸: میانگین درصد آشنایی طلاب با متغیرهای اصلی به تفکیک سطح تحصیل والدین

متغیرها	تحصیل پدر			تحصیل مادر		
	ابتدایی	سیکل/دیپلم	کارشناسی به بالا	ابتدایی	سیکل/دیپلم	کارشناسی به بالا
پیشینه ولایت فقیه	۶۷/۵۲	۶۵	۶۶/۶۳	۶۷/۲۴	۶۴/۹۲	۶۶/۳۸
شباهت ولایت فقیه	۶۷/۳	۶۵/۵۹	۶۵/۲۶	۶۷/۱۵	۶۴/۵۸	۶۵/۷۳
میانگین	۶۷/۴۱	۶۵/۲۹	۶۵/۹۴	۶۷/۱۹	۶۴/۷۵	۶۶/۰۵

فاصله بین درصد آشنایی طلاب دارای پدران با تحصیل ابتدایی، سیکل / دیپلم و کارشناسی به بالا با پیشینه و شباهت ولایت فقیه کمتر از دو واحد است. یعنی متغیر سطح تحصیل پدران طلاب در میزان آشنایی آنان با پیشینه و شباهت ولایت فقیه موثر نبوده است.

فاصله بین درصد آشنایی طلاب دارای مادران با تحصیل ابتدایی، سیکل / دیپلم و کارشناسی به بالا حدود ۲ واحد است که قابل اعتنا نمی باشد؛ بنابراین متغیر سطح تحصیل مادران طلاب نیز در میزان آشنایی آنان با پیشینه و شباهت ولایت فقیه تأثیر گذار نبوده است.

جدول شماره ۹: میانگین درصد آشنایی طلاب با متغیرهای اصلی به تفکیک شغل والدین

متغیرها	شغل پدر					شغل مادر
	کارگری و کشاورزی	آزاد	فرهنگی	سایر	خانه‌دار	سایر
پیشینه ولایت فقیه	۶۶/۷۹	۷۱/۰۹	۶۳/۶۹	۶۶/۱۲	۶۶/۴۲	۷۲/۲۷
شباهت ولایت فقیه	۶۶/۹۶	۶۹/۸۰	۶۴/۳۱	۶۵/۸۲	۶۶/۲۷	۷۳/۳۸
میانگین	۶۶/۸۷	۷۰/۴۴	۶۴	۶۵/۹۷	۶۶/۳۴	۷۲/۸۲

فاصله بین درصد آشنایی طلاب دارای پدران با شغل کارگری، آزاد، فرهنگی و سایر مشاغل با پیشینه و شباهت ولایت فقیه، حدود ۲/۵ واحد است که قابل توجه نمی‌باشد؛ بنابراین متغیر شغل پدران طلاب در میزان آشنایی آنان با پیشینه و شباهت ولایت فقیه موثر نبوده است.

فاصله بین درصد آشنایی طلاب دارای مادران خانه دار حدود ۶ واحد نسبت به سایر مشاغل کمتر است؛ یعنی متغیر شغل مادران در و میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شباهت ولایت فقیه موثر بوده است.

در مجموع بررسی رابطه درصد آشنایی طلاب با دو متغیر اصلی تحقیق با ملاحظه متغیرهای زمینه‌ای، روشن شد که چهار متغیر وضع تأهل، سطح تحصیل و سن طلاب و متغیر شغل مادران طلاب در میزان آشنایی آنان با پیشینه و شباهت ولایت فقیه موثر بوده است؛ ولی شش متغیر جنس، محل سکونت و تابعیت طلاب و متغیر سطح تحصیل پدران، سطح تحصیل مادران و شغل پدران طلاب در میزان آشنایی آنان تأثیری نداشته است.

نتیجه‌گیری

هدف مقاله، بررسی درصد آشنایی طلاب با پیشینه و شباهت ولایت فقیه با روش

پیمایش بوده است. برخی نتایج به دست آمده عبارتند از:

درصد آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه، کشف و مورد ارزیابی قرار گرفت و درجه قابل قبول و غیر قابل قبول هر یک نیز تعیین شد؛ در این بررسی روشن شد که طلاب به میزان ۷۱/۹ درصد با متغیر «پیشینه» و ۶۲/۳۹ درصد با متغیر «شبهات» و در مجموع با ۶۷/۱۴ درصد با پیشینه و شبهات ولایت فقیه آشنا هستند، که خوب ارزیابی می شود؛ اگرچه در گویه هایی، دارای آشنایی ضعیفی هستند.

همچنین روشن شد، درصد آشنایی طلاب در گویه هایی بالا است که از اصول اساسی اسلام سیاسی بوده و طی چهار دهه گذشته توسط همه عوامل جامعه پذیری سیاسی به صورت مستمر مورد توجه قرار گرفته است؛ مثل تبیین تفاوت بین نظام ولایت فقیه و نظام دیکتاتوری و اینکه نظریه ولایت فقیه از اول مد نظر فقهای شیعه بوده است.

همچنین واضح شد، درصد آشنایی طلاب با گویه هایی پایین و غیر قابل قبول است که به طور عموم و به شکل مستمر مد نظر قرار نگرفته است؛ مثل عدم تبیین اینکه فقهای در ده قرن گذشته، نظریه ولایت فقیه را به صورت مستقل و مفصل مطرح کرده اند و یا عدم توجه کافی به مباحث مربوط به طرفداران نظریه انتخاب و انتصاب ولایت فقیه و یا حتی عدم توجه لازم به نظر اساسی امام خمینی علیه السلام در خصوص منوط بودن اعمال ولایت فقیه به پذیرش عامه مردم.

همچنین روشن شد، فقط چهار از ده متغیر زمینه ای مورد بررسی در میزان آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه مؤثر بوده است و بالاترین فاصله با ۱۳ واحد مربوط به متغیر سن طلاب بوده است. هرچه سن طلاب بالاتر باشد درصد آشنایی آنان با پیشینه و شبهات بیشتر است.

پیشنهادهای

در اینجا پیشنهادهای جهت تحکیم و افزایش درصد آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه ارائه می شود.

۱. سعی مستمر و هماهنگ همه عوامل جامعه پذیری سیاسی برای حفظ و ارتقای

آگاهی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه با محوریت اندیشه حضرت امام علیه السلام مورد تأکید است.

۲. به روزرسانی متون آموزشی طلاب درباره ولایت فقیه با تأکید بر پیشینه و شبهات، و با ملاحظه نیازهای روز و اقتضائات کشور و حوزه‌های علمیه و سازگار با ذائقه طلاب در محیط همواره در حال تغییر و با بهره‌گیری از قالب‌های جذاب و طرح‌های نو حداکثر در هر ده سال یک بار انجام شود.

۳. برنامه‌ریزی دروس خارج فقه استادان حوزه درباره ولایت فقیه بویژه در بُعد پیشینه و شبهات تقویت شود.

۴. به دلیل تأثیر چهار متغیر زمینه‌ای وضع تأهل، سطح تحصیلی و سن طلاب و متغیر شغل مادران طلاب، در میزان آشنایی آنان با پیشینه و شبهات ولایت فقیه، مسئولان مربوط، برنامه‌های خود را برای حفظ و افزایش آگاهی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه به تفکیک متغیرهای مذکور تنظیم و اجرا نمایند.

۵. برنامه‌ریزی و برگزاری منظم دوره‌های آموزشی کوتاه مدت، جشنواره‌های علمی، مسابقات فرهنگی، کارگاه‌ها و کرسی‌های آزاد اندیشی در حوزه‌های علمیه برای طلاب سطوح مختلف در موضوع پیشینه و شبهات، از راه کارهای ترویج و ارتقای آگاهی طلاب با ابعاد ولایت فقیه است.

۶. مطابق درصد آگاهی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه، پیشنهاد می‌شود مسئولان با رعایت اولویت به شرح ذیل، نسبت به حفظ و افزایش آشنایی طلاب با پیشینه و شبهات ولایت فقیه، برنامه‌ریزی و اقدام کنند:

اولویت اول: برای افزایش آشنایی طلاب با شبهات پیرامون ولایت فقیه؛

اولویت دوم: برای افزایش آگاهی طلاب با پیشینه ولایت فقیه؛

امید است دست اندرکاران با برنامه‌ریزی متناسب با ظرفیت، امکانات و توانمندی

موجود برای افزایش آگاهی طلاب درباره ولایت فقیه به صورت جهادی عمل کنند.

فهرست منابع

- آقابخشی، علی اکبر؛ افشاری راد، مینو. (۱۳۸۹). فرهنگ علوم سیاسی (چاپ سوم). تهران: نشر چاپار.
- ابوطالبی، محمد. (۱۳۹۰). ولایت فقیه از دیرباز تا امروز (چاپ اول). قم: انتشارات ولایت منتظر.
- ارسطا، محمدجواد. (۱۳۹۴). نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران (چاپ چهارم). قم: موسسه بوستان کتاب.
- اکبری معلم، علی. (۱۳۹۶). شاخص‌های اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام (چاپ اول). تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام.
- انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۱، چاپ اول). تهران: انتشارات سخن.
- بند ریگی، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ عربی به فارسی (ترجمه منجد الطلاب، چاپ چهارم). تهران: انتشارات اسلامی.
- جعفرپیشه فرد، مصطفی. (۱۳۸۰). پیشینه نظریه ولایت فقیه (چاپ اول). قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت (چاپ چهاردهم). قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده، رمضان. (۱۳۸۹). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری (چاپ نهم). تهران: نشر ساوالان.
- خمینی، روح اله. (۱۳۸۴). حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی علیه السلام (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح اله. (۱۳۷۸/ب). صحیفه امام، مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام (ج ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۹، ۲۰، چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح اله. (۱۳۷۸/الف). ولایت فقیه (چاپ نهم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

- خمینی، روح اله. (۱۳۶۵). شؤون و اختیارات ولی فقیه (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع، چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خمینی، روح اله. (۱۳۹۳). وصیت نامه سیاسی - الهی (چاپ ۴۹). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح اله. (۱۳۸۷). آیین انقلاب اسلامی: گزیده‌ای از اندیشه و آرای امام خمینی علیه السلام (ج ۲، چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- دلاور، علی. (۱۳۷۹). روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی (چاپ هشتم). تهران: موسسه نشر ویرایش.
- دی. ای. د. واس. (۱۳۹۰). پیمایش در تحقیقات اجتماعی (مترجم: هوشنگ نایی، چاپ سیزدهم). تهران: نشر نی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا (محمد معین و سیدجعفر شهیدی، ج ۸، ۹، چاپ اول). تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رجالی تهرانی، علیرضا. (۱۳۷۹). ولایت فقیه در عصر غیبت (چاپ اول). قم: انتشارات نبوغ.
- سرمد، زهره. (۱۳۷۸). روش‌های تحقیق در علوم رفتاری (چاپ دوم). تهران: هما.
- طارمی راد، حسن. (۱۳۸۹). دانشنامه جهان اسلام «حوزه علمیه». (ج ۱۴، چاپ اول). تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۹). دانشنامه فقه سیاسی (مشمول بر واژگان فقهی و حقوق عمومی) (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۹). مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه). (مترجم: محمود صلواتی، ج ۲، چاپ اول). قم: نشر تفکر.
- نادری، عزت الله. (۱۳۷۷). روش‌های تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی با تأکید بر علوم تربیتی (چاپ چهاردم). تهران: بدر.
- نبوی، بهروز. (۱۳۷۵). روش تحقیق در علوم اجتماعی (چاپ هفدهم). تهران: کتابخانه فروردین.



The Impact of Virtual Media on the Realization of the Individual Crime of *Irjaf* and Disturbing Public Opinion¹

Amir Zahedi¹

Abbas Ali Soltani²

1. PhD Candidate, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author)
amirzahedi18151@gmail.com

2. Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Iran
soltani@um.ac.ir



Abstract

In order to protect society, the Qur'an in verses 60–62 of Surah al-Ahzab commands the Prophet Muhammad to deal harshly with the *murjifun* (those who spread panic and false rumors) and those who disturb national security, even ordering their execution. Given the severity of this command, the question arises: Is the criminalization of *irjaf* (*Irjaf* refers to the deliberate spreading of fear, panic, or false information—especially rumors that disturb public order or weaken societal morale) necessarily dependent on it being an organized or collective act? Or, considering the shift in power structures and the rise of media influence, can this offense also be examined as an individual act? This article, through a detailed analytical study of the verses related to *irjaf*, relevant sources, and contemporary media data, demonstrates that *irjaf* against the government can be realized individually, given the power of media. All the legal elements required for criminalization are present, and the force of media

۴۲
فقه
سیاسی
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۶)

1. Zahedi, A., & Soltani, A. (2022). The impact of virtual media on the realization of the individual crime of *Irjaf* and disturbing public opinion. *Jurisprudence and Politics*, 3(6), pp. 42-69.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.69910.1046>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2024/09/15 • **Revised:** 2025/04/12 • **Accepted:** 2025/06/11 • **Published online:** 2025/06/22

can effectively replace human agents in perpetrating the crime. Since the criteria laid out by the Shari'a are consistent in this ruling, the punishment for individual *irjaf* can be applied—provided all the necessary conditions are met and no specific obstacles exist—in order to secure the protection of society.

Keywords

Irjaf, disturbing public opinion, dissemination of falsehoods, individual crimes.



تأثير وسائل الإعلام الافتراضية في خلق الجريمة الفردية:

الإرجاف وتشويش الرأي العام^١

أمير زاهدي^١ عباسعلي سلطاني^٢

١. طالب دكتوراه، كلية الإلهيات، جامعة فردوسي، مشهد، إيران (المؤلف المسئول).

amirzahedi18151@gmail.com

٢. أستاذ مساعد، جامعة فردوسي، مشهد، إيران.

soltani@um.ac.ir



الملخص

ومن أجل حماية المجتمع فإن القرآن الكريم في الآيات ٦٠-٦٢ من سورة الأحزاب يأمر الرسول الكريم بالتعامل بحزم مع المرجفين والذين يثيرون التشويش والاضطرابات ضد الأمن الوطني وقتلهم. ونظرا لكون هذا الحكم حكماً حاسماً، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل تجريم الإرجاف يعتمد بالضرورة على ما إذا كان "تنظيماً" أو "جماعياً" في طبيعته؟ أم أنه، في ظل تغير نظام السلطة وتنامي قوة وسائل الإعلام، يُمكن أيضاً دراسة المسألة على المستوى الفردي؟ في هذه المقالة، ومن خلال تحليلها الدقيق لآيات الإرجاف والمصادر المتعلقة بها، بالإضافة إلى بيانات وسائل الإعلام المعاصرة، تم إثبات أن الإرجاف ضد الحكومة قد تحقق أيضاً في المستوى الفردي، نظراً لقوة الإعلام، وتوافر جميع عناصر التجريم، بما في ذلك ركنه القانوني، بحيث استطاعت قوة الإعلام أن

٤٤
فقه
سني

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ١٤٠١ (پیاپی ٩)

١. الاستشهاد بهذه المقالة: زاهدي، أمير؛ سلطاني، عباسعلي. (٢٠٢٢). تأثير وسائل الإعلام الافتراضية في خلق الجريمة الفردية: الإرجاف وتشويش الرأي العام. الفقه والسياسة، ٣(٦)، ص ٤٢-٦٩.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.69910.1046>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلام في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٩/١٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٤/١٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١١ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢

تحل محل القوة البشرية في تحقيق هذا الأمر. وبما أن معايير الشارع في هذا الحكم واحدة فإن حكم الإرجاف الفردي يمكن تنفيذه إذا توفرت فيه جميع الشروط ولم يكن هناك موانع خاصة في طريقه، وذلك لتوفير الأساس اللازم للحفاظ على حماية المجتمع.

الكلمات الرئيسية

الإرجاف، تشويش الرأي العام، نشر الأكاذيب، الجرائم الفردية.

تأثیرگذاری رسانه‌های مجازی در تحقق جرم فردی ارجاف

و تشویش اذهان عمومی^۱

امیر زاهدی^۱ عباسعلی سلطانی^۲

۱. دانشجوی دکتری دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

amirzahedi18151@gmail.com

۲. استادیار، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

soltani@um.ac.ir



چکیده

قرآن به جهت صیانت جامعه در آیه ۶۰-۶۲ سوره احزاب به پیامبر اکرم دستور می‌دهد که با مرجفون و تشویش‌آفرینان علیه امنیت ملی، برخورد شدید کند و آنها را به قتل برساند. با توجه به قاطعیت این حکم، این پرسش مطرح می‌شود که جرم‌انگاری ارجاف، لزوماً وابسته به تشکیلاتی یا گروهی بودن آن است؟ و یا می‌توان نظر به تغییر نظام قدرت‌ها و قدرت‌گیری رسانه، تحقق این مسئله را در بُعد فردی نیز مورد کنکاش قرار داد؟ این مقاله با بررسی تحلیلی دقیق آیات ارجاف و منابع پیرامون آن و داده‌های رسانه‌های امروزی، این امر را اثبات می‌کند که ارجاف بر ضد حکومت با توجه به قدرت رسانه، به‌صورت انفرادی نیز تحقق یافته و تمامی عناصر جرم‌انگاری از جمله عنصر قانونی آن وجود دارد به شکلی که نیروی رسانه توانسته جایگزین نیروی انسانی برای تحقق این امر شود و از آنجا که ملاک‌های شارع در این حکم یکسان است، پس می‌توان حکم ارجاف فردی را در صورت تحقق تمامی شرایط و نبود موانع خاص بر سر راه آن، اجرا کرد تا زمینه لازم در جهت حفظ صیانت جامعه فراهم شود.

کلیدواژه‌ها

ارجاف، تشویش اذهان عمومی، نشر اکاذیب، جرایم فردی.

۱. **استناد به این مقاله:** زاهدی، امیر؛ سلطانی، عباسعلی. (۱۴۰۱). تأثیرگذاری رسانه‌های مجازی در تحقق جرم فردی ارجاف و تشویش اذهان عمومی. فقه و سیاست، ۳(۶)، صص ۴۲-۶۹.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.69910.1046>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

مقدمه

در شریعت اسلامی برای حفظ پایه‌های نظام اجتماعی و صیانت از حقوق بشر، شارع متعال احکامی را به‌عنوان حدود شرعی قرار داده است که اجرای آن به شکل دقیق و با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی حاکم بر اجتماع، ضامن برقراری امنیت در جامعه خواهد بود. از جمله‌ی این احکام که اجرای آن به‌نظر بسیاری از فقها در عصر غیبت امام زمان علیه السلام در دست حاکم شرع است (بروجردی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۵؛ مکارم، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۱۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۱۲). بحث اجرای حدود است؛ بعضی از این حدود همچون حد سرقت یا قذف، هم در آن حق الناس لحاظ شده است و هم جنبه‌ی حق اللهی دارد و به همین خاطر در صورت بخشش مالک و یا مقذوف و توبه فرد با انضمام شرایط آن، حد برداشته می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۲۳؛ بروجردی، ۱۴۱۴ق، ج ۳۲، ص ۲۸۶). و بعضی از آن‌ها تنها حق الله است، بدین معنی که با بخشش افراد قابل مسامحه و چشم پوشی نیست و آن در جایی است که اقداماتی بر ضد امنیت ملی و نظام اجتماعی اسلامی صورت پذیرد، همانند محاربه که با توجه به‌نظر حاکم شرع اثبات و حکم به اجرای آن می‌گردد (ابن حزم، ۱۴۲۴ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵).

با مراجعه به کتب فقهی مشخص می‌شود که پرداختن به شرایط اثبات هر حدی و ضوابط آن به‌طور دقیق و مفصل در کلام فقها مورد بررسی قرار گرفته است و ابواب مختلفی در واکاوی هر کدام از آنها تدوین شده است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۴۳۳؛ مشکینی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۲۰۲)؛ که اهتمام به تمامی آنها به جهت حفظ حقوق مالی، جسمی، روحی و روانی جامعه است. به‌عنوان نمونه شارع متعال برای برقراری امنیت مالی، حکم به قطع دست سارق نموده است (مانده، ۳۸) و برای حفظ دیگر حقوق نظام افراد و اجتماع، حدودی همچون حد زنا و لواط و محاربه مانند آن را قرار داده است.

حال با توجه به اینکه در شمارش حدود شرعی در کلام فقها اتفاق نظر وجود ندارد به‌طوری که بعضی تعداد حدود را شش عدد (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۳۲) و بعضی دیگر تعداد آنها را بالاتر (مکارم، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۵) و حتی تا بیش از بیست مورد

شمرده‌اند (محسنی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۸۵۳). این مسئله باید مورد بررسی قرار گیرد که معیار شمارش یک حکم در زمره‌ی حدود چیست و چه امری سبب کم یا زیاد شدن این تعداد در نگاه فقها می‌شود، و پس از ضابطه‌مند شدن مسئله، باید دید آیا امر دیگری نیز می‌تواند با توجه به همان ضابطه و معیار به حدود شرعی اضافه شود یا خیر؟

قبل از بیان مراد از ارجاف و ارجاف فردی، تذکر به این نکته لازم است که در واژه‌شناسی فقهی باید دقت کرد که هر واژه بار معنایی به خصوصی را حمل می‌کند و نباید به صرف وجود مشابهات معنایی میان عناوین مختلف، یگانگی ایجاد کرد و آنها را با یکدیگر خلط کرد و تمایز بین آنها را از نظر پنهان داشت؛ بویژه در جایی که بر یک عنوان، امور مهمه‌ای همچون حد ضرب، جرح و یا قتل مترتب شود.

به طور مثال در باب ارجاف، با رجوع به بیان فقها این امر دیده می‌شود که عناوین مشابه و مرتبط زیادی یافت می‌شود که هر کدام نیاز به بررسی‌های جداگانه دارد؛ به عنوان مثال تعبیری همچون محاربین، مفسدین فی الارض، مخوفین، مخذولین، بغات، و عناوین بسیار دیگری که گاهی به جهت پاره‌ای از تشابهات با یکدیگر خلط می‌شود، که باید دقت کرد این خلط صورت نگیرد؛ زیرا بعضی از این موارد مجازات‌های سنگین و بعضی از آن، مجازات‌های کمتری دارد و جابه‌جایی این عناوین پیامدهای ناصحیحی را به همراه خواهد داشت.

با توجه به توضیحات فوق، آنچه که موضوع این نوشتار است هم، از این قاعده مستثنی نیست و باید در مفهوم‌شناسی آن دقت کرد به همین خاطر باید گفت ارجاف و یا همان نشر اکاذیب و شایعات در جامعه برای تضعیف روحیه مسلمانان و تقویت جبهه‌ی کفر از جمله مواردی است که خداوند متعال در سوره احزاب مسبین آن را لااقل در پاره‌ای از اوقات مستحق قتل می‌داند و به پیامبرش دستور می‌دهد که هر کجا آنها را یافت، مجازات نماید. از این رو شناخت صفات و رفتار و مصادیق مرجفون و سرنوشت ایشان در زمان پیامبر از سویی و تعمیم و تسری حکم نسبت به افراد مشابه در زمان حاضر با توجه به گسترش فضاهای رسانه‌ای امروز و نظر به این امر که نقش زمان و مکان در استنباطات فقهی و گسترش و یا تضییق دامنه حکم بسیار حائز اهمیت است،

از سویی دیگر از ضروریات مباحث فقهی و حقوقی است که نیاز به بررسی و تحقیق دارد و نوع برخورد و مواجهه جامعه و حکومت اسلامی را با افرادی که شایعه پراکنی و نشر اخبار دروغ و غیر واقعی می‌کنند و ناامیدی در ظفر و پیروزی علیه دشمنان را ترویج و در روحیه مسلمانان تزیق می‌کنند را مشخص می‌نماید. مخصوصاً اینکه این تشویش‌آفرینی در زمانه‌ی امروزی بسیار سریع‌تر و پردامنه‌تر اتفاق می‌افتد و خطر تزلزل نظام حاکم در صورت عدم واکنش مناسب به مراتب بالاتر از زمان گذشته است.

امروزه با گسترش رسانه، قدرت‌های فیزیکی جای خود را در بسیاری از امور به قدرت‌های مجازی داده است و به‌جای اینکه مثلاً پخش اخبار توسط افراد به‌صورت چهره به چهره و مستقیم انجام گیرد توسط سرورهای رسانه‌های مجازی به‌صورت مجازی و با سرعت بسیار بالا توسط حتی یک نفر قابل انتشار شده است؛ به‌طوری که کافی است فقط یک فرد که دنبال کننده‌های زیادی دارد، خبری را نشر دهد، در اینجا با یک اطلاع‌رسانی ساده افکار میلیون‌ها انسان درگیر می‌شود و چه بسا با گسترش هوش مصنوعی و خطرات غیر قابل پیش‌بینی آن حتی همان یک نفر هم برای براندازی یک نظام حاکم با روان پریش کردن آحاد جامعه در آینده‌ای نه چندان دور، نیاز نباشد و شخصیت حقیقی جایش را با شخصیت مجازی عوض نماید.

به همین خاطر توجه به این امر ضروری است که سازمان یافتگی‌های بعضی از جرم‌ها و تشکیلاتی بودن آن همچون همین مسئله تشویش اذهان عمومی بر ضد حاکمیت که در گذشته لازم بوده است چه بسا در شرایط حاضر به‌شکل فردی امری بسیار ممکن بلکه محقق شده است و از همین‌رو باید ابعاد فقهی و حقوقی آن مورد کنکاش و تحقیق قرار گیرد.

در واقع با در نظر گرفتن این امر که روش اثبات جرم، بدین شکل است که عناصر سه گانه جرم که متشکل از عنصر قانونی (قانونی بودن جرم‌انگاری و تعیین مجازات)، عنصر مادی (تحقق خارجی) و عنصر معنوی (نیت مجرمانه) است، اگر بتوان وجود هر سه عنصر را در اثبات جرم فردی ارجاف احرار کرد می‌توان به تحقق چنین جرمی اطمینان حاصل کرد. در این نوشتار هر سه عنصر لازم مشخصاً لحاظ و بررسی می‌شود و

در نهایت اثبات می‌شود که نه تنها در ارجاف فردی عنصر مادی و نیت مجرمانه وجود دارد بلکه جرم‌انگاری فردی در مسئله ارجاف با توجه به ملاک این حکم، امری معقول و قابل اثبات است و به همین خاطر وجود عنصر قانونی نیز در این امر خالی از اشکال است.

پیشینه این تحقیق بسیار کم است، به‌طوری که در مورد اصل مسئله ارجاف تحقیقات زیادی صورت نگرفته است و تنها چند مقاله در مورد آن نوشته شده است (البینی، ۱۳۸۴ق، صص ۹۶-۹۹؛ پاک‌نیا، ۱۳۹۸، صص ۱۱-۲۲) که در آنها نظر و نگاه محققین به بررسی خود آیه با در نظرگیری تأثیر شایعه در جنگ و تفاوت منافق و مرجف و یا در موارد اندکی مصداق‌شناسی مرجفون در غالب فتنه‌گران و مفسدین فی‌الارض است و هیچ نظری به سازمان یافتگی و یا فردی بودن این امر بویژه با بررسی تفاوت قدرت رسانه امروز با عصر گذشته ننموده‌اند و یا اگر هم اشارهایی شده است، به‌صورت بسیار کوتاه و غیر مستقیم تنها در بعد سازمان یافتگی آن بوده است؛ این در حالی است که تحقق ارجاف به‌صورت فردی، به جهت گسترش رسانه، مدعا و مطلوب در این تحقیق است که هیچ کس تا به الان بدان نپرداخته است؛ با این وجود هر چند ابعاد بحث ارجاف گسترده است و زوایای کار نشده فراوانی را دارد، اما این تحقیق در پی بررسی تمامی آنها نیست و تنها با بررسی دقیق آیات ۶۰ تا ۶۲ سوره احزاب و با مراجعه به کتب تفسیری و روایی و نظر به گستردگی رسانه و تأثیرگذاری فراوان آن، به دنبال اثبات این امر است که ارجاف در عصر حاضر نه تنها می‌تواند در کنار سایر حدود الهی مورد بحث قرار گیرد بلکه می‌توان این امر را حتی به‌صورت فردی نیز با کمک نیروی رسانه و نه نیروی انسانی زیاد، قابل تحقق دانست و به عمده‌ترین مشکلی که بر سر راه اثبات موضوع این تحقیق یعنی عدم تصور دقیق از عناصر لازم در تحقق و جرم‌انگاری این امر پاسخی دقیق و کامل داد.

گفتنی است که هدف نویسندگان ضمن پرهیز از جرم‌انگاری و مجازات حداکثری (شاهرودی، ۱۳۷۴، ج ۶۱، ص ۱۷۷) و تأکید بر ضرورت حفظ حداکثری حقوق بشر و آزادی‌های مشروع، بررسی شرایط فقهی و ابعاد تحقق ارجاف در جامعه در بعد فردی با

توجه به توسعه قدرت رسانه در عصر حاضر و ضبط و ثبت لوازم فقهی و حقوقی آن برای ضابطه‌مندی و پیروی از روش واحد است.

ادبیات و مفاهیم نظری تحقیق

مفهوم ارجاف

ارجاف واژه عربی و مصدر «مرجفون» و در لغت به معنای ایجاد اضطراب شدید و تشویش اذهان به وسیله گفتار یا رفتار است (راغب، ۱۴۱۲ق)؛ و در اصطلاح فقهی، پخش اخبار تشویش‌آفرینی را گویند که به هدف ایجاد فتنه و اضطراب در شرایط خاص سیاسی- اجتماعی در بین مردم توسعه می‌یابد و روحیه مسلمانان را با اضطراب مواجه می‌سازد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۱).

حکم ارجاف، افزون بر اینکه اگر کذب باشد از باب حکم تکلیفی دروغ، سبب تحقق حرمت تکلیفی و گناه کبیره و از بین رفتن عدالت فرد می‌گردد، از باب اینکه منجر به تضعیف نظام حاکم است نیز دارای عنوان ثانوی حرمت است و همچنین به صورت مطلق اثر وضعی نیز دارد و سبب مهدور الدم شدن مرجف در صورت وجود شرایط لازم در تحقق ارجاف می‌گردد به طوری که بر حاکم شرع لازم می‌گردد، مجرم را گرفته و به اشد مجازات که همان قتل است برساند (شاهرودی، ۱۳۷۴، ج ۳۲، ص ۱۵۹).

مفهوم جرایم فردی و مراد از جرم‌انگاری

بدیهی است که به هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که از جانب شخص دارای قابلیت اسناد به صورت عمدی یا غیر عمدی انجام گرفته و در قانون برای آن مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی مقرر شده باشد، جرم می‌گویند که تحقق هر جرمی نیاز به عناصر سه گانه مادی، معنوی، و قانونی آن دارد.

مراد از عنصر مادی، ظهور پدیده مجرمانه در عالم واقع است؛ از این رو جنایاتی که افراد در ذهن خود مرتکب می‌شوند هیچ‌گاه جرم تلقی نمی‌شود. به همین علت، مجرد

قصد و تصمیم برای وقوع یک جرم، برای تسمیه جرم کافی نیست.

مراد از عنصر معنوی، قصد سوء فاعل جرم، اراده آزاد او در هنگام انجام عمل و قوه تمیز خوب و بد در شخصی است که عمل مجرمانه‌ای را مرتکب می‌شود. و مراد از عنصر قانونی این است که، تنها فعل یا ترک فعلی جرم محسوب می‌شود که در قانون برای آن مجازاتی در نظر گرفته شده باشد، یا به عبارتی قانون آن را جرم محسوب کرده و برای آن مجازاتی معین کرده باشد. این اصل «اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها» نامیده می‌شود؛ بنابراین هیچ جرمی وجود ندارد، مگر آنکه قانون آن را بیان کرده باشد.

جرمانگاری در واقع از مباحث مطرح در حقوق جزایی بوده و فرایندی است که به موجب آن فرد یا نهاد قانون‌گذار با در نظر گرفتن هنجارها و ارزش‌های اساسی جامعه و با تکیه کردن بر مبانی نظری مورد قبول خود، انجام و یا ترک فعلی را ممنوع اعلام می‌کند و برای آن ضمانت اجرایی کیفری وضع می‌نماید (آقابابایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

به‌طور کلی در یک تقسیم‌بندی جرایم به دو صورت فردی و سازمان‌یافته تقسیم می‌شود.

بعضی از جرم‌هایی که در شریعت و قانون دارای کیفر و در حقوق دارای مجازات است، وابسته به شخص است و اثبات جرم مبتنی بر گروهی بودن و یا کار تشکیلاتی و حزبی نیست؛ همانند سرقت که با اهداف شخصی و به‌شکل یک نفره نیز قابل تحقق است.

در حالی که جرایم سازمان‌یافته از اصطلاحات علم حقوق بوده و به معنای فعالیت‌های مجرمانه مستمری است که با هماهنگی‌های تشکیلاتی و به‌صورت گروهی انجام می‌گیرد؛ ویژگی‌های جرایم سازمان‌یافته شامل: سازمان بزهکار، فعالیت‌های مجرمانه سازمان‌یافته و افراد و ابزارهای حمایتی متعدد می‌باشد. برخی از عوامل اساسی این رویکرد مجرمانه عبارتند از: گروهی بودن ارتکاب جرم، عدم توازن میان امکانات بازدارنده و امکانات سازمان سازمان‌یافته (میرمحمدصادقی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۴).

رسانه‌های مجازی

اثبات تحقق فردی ارجاف، وابسته به قدرت رسانه است؛ در تعریف رسانه این طور گفته شده است که، هر ابزار، روش و وسیله‌ای که برای ارتباط به کار برود، رسانه است یا رسانه را به صورت تکنولوژی‌هایی که پیام‌ها را به مخاطبانی در نقاط مختلف (منطقه، کشور و حتی جهان) منتقل می‌کنند تعریف کرده‌اند. رسانه شامل همه وسایل و ابزار تهیه، تولید و نشر اطلاعات چاپی، تصویری و صوتی است. این اطلاعات به روش‌های سنتی یا پیشرفته به سطح وسیعی از مخاطبان انتقال می‌یابد (ویرتز، ۱۴۰۲، ص ۲۶).

با توجه به گسترش روزافزون فناوری در دنیا، تعدد رسانه‌ها به صورت مداوم رو به گسترش است که در دسته‌بندی و گروه‌های گوناگونی قرار می‌گیرند که از جمله می‌توان به گروه‌های زیر اشاره کرد:

۱. رسانه‌های نوشتاری مانند مطبوعات، کتاب و مجلات؛
۲. رسانه‌های دیداری مانند تلویزیون، سینما، اینترنت؛
۳. رسانه‌های شنیداری مانند مانند رادیو؛
۴. رسانه‌های نهادی یا گروهی همچون روابط عمومی‌ها، شرکت‌های انتشاراتی، بنیادهای سینمایی؛
۵. رسانه‌های ابزاری مانند مانند اعلامیه، بروشور، تابلوی اعلانات، کاتالوگ، پوستر، تراکت، پلاکارد، آرم، لوگو، فیلم‌های تبلیغی، فیلم کوتاه و بلند، سخنرانی، همایش و تئاتر؛
۶. رسانه‌های فرانهادی همچون خبرگزاری‌ها، دفاتر روابط بین‌الملل، کارتل‌ها، بنگاه‌های سخن‌پراکنی و تراست‌های خبری، شرکت‌های چند ملیتی سازه، فیلم‌های سینمایی، شبکه‌های ماهواره‌ای.

بعد از شناخت انواع رسانه باید دانست که در جامعه امروز رسانه نه تنها در بُعد حقیقی، فراگیر گشته است بلکه عظمت آن در فضای مجازی به مراتب بیشتر و والاتر از فضای حقیقی آن شده، به طوری که عمده ابتلاآت مردم نیز در آن است و تأثیرگذاری

فراوانی در میزان سطح اطلاعات ایشان به همراه دارد و آن قدر فراگیر گشته که تمامی آحاد اجتماع با آن سر و کار دارند (مصدری، ۱۳۹۷، صص ۱۸۹-۲۱۲).^۱

مستند فقهی در جرم‌انگاری ارجاف

عمده مستند قرآنی، آیات ۶۰ تا ۶۲ سوره احزاب است که می‌فرماید: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا ثَقِيلًا * سُنَّهَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب، ۶۰-۶۲).^۲

- براساس مفاد صریح و متقن این آیه کریمه در مورد مرجفون روشن می‌شود که:

 ۱. اثبات حکم ارجاف وابسته به دست نکشیدن از این عمل بعد از نزول آیات بوده است و قبل از آن اگر کسی مرتکب ارجاف شده است مشمول حکم ارجاف نمی‌شود؛ به همین جهت است که قرآن و شارع به عنوان قانون‌گذار در ابتدا آیه می‌فرماید: «لئن لم ينته....» یعنی اگر از این عمل دست بر ندارند.
 ۲. چنین کسانی مورد لعن خداوند و مهدور الدم هستند و حفظ خون آنها بر خلاف سایر مسلمانان، لازم نیست.
 ۳. خداوند پیامبرش را بر ضد آنها بر می‌انگیزد و دستور به شناسایی آنها می‌دهد و چشم‌پوشی از عمل آنها را منتفی می‌پندارد.
 ۴. مرجفون در هیچ کجا مصونیت اجتماعی ندارند و در هر کجا که یافت شوند گرفته می‌شوند.
 ۵. حکم مرجفون قتل است و باید به اشد مجازات برسند و با ایشان مماشات نمی‌شود.

۱. <http://resaneha95.blogfa.com>

۲. اگر منافقان و کسانی که در دل‌هایشان بیماری است و آنان که در مدینه شایعه پراکنی می‌کنند (از کارشان) دست بر ندارند، حتماً تو را بر ضد آنان می‌شورانیم، آنگاه جز مدت کوتاهی نمی‌توانند در کنار تو در این شهر بمانند. آنان لعنت شدگانند، هر کجا یافت شوند باید دستگیر شده و به سختی کشته شوند. این سنت خداوند درباره‌ی کسانی است که پیش از این بوده‌اند و هرگز برای سنت خداوند تغییری نخواهی یافت.

۶. این سنت الهی در امم قبل نیز بوده و سنت‌های الهی غیر قابل تغییر هستند و به همین جهت است که در عصر حاضر هم این سنت پا برجا است.
از این امور عظمت گناه مرجفون و اهتمام شارع به ایشان و اجرای حکم آنها کاملاً مشهود است.

در شان نزول آیات مرتبط با مبحث ارجاف آمده است:

«این آیات نسبت به قوم منافقى نازل شد که در مدینه بودند و هنگامی که پیامبر برای بعضی جنگ‌ها هم چون جنگ تبوک به خارج از شهر می‌رفتند، در بین مردم به دروغ پخش می‌کردند که پیامبر کشته شده است و یا اسیر گشته، تا مسلمانان غم‌دیده شوند و دست از ادامه پیکار و جنگ بردارند و در نهایت با این خدعه و فریب شکست به ارمغان آید؛ اما بعد از مدتی که پیامبر باز می‌گشتند آنها خوشحال می‌شدند و از دست مرجفون شکایت می‌کردند و خداوند این آیات را نازل کرد» (رفیعی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۸).

در کتاب تفسیر قرطبی نیز همین امر آمده است به اضافه عبارتی که معنی آن این است که: ایشان گروهی مسلمان بودند که اخبار دروغ را می‌گفتند به این جهت که فتنه‌انگیزی را دوست داشتند و هدفشان تحقق فتنه در میان مسلمانان بود» (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۲۴۵).

و نیز برخی گفته‌اند: «مرجفان در مدینه با اخبار دروغی که تشویش و تنش ایجاد می‌کرد ارجاف و تشویش عمومی ایجاد می‌کردند به این صورت که می‌گفتند مشرکان در فلان منطقه جمع شده‌اند و قصدشان جنگ با مسلمانان است و نسبت به فرماندهان جنگ می‌گفتند که آنها کشته شده‌اند و از بین رفته‌اند» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۶، طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۲، طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۸۲).

با توجه به شان نزول یاد شده مشخص می‌شود که ماهیت مرجفون مورد خطاب متشکل از خصوصياتی بوده است از جمله:

۱. با توجه به اینکه سه عنوان منافق، مریض قلب و مرجف به هم دیگر عطف گشته

است مشخص می‌شود که فردی را می‌توان به حکم ارجاف به قتل رساند که هم منافق باشد یعنی ظاهرش با اسلام باشد و اما در باطن اسلام را نپذیرفته و تسلیم به مبانی و احکام آن نباشد و هم قلبش مریض باشد به همین سبب با فراگیری انواع رذائل اخلاقی پذیرای حکم الهی نبوده و نمی‌تواند رشد و تعالی اسلام را در جامعه نظاره گر باشد؛ به این معنی که در پی فتنه گری و آشوب بگردد و نتواند آرام بگیرد و هم ارجاف نماید و به هر خدعه، دروغ و حيله‌ای برای برهم زدن امنیت روانی جامعه دست‌آویز شود.

۲. مرجفون بر خلاف بعضی منتقدین حکومت در پی نقد و اصلاح امور نبوده‌اند؛ بلکه ایجاد فتنه و آشوب در میان مسلمانان مد نظرشان بوده است؛ و به همین جهت جرم ایشان صرفاً یک جرم سیاسی نیست که در آن تخفیف لحاظ گردد، بر خلاف اجرام سیاسی که در آن به جهت اصل آزادی‌های بیان و آزادی افراد در نقد دولت‌ها، هرچند تشویش اذهان عمومی صورت می‌پذیرد، اما اصل را بر تخفیف مجازات گذارده و حکم قتل برای جرم‌های سیاسی منظور نمی‌گردد (اصل ۱۲۳ قانون مجازات اسلامی).

۳. اقدامشان علیه اصل حکومت اسلامی و تضعیف آن و یا سرنگونی آن بوده و به خاطر همین امر، بزرگان حکومت از جمله پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اصحاب سرشناس ایشان را نشانه می‌گرفته‌اند؛ بر خلاف بسیاری از شایعات که توسط آحاد جامعه پخش می‌شود و اهداف آن مشکلات مالی، مفلوکیت‌های اجتماعی، و یا مشکلات روان‌پریشی است و به‌طور معمول اغراض اجتماعی در آن وجود ندارد، چه رسد به غرض براندازی حاکمیت.

۴. این اقدام در زمان جنگ با دشمنان که زمان جهاد و دلاوری و رشادت به نفع اسلام بوده است نمود پیدا می‌کرده و توسط منافقین و کسانی که قلب‌های مریضی داشتند و همچنین مرجفون صورت می‌پذیرفته است؛ زیرا با توجه به اینکه در زمان جنگ، به خودی خود تشنج و تزلزل در نظام اجتماعی به جهت اقتضای جنگ وجود دارد، بهترین زمان برای این افراد در ایجاد لرزه بر پیکره‌ی

نظام اسلامی است و البته باید توجه داشت که جنگ نرم که امروزه بیشترین
هجمه و کمترین هزینه را در بردارد نیز به‌طور قطع می‌تواند ظرف وقوع ارجاف
قرار گیرد؛ زیرا مناط حکم که حفظ کیان نظام اسلامی است در هر دو زمان
جنگ نرم و سخت وجود دارد.

بعد از بیان احکام و ماهیت مرجف با توجه به اینکه موضوع این مقاله اثبات تحقق
ارجاف فردی با کمک از رسانه است به همین خاطر در ادامه مراد از ارجاف به‌عنوان
یک جرم فردی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تحقق عنصر مادی

شناخت مرجفون و صفات و مراد ایشان از دست زدن به آشوب‌های اجتماعی با
توجه به آیاتی که گذشت مشخص شد، حال باید تحقق عناصر جرم‌انگاری مرجف را
در بُعد فردی مورد بررسی قرار داد به همین خاطر می‌توان گفت مراد از ارجاف فردی
این است که در آن یک شخص به پخش شایعاتی در جامعه با اهداف خاص خویش
می‌پردازد، در اینجا بعد از اینکه فردی به نشر امر غیر واقعی در جامعه پرداخت عنصر
مادی برای جرم به وجود آمده است، و مرجف نیز در فضای رسانه امری را نشر داده که
پتانسیل تشویش اذهان عمومی را داشته و چه بسا قابلیت برهم زدن نظم اجتماعی را نیز
داشته باشد و از همین‌رو تصور و تحقق عنصر مادی در تحقق جرم مرجف به‌صورت
غیر سازمان‌یافته بسیار ملموس و قابل تحقق است و این جرم‌انگاری از حیث عنصر مادی
هیچ مشکلی را در سر راه خود نمی‌بیند.

باید دقت شود که کمک گرفتن از رسانه و تشکیلات آن، سبب تشکیلاتی قلمداد
کردن این امر نمی‌شود؛ زیرا همان‌طور که در تعریف جرم سازمان‌یافته گذشت، یکی
از عناصر قرار گرفتن جرم در مصادیق جرم‌های تشکیلاتی، گروهی بودن آن است در
حالی که در کمک‌گیری از رسانه، لزوماً گروه مطرح نیست و چه بسا فردی که مثلاً
صفحه‌ای با دنبال کنندگان میلیونی در فضای مجازی دارد و یا حتی می‌تواند صفحه‌ای
پر مخاطب را هک نماید و به بیان اراجیف بپردازد، و جامعه را به چالش بکشانند،

مرجف محسوب می‌شود در حالی که گروه یا افرادی وی را به صورت برنامه‌ریزی شده حمایت نمی‌کنند و با وی همکاری ندارند.

تحقق عنصر معنوی

اما نسبت به تحقق و وجود عنصر معنوی یا همان قصد سوء و تخریب و برهم زدن اجتماع و قدرت‌گیری دشمنان اسلام، باید نیت مرجف را مورد بررسی قرار داد و از همین رو باید گفت هدف مرجف از نشر خبر غیر واقعی یا پخش مطلب جعلی و غیر حقیقی، گاهی سیاسی است که مثلاً همان تضعیف و یا از بین بردن نظام حاکم است و گاهی ممکن است به جهت مسائل روان‌پزشانه و با اهدافی چون مفلوکیت، حس دیده شدن و خودنمایی، و یا عقده‌گشایی نسبت به مشکلات و بعضی موارد دیگر، محقق گردد، که صورت اول آن موضع اصلی این مقاله است و در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

هر چند ارجاف فردی با اهداف غیر سیاسی نیز می‌تواند در پاره‌ای از اوقات آسیب‌های جدی و خطرناکی را به دنبال خود داشته باشد، اما این ارجاف، ارجاف اصطلاحی که موجب قتل شود نیست و به خاطر همین مسئله قابل پیگیری در چهارچوب حدود نیست.

پس قدر متقن از ارجافی که موجب حکم به قتل مسبب آن می‌شود، همان ارجاف سیاسی به قصد ترلز و آسیب رساندن به نظام است که باید در آن، اقدام از ابتدا برضد امنیت ملی و به قصد تضعیف و یا سرنگونی حکومت اسلامی صورت پذیرد، و به همین خاطر حد ارجاف همچون افساد فی الارض و محاربه، حق الله است و با بخشش مردم مرتفع نمی‌شود و در صورت وجود تمامی مقتضیات و نبود هیچ مانعی در اجرا توسط حاکم شرع پیاده‌سازی می‌شود که بعد از وجود نیت سوء توسط مرجف، عنصر معنوی برای تحقق جرم نیز به وجود آمده است. طبیعتاً این عنصر هم با نشر غیر واقعی یک خبر دروغین در فضای اجتماعی و شاخ و برگ دادن بدان به قصد تضعیف نه تنها قابل تصور بلکه قابل تحقق است و چه بسا بارها در زمان خود این امر را احساس کرده‌ایم که یک

سلب‌ریتی یا مناقق سرشناس با گذاشتن یک تیر خبری کنکاش نشده و غیر دقیق، آسیب فکری و ذهنی در رگهای امنیتی جامعه تزریق می‌کند.

عنصر قانونی

بعد از اینکه امکان وجود عنصر مادی و معنوی مسئله‌ای همچون ارجاف نسبت به یک فرد اثبات شد باید دید آیا عنصر قانونی در جرم‌انگاری این مسئله نیز وجود دارد تا مرجع را مجرم خطاب نمود و یا خیر؟

برای پاسخ به این امر باید دید ملاک در جرم‌انگاری یک عمل چیست؟ و چه زمانی یک مسئله از دید یک قانون‌گذار و یا شارع متعال جرم محسوب می‌شود؟

برای پاسخ به این سوال در مسئله ارجاف آن چیزی که مهم است فهم ملاک شارع در محکومیت ارجاف سازمان‌یافته و تسری آن به صورت ارجاف فردی است که با توجه به مطالب این تحقیق واضح است که ملاک جرم‌انگاری در نگاه شارع تزلزل و تضعیف نظام اجتماعی و در نتیجه بدبینی به اسلام و حکومت اسلامی و سست کردن پایه‌های آن می‌باشد که ضربات سنگینی به پیکره آن وارد می‌نماید و مشخص است که این، لزوماً وابسته به سازمان یافتگی و تشکیلاتی بودن ارجاف نیست و اگر بتوان این غایت را در وجه فردی اثبات کرد عنصر قانونی برای تحقق این امر هم ثابت می‌شود و در نتیجه هر سه عنصر لازم در تلقی جرم بودن این امر محقق می‌شود. که برای اثبات آن نیاز به بررسی مبحث رسانه مجازی و جایگزینی این نوظهور، به جای تشکیلات و سازمان‌های مجرمانه است که در ادامه باید دید چگونه ممکن است تشویش اذهان عمومی یک اجتماع و سست شدن پایه‌های یک نظام حکومتی، تنها با اقدامات یک شخص متصور شود.

تأثیر رسانه در تحقق عنصر قانونی ارجاف به شکل فردی

نحوه ارتباط رسانه به مبحث ارجاف با توجه به مفهوم ارجاف به طور کامل واضح می‌شود؛ زیرا همان طور که در معنی ارجاف گذشت، ارجاف به معنی پخش و نشر امور

بی محتوا و کذب می باشد و طبیعی است که نشر و پخش حتما نیازمند وسائط و معونه های فراوانی است که آن وسائط حکم رسانه را دارند و بدون در نظر گرفتن آنها، ارجاف بی معنی می شود. این وسائط در زمان قدیم نیروی انسانی زیاد بوده که طبیعتا سازمان یافتگی این نوع جرایم را سبب می شده است؛ اما در عصر حاضر نیازمندی به نیروی انسانی به صورت مستقیم بسیار تقلیل یافته و در مقابل نیروی رسانه های مجازی به کمک فرد برای تحقق این غایت آمده است، به همین خاطر با توجه به این مقدمه لازم است بحث رسانه در اینجا مورد کنکاش قرار گیرد تا ضمن توضیح آن و وابستگی ناگسستگی ارجاف به رسانه به ابعاد گستردگی رسانه و صور جدید آن در تحقق ارجاف فردی آشنایی لازم فراهم آید.

تأثیر رسانه های مجازی

برای شناخت دقیق تأثیر رسانه بر مسئله ارجاف باید ابتدا قدرت رسانه های مجازی و ویژگی های آن را ارزیابی کرد.

ارتباطات در زمان گذشته یا کلامی بوده است و یا غیر کلامی همچون اشاره کردن، اطلاع رسانی در طی زمان های مختلف از طریق چاپار، کبوترهای نامه بر، اختراع چاپ و... انجام می شده است، سپس گسترش ارتباطات ادامه پیدا کرده و با به روی کار آمدن تلفن، تلگراف و روزنامه گسترش یافته، این روند با آمدن رسانه هایی مانند رادیو، تلویزیون، ماهواره و اینترنت به سمت تکامل پیشی گرفته است.

امروزه مردم برای به دست آوردن اطلاعات و اخبار تمایل زیادی به استفاده از فضای مجازی دارند. در سال های اخیر این روند به مدد پیشرفت تکنولوژی و فراهم شدن زیر ساخت های ارتباطی، به شدت گسترش یافته است.

کاربران اینترنتی به طرز غیر قابل باور، افزایش یافته اند و چشم انداز گسترده ای در مقابل رسانه های مجازی به وجود آمده است.

در قرن حاضر و عصر امروزی که به تعبیری عصر فراصنعتی است، تغییرات در نحوه ی دریافت اخبار و اطلاعات به طور شدیدی شیوه های دریافت سنتی خبر را تحت

تأثیر و یا امحاء قرار داده است، ظهور شبکه‌های اجتماعی و دسترسی آسان به اطلاعات موجود، خیلی از رسانه‌ها را دستخوش دگرگونی و تغییرات فراوان کرده و میزان مراجعه‌ی مردم به رسانه‌های سنتی و غیر مجازی را به شدت کاهش داده است.

خود این رسانه‌های مجازی نیز انواعی دارند و گاهی متن محور هستند، مانند پست الکترونیک و چت روم‌ها و گاهی متن محور نیستند بلکه همانند فضای اینستگرام تصویر محور می‌باشند. ویژگی‌های رسانه‌های مجازی نیز با توجه به قدرت و پهنای باندی که آنها به منظور توانایی انتقال اطلاعات احتیاج دارند با هم متفاوت بوده و دارای درجه‌بندی است اما به طور کلی می‌توان ویژگی‌های این رسانه‌ها را در چند مورد خلاصه کرد:

اول، تقویت قدرت تخیل؛ گاهی به علت فقدان نشانه‌های غیر کلامی، ما دائم مجبور هستیم از قدرت تخیل خود برای فهم فرد مقابل استفاده نماییم؛ همانند استفاده از تلفن که نخستین رسانه مجازی است که این ویژگی را در ما تقویت می‌کند.

دوم، گاهی سبب تقویت حس حضوری است که با اصل حضور فیزیکی متفاوت است؛ یعنی در واقع حضوری هستی‌شناسانه است، زیرا صورت حضور و بودن در این فضا متفاوت است؛ به عنوان نمونه زمانی که در یک ویدئو کنفرانس حضور داریم هر چند از نظر فیزیکی حضور نداریم و فاصله جغرافیایی میان ما و حاضرین وجود دارد اما به لحاظ هستی‌شناسانه، ما در آنجا حاضر هستیم زیرا حواسمان در آن فضا گسترش پیدا کرده است.

سوم، سهیم شدن در اطلاعات بسیار زیاد است؛ یکی دیگر از ویژگی‌های رسانه‌های مجازی این است که ما را در اطلاعات بسیار بیشتری نسبت به گذشته سهیم می‌نماید زیرا ما خود نیز اطلاعات را تکمیل کرده و برای دیگران می‌فرستیم.

چهارم، تعامل با محیط؛ رسانه‌های مجازی این قابلیت را دارند تا با محیط اطرافمان تعامل داشته باشیم و قدرت تأثیرگذاری و تغییر را در محیط به ما می‌دهند به طوری که رسانه به اصطلاح سبب شکل دهکده جهانی شده است.

پنجم، تغییر در روش اندیشیدن؛ زیادی اطلاعات در رسانه‌های مجازی، امکان جمع

کردن اطلاعات را افزایش می‌دهد. ما دائما با کپی و جایگذاری کردن اطلاعات، متن یا مطلبی را تولید می‌کنیم که گاهی عاری از تفکر و اندیشه است و فقط در کنار هم گذاشتن بسته‌های اطلاعاتی مختلف است، اما تأثیر زیادی در جهت دهی فکری به جامعه را دارد.

باید توجه داشت این گستردگی و قدرت فوق العاده امروزی برای رسانه همان‌طور که یک تهدید جدی می‌تواند برای به هم ریختگی شالوده یک نظام و حکومت قرار گیرد با جهت‌دهی و کنترل مناسب می‌تواند یک ابزار کارآمد برای توسعه‌مندی و استحکام آن نیز قرار گیرد؛ از همین‌رو لازم است ابعاد این مسئله به‌طور کامل مورد اهتمام تمامی افراد مسئول و مدیران جامعه قرار گیرد تا ضمن بهره‌وری صحیح، موانع آن نیز به بهترین وجه مرتفع شود.

با توجه به مطالب بالا و بعد از شناخت مفهوم رسانه و انواع آن و همچنین شناخت مفهوم ارجاف و احکام آن مشخص است که تحقق ارجاف در یک جامعه بدون کمک‌گیری از رسانه امری کاملاً بی‌معنی است، زیرا تشویش اذهان عمومی آحاد جامعه، تحت تأثیر و سیطره القاءات و اخباری است که آنها به سبب رسانه متوجه می‌شوند.

این رسانه در عصر قدیم تنها در بخش کمی از موارد مذکور در بخش بالا قابلیت تحقق و اجرا داشته است، از باب نمونه اکثر رسانه‌ها پیک و جارچینی بوده‌اند که اخبار را به‌صورت فیزیکی انتقال می‌دادند، از همین جهت تحقق ارجاف کلان و با قدرت تخریب و تزلزل‌آفرینی بالا در مقابله با رسانه، محدود و مرهون موانع زیادی از جمله زمان‌بر بودن و نیازمند بودن به قدرت، نفوذ، افراد زیاد و بسیاری مسائل دیگر بوده است و عملاً به عرصه بروز و ظهور جز در موارد معدودی نمی‌انجامیده است؛ اما امروزه که رسانه‌ها فراگیر و پیشرفته شده و در ابعاد جدید تبلور پیدا کرده‌اند، مقتضی برای ارجاف در جامعه به راحتی فراهم شده و چه بسا در صورت عدم جلوگیری و برنامه‌ریزی دقیق حکومتی، هر دم جامعه را با تشویشی جدید مواجه گردانند. به‌طور مثال امروزه می‌توان با کمک و بهره‌گیری از یک صفحه در یک فضای مجازی و جعل و گذاشتن خبری

موحش و حمایت‌های رادیکالیسم از آن موجبات تزلزل‌آفرینی را به راحتی و در زمان بسیار کوتاه و البته سطح جغرافیایی بسیار وسیع به ارمغان آورد.

وحدت ملاک در اقسام ارجاف و قابلیت رسانه برای امور تشکیلاتی

با دقت در مطالب بالا کاملاً واضح است که تمامی ملزومات لازم برای تحقق اضطراب عمومی و روان‌پیشانه در جامعه از جمله صفات وجودی شخص مرجف، همچون قصد تضعیف و تزلزل و همچنین لوازم لازم برای گسترش خبر در یک اجتماع تا بدان جا که به سطح کلان روانی آسیب وارد سازد، با توجه به گسترش رسانه و بهره‌گیری از نیروی حاکم در فضای مجازی و روی آوری استراتژیست‌های فناوری بدین فضا به جای جایگزینی نیروی انسانی، در ارجاف فردی نیز قابل تصور و تحقق است؛ زیرا هدف مرجف که تزلزل‌آفرینی در امنیت ملی و در آرزوی سرنگونی حکومت اسلامی است، وابسته به کثرت نیروی انسانی در تحقق این امر در عصر حاضر نیست؛ همان‌طور که نگاه عقلاء و محاکم قضایی دنیا نسبت به قتل یک فرد عادی با ترور یک شخصیت حکومتی همانند نخست وزیر به‌خاطر اهداف سیاسی، در نگاه جرم‌انگاری بسیار متفاوت است - اولی بُعد شخصی پیدا می‌کند و دومی ابعاد اجتماعی دارد - ارجاف شخصی و ارجاف سازمان‌یافته نیز همین‌گونه است و از نگاه جرم‌انگاری در هر دو صورت قابل تصور و تحقق می‌باشند و به همین جهت در جایی که دامنه‌ی یک جرم فراگیر شود و پایه‌های یک حکومت اسلامی را بلرزاند، شارع متعال واکنش شدیدتری را نسبت به جایی که به این غایت ختم نشود نشان می‌دهد. خواه این امر با تلاش گروهی و سازمان‌یافته صورت گیرد و چه با کیاست یک فرد و بهره‌گیری وی از قدرت مجازی.

به‌عنوان مثال فردی که در عصر امروز با کمک رسانه هر چند دارای سواد کلاسیک و یا بهره‌مند از فضای مدیریتی و اداری خاصی نیست اما توانسته است سر شاخه و سر گروه در یک فضای کلان اجتماعی شود و به تعبیر امروزی بلاگر و یا اینفلوئنسر شود و تعداد زیادی فالوور و دنبال‌کننده برای خود جذب نماید به راحتی می‌تواند منشأ نشر

یک خبر موحد و دامن‌دار در جامعه شود، و یا اگر فردی به جهت دانش هک کردن و استعداد این کار، سایت مسئول شاخص مملکتی و یا حتی سایت خاص رهبری را هک نماید و خبری جعلی در آن قرار دهد، به راحتی می‌تواند تزلزل‌آفرینی در امنیت روانی را ایجاد کند.

همچنین فرض کنید فردی که بیش از چند میلیون نفر دنبال کننده دارد با ساخت یک کلیپ جعلی و نشر آن در جامعه اعتماد مردم را نسبت به یک مسئول عالی رتبه از بین ببرد و موجب تحریک مردم و اغتشاشات مردمی و کشتار عده‌ای شود، در اینجا این فرد به‌طور قطع کار تشکیلاتی نکرده است اما با کمک‌گیری از رسانه توانسته است همچون یک کار تشکیلاتی کلان تأثیر بسزایی در سطح اجتماع ایجاد کند و این همان جایگزینی قدرت رسانه به‌جای نیروی انسانی است، پس باید قدرت رسانه را بسیار جدی گرفت، زیرا عملی که گاهی در این فضاها با اعمال یک فرد قابل جریان‌سازی است چه بسا با اعمال صدها فرد در فضای حقیقی و خرج میلیاردها تومان قابل تحقق و توسعه نباشد. در اینجا است که باید اهمیت جنگ سرد و روانی را شناخت و برای مقابله با آن چاره‌ها اندیشید.

این مدل تأثیرگذاری در عصر حاضر قابل درک است و انسان‌های امروزی، راحت آن را لمس می‌کند اما در زمانی که رسانه‌ها به این میزان گسترش پیدا نکرده بودند اصلاً تصور تأثیرگذاری یک فرد بر سطح کلان اجتماع در زمان بسیار اندک امری محال به‌نظر می‌آمده است و از همین‌رو در کلام فقها و حقوق‌دانان سابق در مورد این مدل جرم‌انگاری، مطلبی به چشم نمی‌خورد.

آنچه که تمام این بحث‌ها را تأیید می‌کند و باعث اتقان توسعه حکم ارجاف به موارد ارجاف فردی می‌شود، وحدت ملاکی است که با دقت در میزان حساسیت شارع به مسئله حفظ نظام و حرمت تضعیف آن به‌دست می‌آید که به صراحت بسیاری از علما، جزء مهمترین مسائل فقهی است که تسامح و تساهل در آن راه ندارد؛ فقها عموماً این معنا را با عنوان «حفظ بیضه الاسلام» (مدرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۱۷) بیان کرده‌اند. از همین‌رو اگر کسی عامدانه در صدد تضعیف نظام حاکم برآید حتماً مورد عتاب و

خطاب شدید قرار می گیرد (مکارم، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۴۶۴، منتظری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۸). و مشخص است که این تضعیف نظام با توجه به کمک گیری از رسانه به صورت فردی نیز کاملاً قابل تحقق است.

ملاک تحقق ارجاف و عدم وابستگی آن به جنگ مسلحانه

مسئله آخری که در اینجا لازم است دقت شود این است که، هرچند شان نزول آیات در مورد زمان جنگ است؛ اما با دقت در مسئله و با نگرش فقه مقاصدی، این امر مشخص می شود که ارجاف تنها در زمان پیکار و نبرد با سلاح در مقابل دشمن محقق نمی شود بلکه در موارد ایجاد جنگ روانی نیز که در عصر حاضر پر دامنه تر از جنگ مسلحانه است این امر به جهت یکسان بودن مناطات حکم، که همان حفظ حکومت و امنیت روانی جامعه است، محقق می کند همان طوری که منافقین در مدینه برای ایجاد جنگ روانی علیه خلافت امیرالمومنین علی علیه السلام نیز به نشر شایعاتی پرداختند، از جمله این امر که گفتند، علت جانشینی حضرت علی علیه السلام به جای نبی اکرم صلی الله علیه و آله در لیلۃ المیت، اکرام ایشان نبوده است بلکه به جهت تحقیر و تثقیل ایشان بوده است و با این کار دید افراد آن روزگار را نسبت به جایگاه امام و حاکم بعدی جامعه تخریب کردند، از این رو پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از چنین افرادی به مرجفون تعبیر فرمودند (مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۷۹-۸۱؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۱، ص ۲۰۸).

از این مسئله کشف می شود ملاک در تحقق ارجاف، تضعیف نظام و تشنج روانی میان مسلمانان است که البته دوران جنگ بالاترین پتانسیل را در تحقق این امر دارد؛ اما به جهت وجود مناطات و ملاکات اهمیت حفظ نظام اسلامی، می توان این حکم را حتی به مواردی همچون دوران جنگ نرم و یا جنگ سرد که امروزه بسیار مورد اهمیت است تسری داد.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب بالا مشخص می شود که ارجاف در نگاه اسلامی به جهت تضعیف و

تزلزل نظام دارای مجازات سختی است که این مسئله هر چند در گذشته برای به نتیجه رسیدن، مرهون نیروی انسانی زیاد و تشکیلات بوده است و چه بسا در فضای ملتهب جنگ‌های مسلحانه با بهره‌گیری از پتانسیل تنش، زمینه بروز و ظهور آن فراهم می‌گشته و تصور آن در بُعد فردی غیر قابل فهم و یا بعید به نظر می‌رسیده است؛ اما در عصر حاضر به جهت گستردگی و قدرت رسانه، و فضاهای مجازی و جایگزینی نرم افزاری به جای قدرت بدنی و جسمی، وابستگی خود را همچون گذشته دارا نیست، به همین خاطر می‌تواند در بعد فردی نیز قابل تصور و بلکه تحقق باشد.

پس اگر ثابت شود فردی به قصد تضعیف نظام و تزلزل آن، منافقانه و از روی عناد و داشتن تمامی شرایط اثبات حکم ارجاف، مرجف است، نمی‌توان تنها به خاطر تک بودن و گروه نداشتن و تشکیلاتی نبودن حکم آن را نادیده و غیر قابل جریان دانست و به تعبیر دیگر تشکیلاتی نبودن ارجاف، مانع جریان حکم مرجف نیست. پس با توجه به اینکه ارجاف یکی از گناهان کبیره در شریعت اسلامی است که مسبب آن به حکم آیات قرآن مستحق مرگ هستند؛ هر چند در کلام فقها قرون گذشته اسلام، به جهت نبود حکومت اسلامی شیعه و یا عدم امکان مضبوط نمودن شرایط تحقق آن و شناخت دقیق مصادیق مرجفون و عدم نیاز مبرم به بررسی احکام حکومتی، بدان پرداخته‌اند - همان‌طور که واکاوی‌های زیادی در عناوینی همچون، بغی و بغات، تخویف و مخوفون، تعزیرات حکومتی و بسیاری دیگر از موارد فقه حکومتی نشده است - اما در عصر حاضر که حکومت اسلامی وجود دارد و با توسعه سازمان‌های اطلاعاتی و بهره‌گیری از رسانه‌های موجود، هم ارجاف به صورت راحت‌تر قابل تحقق است و هم ریشه‌یابی مبدأ و محل نشر ارجاف و مرجفون قابل رصد و ردیابی است، به همین جهت این حکم الهی قابل پیگیری و بررسی و پیاده‌سازی است؛ بنابراین با توجه به اینکه حکم ارجاف، سنت تغییر ناپذیر شارع است و ملاک آن حفظ حکومت اسلامی و برقراری امنیت اجتماعی در جوامع مسلمان است و این ملاک دستور به آن در عصر حاضر نیز ثابت و پایدار است باید گفت خداوند در عصر غیبت شناخت مرجفون و کسانی که امنیت حکومت اسلامی به خاطر ایشان به مخاطره می‌افتد را به دست حاکم شرع سپرده و حاکم اسلامی

را متولی اجرای مجازات آنها گردانیده است و بر حاکم شرع لازم نموده، ابعاد این حد شرعی را نیز همانند سایر حدود به جهت حفظ ملاکات و مناطات شارع مورد اهتمام و بررسی قرار دهد تا با بررسی‌های دقیق و مضبوطیت احکام آن، دست حکومت را برای جلوگیری و بازدارندگی از تحقق امر ارجاف در جامعه اسلامی با مجازات بعضی دیگر از منافقین باز نماید و همچنین با مشخص کردن دقیق زوایای اهداف مرجفون و مرزبندی جرم ایشان با جرم‌های سیاسی، مانع از هجوم افکار عمومی بر ضد چنین احکامی، در تضاد با حقوق بشر از جمله اصل آزادی بیان و موارد دیگر شود. البته این امر به شرط احراز تمام شرایط تحقق و اجرای حکم است و البته نباید قواعد مانعه در جرم‌انگاری همچون قاعده درء و یا وهن دین و یا مذهب و مانند آن نسبت به متهم به ارجاف در زمان حکم مرجف نادیده قلمداد شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- آقابابایی، حسین. (۱۳۸۴). گفتمان فقهی و جرم‌انگاری در حوزه جرایم علیه امنیت ملت و دولت، مجله فقه و حقوق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۵، صص ۱۱-۲۹.
- انصاری، محمدعلی. (۱۴۱۵ق). موسوعه الفقہ المیسره (چاپ اول). بیروت: مجمع فکر اسلامی.
- ابن حزم، علی. (۱۴۲۴ق). المحلی بالآثار. بیروت: دارالجليل.
- بروجردی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). المستند فی شرح العروة الوثقی. قم: موسسه احیاء آثار امام خمینی علیه السلام.
- البنینی، عبدالرحیم فرغل. (۱۳۸۴). المنافقون و المرجفون فی نظر القرآن، مجله منبر الاسلام، صص ۹۶-۱۰۴.
- پاک نیا، عبدالکریم. (۱۳۹۸). شایعه مهمترین ابزار جنگ روانی دشمن، مجله ره توشه، شماره ۲۲، صص ۲۳-۴۱.
- خوانساری، سیداحمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (چاپ دوم). تهران، انتشارات صدوق.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (چاپ اول). دمشق: دار القلم.
- رفیعی، مجیب جواد. (۱۳۸۰). اسباب النزول فی ضوء الروایات. قم: دار الغدیر.
- شاهرودی، سیدمحمود. (۱۳۷۴). فقه اهل بیت. قم: دائرة المعارف فقه اسلامی.
- طباطبایی، سیدعلی. (۱۴۱۲ق). ریاض المسائل (چاپ اول). قم: موسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۹). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. قم: نشر مرتضوی.

- قرطبی، شمس الدین. (۱۳۸۴). تفسیر قرطبی. قاهره: دارالکتب.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
- محسنی، محمد. (۱۴۲۹ق). حدود الشریعه (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار (چاپ اول). بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
- محقق حلی، نجم الدین. (۱۴۰۹ق). شرایع الاسلام (چاپ دوم). تهران: استقلال.
- مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۳ق). التشریع الاسلامی (چاپ دوم). تهران: انتشارات مدرسی.
- مشکینی اردبیلی، علی. (۱۴۳۴ق). مصطلحات الفقه. قم: دارالحديث.
- مصدری، فاطمه. (۱۳۹۷). رسانه و فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوفصلنامه علمی پژوهشی، شماره ۲.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد. قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). انوار الفقاهه (چاپ اول). قم: انتشارات علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). تفسیر الامثل (چاپ اول). قم: انتشارات علی ابن ابی طالب (علیه السلام).
- منتظری، حسین علی. (۱۳۸۰). نظام الحكم فی الاسلام (چاپ اول). قم: هاشمیان.
- موسوی اردبیلی، عبد الکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود و التعزیرات (چاپ دوم). قم: موسسه نشر جامعه مفید.
- میرمحمدصادقی، حسین. (۱۳۷۷). حقوق جزای بین الملل (مجموعه مقالات، چاپ اول). تهران: میزان.
- ویرتز، برنند دبلیو. (۱۴۰۲). مدیریت کسب و کار در رسانه (مترجم: علی احمدی). تهران، نشر علم.



The Conditions of an Islamic Leader from the Perspective of Two Muslim Philosophers¹

Hamid Karimi Faragiri¹

Asgar Hadi²

1. Level Four Seminary Student, Islamic Seminary of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding Author)
hkf801@gmail.com

2. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Isfahan, Iran
a.hadi@isca.ac.ir; Orcid: 0000-0002-9820-4284



Abstract

Primarily and essentially, the ruler is God, and secondarily and derivatively, this authority has been entrusted to the Prophet Muhammad and the infallible Imams. Just as a human has complete authority over all parts of their body, God has granted full authority over the public domain to the governing body. The Islamic ruler is an exceptional human being who is connected to higher realms and has reached the level of actual intellect and actual intelligibles. His imaginative faculty has naturally achieved its highest perfection and is always prepared to receive divine inspirations through the Active Intellect. A divine government led by the Perfect Human, aimed at securing both worldly and eternal salvation for humanity, is the ideal form of governance. In the absence of an infallible Imam, this responsibility falls to the qualified *faqih* (Islamic jurist) who is both fully competent and knowledgeable in religion. Once the traits and conditions of the ruler are identified, the necessity of following them and viewing them as role models arises. There are many commonalities

۷۰
فقه
سیاست
سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۶)

1. Karimi Faragiri, H., & Hadi, A. (2022). An Examination of the conditions of the Islamic ruler from the perspective of Farabi and Mulla Sadra. *Jurisprudence and Politics*, 3(6), pp. 70-100.
<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71215.1061>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2025/02/25 • **Revised:** 2025/04/06 • **Accepted:** 2025/06/11 • **Published online:** 2025/06/22

between the views of Farabi and Mulla Sadra—for instance, both consider specific conditions necessary for the Islamic ruler. One distinction is that Farabi begins his discussion of the Islamic ruler from the perspective of society and civilization, while Mulla Sadra focuses on the deficiency of the human being and the need for an Islamic ruler for spiritual growth.

Keywords

Farabi, Mulla Sadra, conditions of the Islamic ruler, similarities and differences.



خصائص الحاكم الإسلامي من منظور فيلسوفين مسلمين^١

حميد كريمي فراجير^١ أصغر هادي^٢

١. طالب في المستوى الرابع، حوزة أصفهان، أصفهان، إيران (المؤلف المسؤول).

hkf801@gmail.com

٢. أستاذ مساعد، معهد العلوم والثقافة الإسلامية، أصفهان، إيران.

a.hadi@isca.ac.ir 0000-0002-9820-4284



الملخص

الحاكم هو الله "أولاً وبالذات"، وثانياً وبالتبع عهد بالحكم إلى النبي الكريم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام. وكما أن للإنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، فقد جعل الله تعالى "الهيئة الحاكمة" في المجال العام سلطة مطلقة على جميع الأفراد. الحاكم الإسلامي إنسان استثنائي، منسجم مع العوالم العليا، وقد بلغ مستوى العقل بالفعل والمعقول بالفعل وقد بلغ خياله الكمال الأسمى بطبيعته، وهو مستعد، في جميع مراحل، لتلقي الفيض الوحياني من خلال العقل الفعال. وهذه الحكومة الإلهية، بقيادة إنسان كامل، والتي تهدف إلى ضمان سعادة البشرية في الدنيا والآخرة، هي الحكومة المطلوبة المرغوبة. وفي عصر غيبة الإمام المعصوم، فوضت هذه المهمة إلى الولي الفقيه، الفقيه جامع الشرائط والمتخصص في الشؤون الدينية. وبعد التعرف على صفات وشروط الفقيه الحاكم فإنه لا بد من الاقتداء بها. وفي هذا الصدد، هناك تشابهات كثيرة بين نظريتي الفارابي وملا صدرا، منها: أن

٧٢
فقه
سني

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۹)

١. الاستشهاد بهذه المقالة: كريمي فراجير، حميد؛ هادي، أصغر. (٢٠٢٢). خصائص الحاكم الإسلامي من منظور فيلسوفين مسلمين. الفقه والسياسة، ٣(٦)، ص. ٧٠-١٠٠.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71215.1061>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلام في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٢٥ تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٤/٠٦ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١١ تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢

کلیهما نظر فی شروط الحاکم الإسلامی، إلا أن الفرق بین هذین الفیلسوفین فی الموضوع قید البحث هو أن الفارابی أخذ أصل الحدیث عن الحاکم الإسلامی ومنطلقه من المجتمع والحضارة، بینما نقطة انطلاق ملا صدرا هی قضية نقص الإنسان وحاجته إلى حاکم إسلامی لتحقيق سموه.

الكلمات الرئيسية

الفارابی، الملا صدرا، شروط الحاکم الإسلامی، أوجه التشابه والاختلاف.



شرایط رهبر اسلامی از دیدگاه دو فیلسوف مسلمان^۱

حمید کریمی فراگیر^۱ اصغر هادی^۲

۱. طلبه سطح چهار، حوزه علمیه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

hkf801@gmail.com

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اصفهان، ایران.

a.hadi@isca.ac.ir; Orcid: 0000-0002-9820-4284



چکیده

حاکم اولاً و بالذات خداوند است و ثانیاً و بالعرض در اختیار پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین قرار گرفته است و همان‌طور که انسان صاحب اختیار مطلق تمام اعضایش است، خداوند متعال هم هیئت حاکمه را در حریم عمومی صاحب اختیار مطلق تمام افراد گردانیده است. حاکم اسلامی، انسان استثنایی است که با عوالم بالا در ارتباط است و به مرتبه عقل بالفعل و معقول بالفعل رسیده است. قوه متخیله‌اش بالطبع به نهایت کمال خود نائل آمده در همه حالات خویش آمادگی دریافت فیوضات وحیانی را از طریق عقل فعال دارد و اینکه حکومت الهی با زعامت انسان کامل با هدف تأمین سعادت دنیا و آخرت بشریت حکومت مطلوب است و در زمان غیبت امام معصومین، این مهم به عهده ولی فقیه جامع‌الشرایط و متخصص دین گذاشته شده است. با تشخیص صفات و شرایط حاکم، لزوم پیروی و الگو بودن آنها به میان می‌آید. اشتراکات زیادی بین نظریات فارابی و ملاصدرا وجود دارد از جمله اینکه هر دو برای حاکم اسلامی شرایطی را در نظر گرفته‌اند و از تمایزاتی که می‌توان قائل شد این است که فارابی شروع بحث حاکم اسلامی را از جامعه و مدنیت گرفته ولی ملاصدرا بحث نقص انسان نیازمند به حاکم اسلامی برای رشد را مطرح می‌کند.

کلیدواژه‌ها

فارابی، ملاصدرا، شرایط حاکم اسلامی، اشتراکات و افتراقات.

۱. **استناد به این مقاله:** کریمی فراگیر، حمید؛ هادی، اصغر. (۱۴۰۱). بررسی شرایط حاکم اسلامی از دیدگاه فارابی و

ملاصدرا. فقه و سیاست، ۳(۶)، صص ۷۰-۱۰۰.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71215.1061>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۱۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

۷۴
فقه سنی

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۶)

درآمد

انسان موجودی اجتماعی است که از گذشته بسیار دور برای رفع نیازهای خود بنیاد خانواده را به عنوان یک جامعه کوچک تشکیل داد و در صدد رفع معایب آن برآمد و پس از آن برای وصول به امکانات بیشتر و معیشت آسان تر در پی تشکیل اجتماع های بزرگتری بود که در این اجتماع اختلاف نظرها و اختلاف سلیقه ها به شدت دیده می شد. برای تحصیل خواسته ها و دفع خطرات و آبادانی شهرها و روستاها، وجود یک عنصر آگاه، مقتدر برای اداره امور، ضروری بود که به عنوان بالاترین فرد به حل و فصل امور بپردازد، نام بالاترین فرد تصمیم گیر را حاکم گذاشتند، بدیهی است این مقوله از ابتدایی ترین نیازهای اجتماع های بشری بوده است؛ بنابراین تعیین مصداق حاکم و شرایط حاکم از مهمترین و اساسی ترین سؤالات اجتماعات بشری بوده است و نظرات صحیح و ناصحیحی بر مردم عرضه می شد، و اینکه اسلام به عنوان آخرین دین و کامل ترین دین، مصادیق شرایط حاکم را چگونه تبیین کرده است؛ حال سوال اصلی این است نظر دو فیلسوف اسلامی راجع به حاکم اسلامی چیست؟ در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه های دو متفکر جهان اسلام، فارابی و ملاصدرا پیرامون اشتراکات و افتراقات حاکم اسلامی تبیین می شود. در مورد حاکم اسلامی از دیدگاه فارابی تحقیقات متعددی انجام شده است، کتاب اندیشه سیاسی فارابی، (مهاجر نیا، ۱۳۸۰، ص ۲۷۷)، مقاله از رضا اکبریان پیرامون رئیس اول مدینه - مقاله حکومت در اندیشه فارابی (سید یونس ادیبانی، ۱۳۹۴) و مقاله امامت و ولایت از دیدگاه ملاصدرا (مریم آرائی، ۱۳۸۵) نمونه های از این تحقیقات است و درباره دیدگاه های ملاصدرا پیرامون حاکم اسلامی پژوهشی هایی مانند اندیشه سیاسی ملاصدرا از نجف لک زایی و همچنین مقاله سیاست متعالیه و دولت هادی، از ایشان در فصلنامه علوم سیاسی (لک زایی، ۱۳۹۶) و مقاله دیدگاه ملاصدرا درباره رئیس حکومت و ویژگی های او، بر پایه کتاب مبدأ و معاد در دو فصلنامه علمی فلسفه (ملایی و زکوی، ۱۴۰۲) و همچنین مقاله پیوند شریعت و سیاست از دیدگاه ملاصدرا (مصطفی امه طلب، ۱۳۸۲) و مقالات متعدد دیگری در این زمینه تدوین شده است، اما در مقایسه نظریه این دو عالم اسلامی کاری صورت نگرفته است و امتیاز

این تحقیق این است که به طور مشخص نظریات این دو عالم را مقایسه می نماید و به طور مثال، امتیاز این تحقیق این است که تبیین می نماید که فارابی از مرحله سوم یعنی جامعه شروع می کند و نیاز به حاکم را مطرح می نماید ولی ملاصدرا از مرحله اول یعنی وجود انسان شروع می نماید و نیاز به حاکم را مطرح می نماید.

۱. شرایط حاکم اسلامی از دیدگاه فارابی

فارابی براساس تفکر اسلامی و شیعی خود به پنج نوع رهبری در پانزده شکل و ساختار حکومتی اعتقاد دارد که در طول هم قرار می گیرند. انواع رهبری از دیدگاه ایشان عبارتند از:

- ۱- رهبری رئیس اول؛ ۲- رهبری ریاست تابعه مماثل؛ ۳- رهبری ریاست سنت؛ ۴- رهبری روسای سنت؛ ۵- رهبری روسای افاضل.
- هر کدام از این رهبری ها می تواند در یکی از سه شکل حکومت یعنی مدینه، امت و معموره ارض، مطرح باشد که شش شرط برای رئیس اول بیان می کند: ۱- حکیم باشد؛ ۲- تعقل تام داشته باشد؛ ۲- از جوده اقناع برخوردار باشد؛ ۴- از جوده تخیل برخوردار باشد؛ ۵- قدرت بر جهاد داشته باشد؛ ۶- از سلامت بدنی بهره مند باشد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۶).

سپس اوصاف و ویژگی هایی را افزون بر شرایط ششگانه فوق قائل است که عبارت است از:

- ۱- تام الاعضاء باشد و قوه های او در انجام کارها توانمند باشد؛ ۲- خوش فهم و سریع الانتقال باشد؛ ۳- خوش حافظه باشد و آنچه می فهمد و می بیند و می شنود و درک می کند در حافظه بسپارد؛ ۴- هوشمند و با فطانت باشد و قادر به ربط مطالب و درک روابط علمی باشد؛ ۵- خوش بیان باشد و زبانش، گویایی داشته باشد؛ ۶- دوستدار تعلیم و تعلم باشد؛ ۷- در خوردن و نوشیدن و منکوحات حریص و آزمند نباشد و از لهو و لعب طبعاً به دور باشد؛ ۸- کبیرالنفس و دوستدار کرامت باشد؛ ۹- دوستدار راستی و راستگویان و دشمن دروغ و دروغگویان باشد؛ ۱۰- بی اعتنا به درهم و دینار و

متاع دنیا باشد؛ ۱۱- دوستدار عدالت و دشمن ظلم و جور باشد؛ ۱۲- شجاع و مصمم و از اراده قوی برخوردار باشد؛ ۱۳- بر نوامیس و عادات مطابق با فطرتش تربیت شده باشد؛ ۱۴- نسبت به آیین خویش، صحیح الاعتقاد باشد؛ ۱۵- اعمال و رفتارش براساس آیینش باشد و از آنها تخلف نکند؛ ۱۶- به ارزش‌ها و فضایل مشهور، پایبند باشد (فارابی، ۲۰۰۲م، ص ۱۲۷).

در زمان فقدان رئیس اول، فارابی وارد این مقوله می‌شود که تکلیف شریعت و آیین او چه می‌شود، ایشان با ویژگی‌هایی که برای مرتبه دوم حاکمیت ارائه می‌دهد، فلسفه امامت را در تشیع به نمایش می‌گذارد زیرا او معتقد است این نوع رهبری از شرط حکمت و اتصال به منبع فیض الهی برخوردار است و در تمام وظایف و اختیارات مانند رئیس اول عمل می‌کند و متولی امور، دین و شریعت است که اگر نیاز به وضع قانون و تکمیل یا تغییر باشد، براساس مصلحت و مقتضیات زمان خویش اعمال می‌نماید. فارابی می‌گوید: «تغییر شریعت یعنی، خود رئیس اول هم اگر در این زمان می‌بود همین تغییرات را اعمال می‌کرد (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۴۹).

نظام سیاسی مطلوب فارابی، در هنگامی است که رهبری جامعه در دست رئیس اول یا رئیس مماثل باشد و چون چنین انسان‌هایی به ندرت یافت می‌شوند و جامعه از وجود آنها محروم است، بنابراین ضرورت ادامه حیات اجتماعی و حفظ آیین و شریعت رئیس اول اقتضا می‌کند که نظام سیاسی بدون رهبری رها نشود و از طرفی هر کسی هم نمی‌تواند این مسئولیت را به عهده بگیرد بلکه شرایط لازم را باید دارا باشد (فارابی، ۲۰۰۲م، ص ۱۲۲). بر این اساس معلم ثانی با جامع‌نگری و واقع بینی بر مبنای تفکر شیعی خود، رئیس سنت را پیشنهاد می‌کند و با شرایط و ویژگی‌هایی که برای آن بیان می‌کند این نوع رهبری همانا ریاست و ولایت فقیه بعد از امامان شیعه علیهم‌السلام می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۸۱). ایشان شش شرط برای مرتبه سوم حاکمیت مطرح می‌کند (حاکمیت، فقاہت، دین‌شناسی، زمان‌شناسی، قدرت هدایت و قدرت جهاد) (فارابی، ۲۰۰۲م، ص ۱۲۹).

در صورتی که یک انسان واجد شرایط ریاست سنت یافت نشود (فارابی، ۲۰۰۲م، ص ۲۳۶)، پیشنهاد ریاست دو نفری را مطرح می‌کند؛ چون روی شرط ترجیحی حکمت

تأکید دارد، می‌گوید: اگر یک نفر از اعضای رهبری حکیم باشد و نفر دوم شرایط پنجگانه دیگر را داشته باشد، به شرط همکاری و سازگاری آنها، رهبری سیاسی را در یکی از سه نظام سیاسی فارابی به عهده می‌گیرند چون این نوع رهبری ادامه ریاست سنت است، از این رو تمام شرایط (حکمت (ترجیحی) - فقاقت - دین‌شناسی - زمان‌شناسی - هدایتگری و قدرت بر جهاد) باید در این دو رئیس موجود باشد.

۲. شرایط حاکم اسلامی از دیدگاه ملاصدرا

مرحوم ملاصدرا دو دسته کمالات و شرایط برای رئیس اول مطرح می‌کند:

۱-۲. کمالات و شرایط اولیه رئیس اول

۱. رئیس اول باید انسانی دارای نفس کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد.
 ۲. لازم است به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد.
 ۳. از نظر قوه حساسیه و محرکه نیز در غایت کمال باشد.
- صدرا چنین می‌نویسد: «[رئیس اول] به قوه حساسه و محرکه‌اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهیه را جاری گرداند، و با دشمنان خدا محاربه کند و دفع کند دشمن را از مدینه فاضله و با مشرکین و فاسقین از اهل مدینه جاهله و ظالمه و فاسقه مقاتله کند تا برگردند به سوی امر خدا» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۶۳).

۲-۲. کمالات و صفات ثانویه رئیس اول

- صفات و کمالات ثانویه رئیس اول که فطری و ذاتی هستند، عبارت‌اند از:
۱. صاحب فهم و درکی نیکو و سریع و گیرنده باشد.
 ۲. دارای حافظه‌ای قوی باشد تا بتواند آنچه را می‌فهمد یا احساس می‌کند، در قوه حافظه خویش حفظ و ضبط کند.
 ۳. دارای فطرتی صحیح، طبیعتی سالم، مزاجی معتدل و تام الخلقه باشد.
 ۴. دارای زبانی فصیح و بلیغ باشد.

۵. دوست‌دار علم و حکمت باشد.
 ۶. بالطبع حریص به شهوت‌رانی و انجام امیال نفسانی نباشد.
 ۷. صاحب عظمت نفس و احتشام و دوست‌دار نراحت و شرافت بوده و نفس او از هر امر زشت و ناپسند و رکیک و پلید بری باشد.
 ۸. نسبت به کلیه خلائق رئوف و مهربان باشد و از مشاهده منکرات خشمگین نشود تا بتواند با لطف و مهربانی از اشاعه آنها جلوگیری کند.
 ۹. دارای قلبی شجاع باشد و از مرگ بیم و هراس نداشته باشد، زیرا عالم آخرت بهتر از دنیا است.
 ۱۰. جواد، یعنی بخشنده نعمت‌ها و عطایا، باشد.
 ۱۱. خوش‌حالی و بهجت او هنگام خلوت و مناجات با خدا از همه خلائق بیش‌تر باشد.
 ۱۲. سخت‌گیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۴۸۸ - ۴۹۰).
- به اعتقاد صدرا، همه اوصاف دوازده‌گانه از لوازم شرایط سه‌گانه‌ای است که در بخش اول بیان شد. به نظر وی، اجتماع این خصایص در شخص واحد بسیار نادر است مگر یکی بعد از دیگری (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۹۰).
- همچنین صدرالمتألهین در موارد متعدد از امامت و ولایت سیاسی ائمه سخن گفته است. مهمترین اثر وی در این باب شرح اصول کافی، به ویژه بسط و توضیح احادیث «کتاب الحجّه» این کتاب است (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۱).
- طبق تأکید ایشان، استدلال عقلی شیعه در باب امامت، مبتنی بر قاعده لطف است. البته این قاعده در دو مرحله استفاده می‌شود: مرحله اصل وجود امام است، خواه تصرف بکند یا نکند؛ مثل زمانی که امام در غیبت به سر می‌برد. اما تصرف ظاهری امام، خود لطف دیگری است که عدم آن به سبب بندگان و بدی اختیار آنان است (به‌طوری که او را کوچک شمرده و یاری‌اش را رها نمودند) (ملاصدرا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۸). همچنین، وی در همین بحث، مسئله انتخاب و نصب امام را نیز بیان کرده است. به نظر وی، مردم در تعیین

امام هیچ نقشی ندارند، اگرچه در یاری یا عدم یاری امام نقش دارد، و از این لحاظ در کارآیی و مقبولیت اجتماعی صاحب نقش هستند.

از دید صدر دلیل اصلی بر زعامت سیاسی مجتهدان در عصر غیبت داشتن تخصص و دانش است. وی در این خصوص چنین می‌نویسد: آشکار است که سیاست‌مدار و پیشوا و امام، این مقام [ولایت سیاسی] را به خاطر تخصص و فنی که دارد، دارا است، خواه دیگران از او پذیرند و سخن او را گوش فرا دهند و یا نپذیرند. و طیب در اثر تخصص و دانش خود و توانایی که در معالجه بیماران دارد، طیب است، حال بیماری باشد و یا نباشد و طیب بودن او را نبودن بیمار از میان نبرد (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۷۳).

نظام سیاسی هدایت‌گرا و فضیلت‌گستر نظامی مبتنی بر مشروعیت الهی است. ملاصدرا می‌گوید: «چنان که برای همه خلیفه است که واسطه است میان ایشان و حق تعالی، باید که برای هر اجتماع جزئی، والیان و حکامی باشند از جانب آن خلیفه، و ایشان پیشوایان و علمانند و چنان که مَلْک، واسطه است میان خدا و پیغمبر و پیغمبر واسطه است میان مَلْک و اولیا، که ائمه معصومین علیهم‌السلام باشند، ایشان نیز واسطه‌اند میان نبی و علما، و علما واسطه‌اند میان ایشان و سایر خلق؛ پس عالم به ولی قریب است و ولی به نبی و نبی به ملک و ملک به حق تعالی و ملائکه و انبیا و اولیا و علما را در درجات قرب، تفاوت بسیار است» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۶۹).

با توجه به این شاخص‌ها، نظام سیاسی مورد نظر صدر المتألهین، نظامی دینی است. در عصر رسالت، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در عصر امامت، امام معصوم در رأس نظام سیاسی است. در عصر غیبت نیز حکیم الهی، مجتهد جامع‌الشرايط و عارف ربانی، سرور عالم و در رأس نظام سیاسی قرار دارد. همچنین نظام سیاسی مبتنی بر حکمت سیاسی متعالیه تا زمانی که براساس قانون الهی عمل کند، از مشروعیت برخوردار است. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دائمی حکیم مجتهد است. سه سفر نخست از اسفار اربعه، مقدمات لازم برای رسیدن به مرحله رهبری‌اند. پس از طی موفقیت‌آمیز آن سه مرحله، نوبت به مرحله چهارم و هدایت و راهبری مردم می‌رسد.

۳. بررسی تطبیقی دو دیدگاه فارابی و ملاصدرا در بیان شرایط

در مطالب قبلی شرایط حاکم اسلامی از زبان فارابی و ملاصدرا بیان شد. در اینجا به تطبیق این دو نظریه، که مشترکات و افتراقات نظریه‌های این دو عالم اسلامی پیرامون حاکم اسلامی است، بیان خواهد شد.

۳-۱. تقسیم‌بندی علوم

فارابی علوم را به پنج دسته تقسیم می‌کند، که قسم پنجم آن عبارت است از: علوم مدنی، علم فقه و علم کلام (فارابی، ۱۴۶۴ق، ص ۶). معلم ثانی بر این باور است که سیاست، جزئی از علم مدنی است؛ او می‌نویسد: «علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌کند و از هدف‌هایی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آنها انجام می‌شود، یاد می‌کند و بیان می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است» (فارابی، ۱۴۶۴ق، ص ۶۴).

در همین زمینه هم ملاصدرا در المظاهر الالهیه (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۴) علوم را تقسیم‌بندی نموده است و تصریح کرده که غایت و هدف حکمت و قرآن کریم، آموختن راه سفر طبیعی و حرکت و سیر تکاملی به سوی آخرت و وصول به خداوند ذی‌الکمال، به‌انسان است. بر همین اساس، به‌نظر ملاصدرا، این سفر شش مرحله دارد که مرحله ششم آن عبارت است: اداره جامعه مدنی و سیاسی و نهادهای اجتماعی آن، که فقه و حقوق و قوانین و مقررات کوچک و بزرگ دینی یا غیر دینی در این بخش جا می‌گیرد و فلاسفه به آن، علم سیاست می‌گویند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در این کتاب نیز دانش سیاسی از جایگاه خاص خودش برخوردار است و ملاصدرا همچون فارابی به تفکیک علم سیاست از بقیه علوم می‌پردازد.

۳-۲. انواع جوامع انسانی

فارابی در سه کتاب اهل‌المدینه الفاضله، فصول‌المنتزعه و السیاسه المدینه،

جماعات انسانی را به دو دسته جوامع، براساس معیار کمی و کیفی، گروه‌بندی می‌کند: الف) انواع جوامع براساس تقسیم‌بندی کمی؛ فارابی این گونه جماعات را از نظر کمی به کامل و غیر کامل تقسیم می‌کند و مرادش از جماعات کامل، جماعاتی است که قادر به رفع نیازهای خویش است. وی جماعات کامل را نیز به سه گروه تقسیم می‌کند: ۱) جماعات عظمی، ۲) جماعات وسطی، ۳) جماعات صغری.

جماعت غیر کامل را نیز به واحدهای کوچکتر؛ کوی، قریه، منزل و خانواده تقسیم کرده، که ویژگی اصلی این جوامع عدم توانایی در رفع حوایج ضروری‌شان است. به نظر فارابی اجتماعات غیر کامل (ناقصه)، منزل و خانواده از همه ناقص تر است.

ب) انواع جوامع براساس تقسیم‌بندی کیفی؛ فارابی در تقسیم‌بندی جوامع به لحاظ کیفی افزون بر مدینه فاضله، مدینه‌هایی را که در مقابل مدینه فاضله قرار دارند، بیان می‌کند و از آنها مدینه جاهله، مدینه فاسقه، مدینه ضاله و بالاخره گروه خودرو و خودسر در مدینه فاضله یاد می‌کند. در این تقسیم‌بندی به کیفیت جوامع در کمال‌گرایی و سعادت طلب بودن، توجه دارد؛ به عبارت دیگر هدفی که مدینه دارد، تعیین کننده نوع مدینه است.

۳-۲-۱. تقسیم ارزشی اجتماعات

یکی از محورهای اساسی در فلسفه فارابی که کلید فهم بسیاری از موضوعات اوست، بحث فضیلت و فضائل است که براساس آن، اجتماع را به فاضل و غیر فاضل تقسیم می‌کند: الف) اجتماع فاضل؛ ب) اجتماع غیر فاضل (که خود سه قسمت است: ۱- اجتماع جاهله، ۲- اجتماع ضاله، ۳- اجتماع فاسقه). هر یک از این‌ها نیز به شش نوع ضروری، نداله، خسیسه، کرامیه، تغلیبه و حریه تقسیم می‌شوند (فارابی، ۱۳۷۶، صص ۲۶۵-۲۸۹).

صدرالمآلهین نیز از دو منظر گستره و قلمرو جغرافیایی و اهداف و غایات نظام اجتماعی، نظام‌های اجتماعی و سیاسی را طبقه‌بندی کرده است. وی از نظر گستره و

قلمرو شمول نظام‌های اجتماعی را به دو دسته کامل و غیر کامل تقسیم می‌کند، که نظام‌های کامل عبارتند از:

الف) نظام سیاسی جهانی، ب) نظام سیاسی منطقه‌ای، ج) نظام سیاسی (لک‌زایی، ۱۳۸۷).
نظام‌های اجتماعی غیر کامل نیز عبارتند از: ۱. نظام اجتماعی یک روستا؛ ۲. نظام اجتماعی یک محله؛ ۳. نظام اجتماعی یک کوچه؛ ۴. نظام اجتماعی یک خانه و خانواده (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۶۰).

رویکرد دیگر در طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی که از اهمیت بیش‌تری برخوردار است و صدر المتألهین نیز اهتمام ویژه‌ای به آن داشته است، تفکیک نظام‌های سیاسی از لحاظ ارزش‌ها، غایات و اهداف هر نظام است. به نظر صدر، هر اجتماع، نظام سیاسی متناسب خودش را دارد؛ بنابراین، هیئت حاکمه عملاً نمی‌تواند برخلاف عقاید و تمایلات اکثریت قدم بردارند. براساس انسان‌شناسی ویژه صدر، می‌توان انتظار چنین نتیجه‌ای را داشت. وی به مختار بودن انسان‌ها اعتقاد راسخ دارد؛ بنابراین خود انسان‌ها هستند که تصمیم می‌گیرند چگونه زندگی کنند.

صدر المتألهین معتقد است که پذیرش ولایت «الله» یا «طاغوت»، تابع خواست و اراده خود انسان‌ها است و طبیعی است که در دیدگاه وی، فقط صالحان به ولایت «الله» گردن می‌نهند. از همین پایگاه ارزشی است که صدر المتألهین نیز چون سایر فیلسوفان سیاسی مسلمان، نظام‌های سیاسی را به دو گروه فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌کند. نظام سیاسی فاضله، در تمام انواع و اقسام خود، در پیوند با امت فاضله، مدینه فاضله، ریاست فاضله و اجتماع فاضله شکل می‌گیرد و همه اینها، در تعاون با یکدیگر در پی تحقق یک هدف و غایت‌اند؛ یعنی وصول به خیر افضل و کمال نهایی، اما نظام سیاسی غیر فاضله، اعم از جاهله، ظالمه فاسقه و غیره، در پیوند با امت غیر فاضله، مدینه غیر فاضله، ریاست غیر فاضله و اجتماع غیر فاضله شکل می‌گیرد، و همه اینها، در تعاون با یکدیگر به دنبال نیل به سعادت‌های پنداری و شرور هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۶۱).

صدر المتألهین، از نظام‌های سیاسی غیر فاضله جاهله، فاسقه و ظالمه سخن گفته

است. وی در آغاز فصل هشتم کتاب مبدأ و معاد چنین می گوید: «رئیس اول به قوه حساسه و محرکه اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهیه را جاری گرداند، و با دشمنان خدا محاربه کند و دفع کند دشمن را از مدینه فاضله، و با مشرکین و فاسقین از اهل مدینه جاهله و ظالمه و فاسقه مقاتله کند تا برگردند به سوی امر خدا» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۶۳).

تقسیم بندی فارابی و ملاصدرا مثل هم است و هر دو از اجتماعات کامله و غیر کامله و اقسام آن صحبت کرده اند، اگرچه فارابی دسته بندی را به طور واضح بیان کرده است.

۳-۳. خاستگاه حکومت

فارابی خاستگاه حکومت را از دو منظر مورد بررسی قرار می دهد؛ از منظر تاریخی و از منظر مشروعیت.

الف: در مورد خاستگاه تاریخی؛ فارابی معتقد است که خاستگاه دولتها بر موازات حیات اجتماعی انسان ها قابل تحلیل است (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۴). او انسان را فطرتاً موجودی اجتماعی می داند که وصول به ضروریات زندگی و کمالات برتر جز در سایه اجتماع مدنی (دولت) برای او مقدور نیست؛ بنابراین تاریخ حیات اجتماعی انسان ها با نوعی حکومت و دولت همراه بوده است.

ب: در مورد خاستگاه مشروعیت حکومت؛ فارابی در حکومت رئیس اول و حکومت روسای تابعه تفاوت قائل است و در هر نوع حکومت ابتدا به مشروعیت حاکمان توجه دارد. در کتاب آراء مدینه الفاضله (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۵)، و در کتاب السیاسه المدینه (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۷۹)، این مطلب را بیان می کند که مشروعیت حاکم، الهی است اگرچه در خارج امکان ایجاد حکومت نداشته باشد و یا از دست دادن حکمت، مشروعیت حکومت را نیز از دست می دهد.

فارابی از مشروعیت حاکم، به مشروعیت حکومت می رسد و می فرماید: حکومت تا زمانی که حاکم حکیم دارد مشروع است و هرگاه شرط حکمت از او زایل گردد پایه

اقتدار او از بین می‌رود و در معرض زوال قرار می‌گیرد. و روسای تابعه مشروعیت خود را از فقه و شریعت رئیس اول می‌گیرند. همچنین فارابی اذعان دارد مردم نقش اساسی در تحقق نظام سیاسی دارند و ایشان خاستگاه حکومت را در دو بخش مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی می‌داند (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۷)؛ یعنی بعد از اینکه حکومت در مقام ثبوت، مشروعیت پیدا کرد در مقام خارجی نیاز به اسبابی است تا حکومت محقق شود که فارابی برای تحقق حکومت هفت شرط را ذکر می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰).

موارد مذکور جزء اسباب حکومت هستند، نه جزء شرایط حکومت؛ بنابراین حکومت متکی برخواست عمومی است یعنی اگر عموم مردم با حکومت حاکمی که مشروعیت الهی دارد مخالفت کنند در حقیقت اسباب تحقق آن را سلب کرده‌اند. ملاصدرا هم به خاستگاه حکومت می‌پردازد و بیان می‌نماید (آرانی، ۱۳۸۵). هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که دارای حکومت نباشد. نیاز به حکومت یک ضرورت اجتماعی است و بدون آن جامعه نظم و قوام پیدا نمی‌کند؛ بنابراین حکومت برای ایجاد جامعه منظم و پیشرفته ضرورت عقلی است.

۳-۴. رهبری رئیس اول

ریاست اولی نهادی است که در رأس هرم قدرت در یکی از سه نظام سیاسی در اندیشه فارابی قرار دارد و رهبری که در آن جایگاه قرار می‌گیرد، رئیسی است که از حاکمیت برتر برخوردار است و با تعبیری از قبیل ملک مطلق، فیلسوف، واضع نوامیس، رئیس اول و امام، معرفی شده است (فارابی، ۱۴۰۳ق، صص ۹۳ - ۹۲).

چنین رئیسی یک انسان استثنایی است که با عوالم بالا در ارتباط است و از دو امر فطری و طبعی و ملکات و هیئات ارادی بهره گرفته، مراحل کمال را پیموده، کامل شده است و به مرتبه عقل بالفعل و معقول بالفعل رسیده است. قوه متخیله‌اش بالطبع به نهایت کمال خود نائل آمده در همه حالات خویش آمادگی دریافت فیوضات و حیانی را از طریق عقل فعال دارد و مورد عنایت خداوند است (فارابی، ۲۰۰۲م، ص ۱۲۵). چنین انسانی از

آن جهت که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن جهت که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افزوده می‌شود دارای مقام نبوت و انذار می‌باشد و فارابی شرایط رئیس اول را در شش شرط بیان می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۶)، سپس او اوصاف و ویژگی‌هایی دوازده گانه را علاوه بر شرایط ششگانه فوق قائل است (فارابی، ۲۰۰۲م، ص ۱۲۷).

ملاصدراى شیرازی هم به ضرورت و اهمیت رئیس اول در جامعه معترف و بدان تصریح می‌کند که اجتماع را گریزی از وجود رئیس اول نیست (موسوی، <http://www.tebyan.net/124699>) و به همین تحلیل شخصیت نبی را به سبب دارا بودن صفات حمیده لازمه رئیس اول مدینه فاضله دانسته که سه وظیفه مهم دارد که عبارتند از: ۱- وضع قوانین برای همه امور فردی و اجتماعی، ۲- آموزگار قوانین و هادی مردم، ۳- مجری آنها و الزام کننده به آن (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۶۱)؛ همچنین وی بنده صالح خدا را که همان رسول است را صاحب شریعت و دین کامل و رئیس خلائق و عهده‌دار سرکوبی دشمنان خدا یعنی کافران و ظالمان می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۹۵).
صدرالمتألهین در اشراق دهم از مشهد پنجم، الشواهد الربوبیه را به بیان صفات رئیس اول اختصاص داده است این صفات دو دسته‌اند:

الف) کمالات و شرایط اولیه رئیس اول

۱. رئیس اول باید انسانی باشد دارای نفسی کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد.
 ۲. لازم است به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد.
 ۳. از نظر قوه حساسیه و محرکه نیز در غایت کمال باشد.
- صدرا چنین می‌نویسد: «[رئیس اول] به قوه حساسه و محرکه‌اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهیه را جاری گرداند، و با دشمنان خدا محاربه کند و دفع کند دشمن را از مدینه فاضله، و با مشرکین و فاسقین از اهل مدینه جاهله و ظالمه و فاسقه مقاتله کند تا برگردند به سوی امر خدا» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۶۳).

ب) کمالات و صفات ثانویه رئیس اول

صفات و کمالات ثانویه رئیس اول که فطری و ذاتی هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۴۸۸-۴۹۰). به اعتقاد صدر، رئیس اول، اوصاف دوازده گانه دارد که از لوازم شرایط سه گانه است. به نظر وی، اجتماع این خصایص در شخص واحد بسیار نادر است مگر یکی بعد از دیگری (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۹۰). هر دو بزرگوار صفاتی را برای رئیس اول بیان می کنند که تقریباً مثل هم است اگرچه در شمارش و ادبیات با هم تفاوت دارند.

۳-۵. ریاست سنت (ولایت فقیه)

نظام سیاسی مطلوب فارابی، در هنگامی است که رهبری جامعه در دست رئیس اول یا رئیس مماثل باشد و چون چنین انسان هایی به ندرت یافت می شوند و جامعه از وجود آنها محروم است، بنابراین ضرورت ادامه حیات اجتماعی و حفظ آیین و شریعت رئیس اول اقتضا می کند که نظام سیاسی بدون رهبری رها نشود و از طرفی هر کسی هم نمی تواند این مسئولیت را به عهده بگیرد بلکه شرایط لازم را باید دارا باشد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۲). براین اساس معلم ثانی با جامع نگری و واقع بینی بر مبنای تفکر شیعی خود، رئیس سنت را پیشنهاد می کند و با شرایط و ویژگی هایی که برای آن بیان می کند این نوع رهبری همانا ریاست و ولایت فقیه بعد از امامان شیعه علیهم السلام می باشد. پس به اختصار این نوع رهبری را چنین می توان تعریف و تقریر کرد: «نوعی از رهبری است که در زمان فقدان رئیس اول و رئیس مماثل با تدبیر، رهبری یکی از سه نظام سیاسی مدینه یا امت و یا معموره ارض را به عهده می گیرد و سیره و سنت و شریعت گذشته را تثبیت و تحکیم می نماید و براساس آن نیازهای زمان خویش را استنباط و جامعه را به سوی سعادت هدایت و ارشاد می کند (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۸۱).

معلم ثانی می فرماید: «چنانچه بعد از ائمه ابرار، یعنی کسانی که رهبران حقیقی هستند، جانشین مماثلی نباشد همه سنت های رئیس اول، بدون کم و کاست و تغییری حفظ می شود و در اختیار رهبری غیر مماثل گذاشته می شود تا به آنها عمل کند

و در اموری که تکلیف آن توسط رئیس اول مشخص نشده ولی به اصول مقدره رئیس اول مراجعه و از طریق آن احکام امور مستحدثه و غیر مصرحه را استنباط می‌کند. در این جاست که رئیس سنت، نیاز به صنعت فقه پیدا می‌کند و این صنعت است که انسان را قادر می‌سازد تا به وسیله آن به استخراج و استنباط همه امور و احکام وضع نشده توسط واضع شریعت پردازد و با توجه به اغراض او در میان امتی که شریعت برای آنها وضع شده است، همت گمارد و کسی که متولی این امر است فقیه می‌باشد (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۵۰).

از دید صدر دلیل اصلی بر زعامت سیاسی مجتهدان در عصر غیبت، داشتن تخصص و دانش است. وی در این خصوص چنین می‌نویسد: «آشکار است که سیاست‌مدار و پیشوا و امام، این مقام [ولایت سیاسی] را به خاطر تخصص و فنی که دارد، دارا است، خواه دیگران از او بپذیرند و سخن او را گوش فرا دهند و یا نپذیرند. و طبیب در اثر تخصص و دانش خود و توانایی که در معالجه بیماران دارد، طبیب است، حال بیماری باشد و یا نباشد و طبیب بودن او را نبودن بیمار از میان نبرد (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۷۳).

دلیل دیگر، قاعده لطف است، صدر المتألهین با تأکید بر زعامت مجتهدین در عصر غیبت چنین می‌گوید: «بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می‌گردد و از جهتی دیگر باقی است. [...] ولی خدای متعال - پس از قطع نبوت و رسالت - حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین علیهم‌السلام و همچنین حکم مجتهدین - و ارباب فتاوی را برای افتا و ارشاد عوام - باقی گذاشت، اما اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود، ولی حکم آنان را تأیید و تثبیت کرد و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور کرد که از اهل علم و اهل ذکر سؤال کنند. [...] بنابراین مجتهدین، پس از ائمه معصومین علیهم‌السلام - در مورد خصوص احکام دین - بدان گونه که از طریق اجتهاد دریافته‌اند، فتوا می‌دهند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۵۰۹ - ۵۱۰).

ممکن است گفته شود که در این نقل قول، بر بُعد ولایت سیاسی مجتهدین تأکید نشده است، بلکه قول صدر می‌تواند در بُعد ولایت افتاء ظهور داشته باشد. در پاسخ باید

گفت که اولاً، سیاق بحث ریاست بر امور دینی و دنیوی و تعیین مصلحت این دو است. ثانیاً، از آنجا که خلافت و حکومت برای پیامبر و امام بود، طبق قول فوق می‌توان آن را برای مجتهدین هم که جانشین پیامبر ﷺ و ائمه الهیه هستند، استظهار کرد. ثالثاً، در عبارت مذکور به ولایت قضایی هم تصریح نشده است، اما می‌دانیم که در داشتن ولایت قضایی برای مجتهدین اتفاق نظر وجود دارد. رابعاً، فقراتی داریم که در آنها بر زعامت و ولایت سیاسی دانایان در همه ادوار تأکید شده است. طبیعی است که این مستندات شامل مجتهدین هم می‌شود؛ به عبارت دیگر، تصریح صدر در باب زعامت مجتهدین در فقدان نبی و امام، مفسر مستنداتی است که در آنها از سروری حکما و دانایان سخن رفته است؛ به طور مثال صدر چنین می‌نویسد: «حکیم الهی و عارف ربانی سرور عالم است و به ذات کامل خود که منور به نور حق است و فروغ گیرنده از پرتوهای الهی است، سزاوار است تا نخستین مقصود خلقت باشد و فرمان‌روا بر همگی خلایق، و مخلوقات دیگر به طفیل وجود او موجود و فرمان بردار اوامر اویند» (ملاصدرا، ۱۳۷۱، صص ۶۱ - ۶۳).

تذکر این نکته ضروری است که مراد صدر المتألهین از «مجتهد»، کسی است که دارای معرفت کامل به اسلام در تمامی ابعاد آن است (لکنزایی ۱۳۸۱ ص ۱۴۰). با توجه به این شاخص‌ها، نظام سیاسی مبتنی بر حکمت سیاسی متعالیه تا زمانی که براساس قانون الهی عمل کند، از مشروعیت برخوردار است. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دائمی حکیم مجتهد است. سه سفر نخست از اسفار اربعه، مقدمات لازم برای رسیدن به مرحله رهبری‌اند. پس از طی موفقیت آمیز آن سه مرحله، نوبت به مرحله چهارم و هدایت و راهبری مردم می‌رسد. همان‌طور که ملاحظه نمودید، فارابی و ملاصدرا بعد از امام معصوم، حکومت را از آن مجتهد جامع الشرایط می‌دانند.

۳-۶. علم اخلاق و تدبیر فرد

فارابی در کتاب احصاء العلوم، علوم را به پنج دسته تقسیم می‌کند: ۱. علم لسان و

اجزای آن، ۲. علم منطق و اجزای آن، ۳. علوم تعالیم؛ یعنی علم عدد، هندسه، مناظره، نجوم تعلیمی، موسیقی و علم اثقال و حیل، ۴. علم طبیعی و اجزای آن و علم الهی و اجزای آن، ۵. علم مدنی، علم فقه و علم کلام (فارابی، ۱۴۶۴ق، ص ۶ به بعد).

پیش فرض ملاصدرا آن گونه که خود در مقدمه کتاب (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۴) تصریح کرده این است که غایت و هدف حکمت و قرآن کریم، آموختن راه سفر طبیعی و حرکت و سیر تکاملی به سوی آخرت و وصول به خداوند ذی الکمال، است. بر همین اساس، به نظر ملاصدرا، این سفر شش مرحله دارد که سه مرحله آن، مهمتر از سه مرحله دیگر است. سه مرحله مهم این سیر و سلوک عبارتند از: ۱- خداشناسی به منزله هدف شناسی، ۲- شناخت مراحل و منازل سفر به منزله راه شناسی، ۳- شناخت معاد به منزله شناخت مقصد.

مرحله سوم از سه مرحله بعدی، که در حوزه حکمت عملی قرار می گیرد مشتمل بر سه بخش است که عبارتند از: ۴- خودسازی و تربیت افراد، ۵- سازمان بخشی به خانواده، که هسته اصلی تشکیل دهنده جامعه است، ۶- اداره جامعه مدنی و سیاسی و نهادهای اجتماعی آن، که فقه و حقوق و قوانین و مقررات کوچک و بزرگ دینی یا غیر دینی در این بخش جامی گیرد و فلاسفه به آن، علم سیاست می گویند.

همان طور که مشاهده شد، فارابی و ملاصدرا علوم را طبقه بندی کرده اند اما در طبقه بندی اخیر که در کتاب مظاهر الهیه بیان شده، این فرق میان ملاصدرا و فارابی وجود دارد که علم اخلاق و تدبیر فرد در بیان ملاصدرا به صورت مستقل ذکر شده است، در حالی که فارابی علم اخلاق، علم کلام، فقه و علم سیاست را تماماً ذیل علم مدنی طبقه بندی کرده است.

۳-۷. تعریف سیاست

فارابی با توجه معانی مختلف سیاست، آورده است: «سیاست به طور مطلق جنس برای انواع سیاست ها نیست بلکه اسم مشترک است که برای انواع سیاست های متباین اطلاق می شود. این انواع متباین فقط در اسم متفق هستند اما در ذات و طبیعت هر نوع

آن با نوع دیگر متفاوت است» (فارابی، ۱۴۰۵م، ص ۹۲)؛ از این رو هر کدام را باید جداگانه تعریف کرد. از این جهت یک تعریف جامع و مانع از آن امکان ندارد. ایشان در تعریف شرح الاسمی از سیاست می‌گویند: «علم سیاست عبارت است از تأمل در اعمال و احوال ظاهر و باطن مردم و دقت کردن و تمیز دادن بین رفتار نیکو و ناپسند و تلاش کردن در جهت دست یافتن به اعمال نیکو و از منافع آن بهره گرفتن و در مقابل از افعال زشت اجتناب ورزیدن، تا از ضرر و تبعات سوء آن در امان بمانند». فارابی سیاست به معنای خاص را به تدبیر جامعه و محصول عمل سیاستمداران تعبیر نموده است در کتاب المله می‌گوید: «سیاست همان انجام خدمت و ایجاد فضائل در جامعه است».

اما ملاصدرا بحث را دقیق‌تر بیان کرده است. اگرچه ایشان هم در سه سطح خدا، انسان و طبیعت وارد بحث می‌شود ولی غایت محوری و خدا محوری، شاخصه اصلی ایشان است. صدرالمتألهین در چارچوب منظومه فکری خود بر این باور است که سیاست، تدبیر و تلاشی، انتخابی و عقلایی و مبتنی بر کشش‌های فطری و طبیعی انسان‌ها است که به جهت اصلاح حیات جمعی برای نیل به سعادت و غایات الهی در پیش گرفته می‌شود. او می‌گوید: «سیاست عبارت است از حرکت از نفس جزئی که براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است برای اینکه آنها را بر محور نظام‌مندی گردآورد و جماعتشان را اصلاح گرداند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۳). و کاملاً عیان است که تعریف شرح الاسمی ملاصدرا بسیار دقیق‌تر بیان شده است و همچنین ملاصدرا از ابتدا سیاست را به الهی و انسانی تقسیم کرده است و غایت‌نگری در بیان ایشان مشهودتر است.

او سیاست را به دو قسم سیاست انسانی و سیاست الهی تقسیم می‌کند و سیاست الهی را به مجموعه تدابیری که از طرف شارع مقدس برای اصلاح حیات اجتماعی انسان در نظر گرفته شده است، اطلاق می‌کند. همچنین ایشان در شرح اصول کافی، در ذیل فلسفه امامت می‌گوید: «انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود جز به معاملت و معامله را ناگزیر از سنت و قانون عدل است و سنت و عدل را

ناچار از سنت گذار و قانونگذار عادل است و جایز نیست که مردم را با آرا و هوس‌هایشان در آن حال رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هر که آنچه به نفعش است عدل و آنچه به ضررش است ظلم و جور پندارد».

بنابراین سیاست مطلوب در نظر ملاصدرا به معنای هدایت، تدبیر و اصلاح جامعه انسانی است تا در مسیر تکاملی خود دچار هرج و مرج نگردد.

۳-۸. انسان از حیث وجود

مهمترین مطلبی که باید به آن اشاره کرد این است که فارابی بحث نیاز انسان به اجتماع را فطری دانست و بحث راجع به حاکم و نیاز به حکومت را از مرحله‌ی نیاز انسان به اجتماع مطرح کرد، اما مرحوم ملاصدرا بسیار دقیق وارد این بحث شده است؛ یعنی مرحوم ملاصدرا هم قبول دارد که انسان موجودی است که فطرتاً به اجتماع نیاز دارد اما دو مرحله عقب‌تر آن را نیز می‌بینید که علت نیاز به اجتماع را وجود خود فرد می‌داند، ملاک اصلی نیاز به اجتماع را خود فرد می‌داند، حتی ایشان از مرحله خانواده هم شروع نمی‌کند بلکه مستقیماً مرحله اول را مورد بحث قرار می‌دهد و اینکه وجود انسان را مورد بحث قرار می‌دهد. توضیح مطلب را از زبان حضرت علامه جوادی آملی بیان می‌نمایم.

ایشان می‌فرماید: «همانطور که مستحضرید، از فارابی به بعد، سرفصل مسئله نبوت و تبلیغ سیاست‌های اسلامی عبارت است از این که انسان مدنی بالطبع می‌باشد. اگر یک مبرهن در گام اول بگویید که انسان مدنی بالطبع است او دو مقطع قبلی را با بلا تکلیفی پشت سر گذاشته و از مقطع سوم شروع کرده است. صدر المتألهین، نه تنها در مقطع سوم سخن نگفته، در مقطع دوم هم سخن نگفته است، ایشان مدنی بالطبع بودن انسان را به دلیل اجتماعی بودن او ندانست؛ یعنی از آغاز وارد عرصه جامعه و مجتمع نشد؛ زیرا قبل از مسئله جامعه، خانواده قرار دارد و قبل از خانواده، خود فرد مطرح می‌شود. ایشان با توجه به تقسیم تربیعی که حکمای مشاء و اشراق آن را پذیرفته‌اند و حکمت متعالیه آن را تبیین کرده است و براساس آن، الموجود اما ناقص، اما مکتم، اما تام و اما فوق

التمام، این طور می‌فرماید: انسان ناقص است؛ او (انسان) مکتفی، تام و فوق التمام نیست. در باب اخلاق اگر این انسان خود به تنهایی باشد، یا پیغمبر است و یا پیغمبر دارد؛ یا سیاست‌مدار است و یا سایس دارد؛ زیرا او ناقص است؛ ما نباید از آغاز قدم به مرحله سوم بگذاریم و بگوییم جامعه به پیغمبر نیاز دارد.

خلاصه آنکه، وجود انسان مقطع اول؛ وجود خانواده مقطع دوم؛ وجود جامعه مقطع سوم. آنچه نزد دیگران سرفصل اثبات نبوت، شریعت، سیاست و مانند آن است همانا مدنی بالطبع بودن انسان یعنی اجتماعی بودن آن است که این مطلب مقطع سوم حیات انسان است. حکمت متعالیه جریان نیاز بشر به امور یاد شده را از مقطع نخست آغاز می‌کند... بنابراین، نیاز بشر به وحی و نبوت و مسئله سیاست مربوط به خصوص جامعه نیست؛ همچنان که مربوط به خصوص خانواده و منزل هم نیست، بلکه این نیاز در قدم اول مطرح می‌شود. انسان - هر چند تنها باشد - یا پیغمبر است و یا برای او پیغمبری قرار داده شده است. این شاهکار حکمت متعالیه است که نقطه شروع را به خوبی شناخته است؛ یعنی سیاست وقتی متعالیه است که از منظر حکمت متعالیه تبیین گردد. هنگامی هم که سیاست از این منظر تبیین می‌شود، سرفصل آن، ناقص بودن بشر و نه مدنی بالطبع بودن اوست...» (جوادی آملی، ۱۳۷۸).

همانطور که ملاحظه نمودید مرحوم صدرا، نیاز به حاکم را از مرحله اول و وجود انسان مطرح کرده‌اند به خلاف فارابی که از مرحله سوم شروع نمودند.

۳-۹. شرایط و صفات رئیس اول

فارابی براساس تفکر اسلامی و شیعی خود به پنج نوع رهبری در پانزده شکل و ساختار حکومتی اعتقاد دارد که در طول هم قرار می‌گیرند. انواع رهبری از دیدگاه فارابی عبارتند از: «رهبری رئیس اول، رهبری ریاست تابعه مماثل، رهبری ریاست سنت، رهبری روسای سنت، رهبری روسای افاضل».

رئیس اول در دیدگاه فارابی، نهادی است که در رأس هرم قدرت قرار دارد و رهبری که در آن جایگاه قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۹۲ - ۹۳).

چنین رئیسی یک انسان استثنایی است که با عوالم بالا در ارتباط است و از دو امر فطری و طبعی و ملکات و هیئات ارادی بهره گرفته، مراحل کمال را پیموده، کامل شده است و به مرتبه عقل بالفعل و معقول بالفعل رسیده است. قوه متخیله‌اش بالطبع به نهایت کمال خود نائل آمده در همه حالات خویش، آمادگی دریافت فیوضات و حیانی را از طریق عقل فعال را دارد و مورد عنایت خداوند است. چنین انسانی از آن جهت که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن جهت که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افزوده می‌شود دارای مقام نبوت و انذار می‌باشد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۵). فارابی برای چنین انسانی خصال و شرایطی را قائل است.

اما بیان مرحوم ملاصدرا کمی تفاوت دارد ایشان در تبیین رئیس اول سه شرط ذکر کرده‌اند، سه شرطی که ایشان ذکر کرده‌اند بسیار دقیق است و عمیق‌تر از مسائلی است که مرحوم فارابی بیان داشته‌اند؛ چرا که سه قوه عقل، تخیل و حسیه در حاکم باید کامل‌ترین باشد و اجتماع این خصایص در هر زمان، فقط در یک نفر جمع می‌شود.

۱. از نظر قوه عاقله، رئیس اول باید انسانی باشد دارای نفسی کامل و در مرتبه عقل بالفعل.
۲. از نظر قوه متخیله، لازم است به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد.
۳. از نظر قوه حساسیه و محرّ که نیز در غایت کمال باشد.

۳-۱۰. حاکم در زمان غیبت

نظام سیاسی مطلوب فارابی، در هنگامی است که رهبری جامعه در دست رئیس اول یا رئیس مماثل باشد و چون چنین انسان‌هایی به ندرت یافت می‌شوند و جامعه از وجود آنها محروم است، بنابراین ضرورت ادامه حیات اجتماعی و حفظ آیین و شریعت رئیس اول اقتضا می‌کند که نظام سیاسی بدون رهبری رها نشود و از طرفی هر کسی هم نمی‌تواند این مسئولیت را به عهده بگیرد بلکه شرایط لازم را باید دارا باشد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۲). بر این اساس این نوع رهبری همانا ریاست و ولایت فقیه بعد از امامان شیعه علیهم‌السلام می‌باشد. پس به اختصار این نوع رهبری را چنین می‌توان تقریر کرد: «نوعی از رهبری

است که در زمان فقدان رئیس اول رئیس مماثل با تدبیر، رهبری یکی از سه نظام سیاسی مدینه یا امت و یا معموره ارض را به عهده می‌گیرد و سیره و سنت و شریعت گذشته را تثبیت و تحکیم می‌نماید و براساس آن نیازهای زمان خویش را استنباط و جامعه را به سوی سعادت هدایت و ارشاد می‌کند» (فارابی، ۱۹۹۳م، ص ۸۱).

معلم ثانی می‌فرماید: «چنان‌چه بعد از ائمه ابرار یعنی کسانی که رهبران حقیقی هستند جانشین مماثلی نباشد همه سنت‌های رئیس اول بدون کم و کاست و تغییری حفظ می‌شود و در اختیار رهبری غیر مماثل گذاشته می‌شود تا به آنها عمل کند و در اموری که تکلیف آن توسط رئیس اول مشخص نشده ولی به اصول مقدره رئیس اول مراجعه و از طریق آن احکام امور مستحدثه و غیر مصرحه را استنباط می‌کند در این جاست که رئیس سنت نیاز به صناعت فقه پیدا می‌کند... و شرایطی هم دارد» (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۵۰).

در دیدگاه ملاصدرا که به‌طور دقیق‌تری به مسئله پرداخته است و حاکم باید در همه علوم حکیم باشد و از جهات چهارگانه اسفار کامل باشد. ملاصدرا تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح، شرط ضروری می‌داند و معتقد است که رئیس اول مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. او چنین کسی است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده است. و به همین جهت شایستگی خلیفه الهی و مظهریت جامع اسماء الهی را دارد. ملاصدرا وجود چنین کسی را برای رهبری جامعه لازم می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمین‌گاه انواع مفسده‌ها است، انسان‌ها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد. در اینجا جاست که در نظر ملاصدرا حاکم، چهره یک قدیس و یک ولی الهی را پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو تعالیم دین در مرتبه نازل انبیا و اولیای بزرگ الهی بنشیند. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دائمی اوست که در اسفار اربعه جلوه‌گر می‌شود. از نظر ملاصدرا بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد. از دید صدرا دلیل اصلی بر زعامت

سیاسی مجتهدان در عصر غیبت، داشتن تخصص و قاعده لطف است که قبلاً بیان شد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در چارچوب نظام فلسفی خود بحث را از وجود انسان شروع کرده و مدنی بالطبع بودن انسان را از مرحله وجود انسان شروع کرده و همچنین برای حاکم در زمان غیبت شرایط کامل‌تری بیان کرده است. البته ملاصدرا در باب شرایط رئیس اول به آراء فارابی نظر خاص داشته و گاهی عین مطالب و عبارات فارابی را آورده است، اما این سخن بدین معنا نیست که آراء این دو فیلسوف یکی باشد. نظام سیاسی مطلوب فارابی، بر این مبناست که رهبری جامعه در دست رئیس اول یا رئیس مماثل باشد و اگر جامعه از وجود آنها محروم باشد، ضرورت ادامه حیات اجتماعی و حفظ آیین و شریعت رئیس اول اقتضا می‌کند که نظام سیاسی بدون رهبری رها نشود و از طرفی هر کسی هم نمی‌تواند این مسئولیت را به عهده بگیرد بلکه شرایط لازم را باید دارا باشد. بر این اساس معلم ثانی، رئیس سنت را پیشنهاد می‌کند که این نوع رهبری همانا ریاست و ولایت فقیه بعد از امامان شیعه علیهم‌السلام می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۸۱). و برای امور مستحدثه و غیر مصرحه، رئیس سنت نیاز به صناعت فقه پیدا می‌کند کسی که متولی این امر است «فقیه» می‌باشد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۰).

اما ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به رئیس اول مدینه می‌پردازد. آرمان فیلسوف - پادشاه یا در حقیقت، انسان کامل، از اندیشه ملاصدرا بدور نیست. بین سخن ملاصدرا و پیشینیان در این باب تفاوت است. هدف او این است که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیع‌تر علم نبوی قرار دهد. این هدف، فقط هنگامی به‌دست می‌آید که الگوی ارائه شده و همه آنچه این الگو نمایان می‌سازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیاء را در بر می‌گیرد، مبتنی شود. در این صورت علم به حقایق اشیاء، به‌مثابه فلسفه‌ای جامع، وجود انسان را دگرگون می‌کند و اخلاق و نظام جامعه و نجات و رستگاری او را در دنیا و آخرت بر مابعدالطبیعه وجود مبتنی می‌کند.

از این رو ملاصدرا تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و

تعالی روح، شرط ضروری می‌داند و معتقد است که رئیس اول مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. او براساس اصل تقدّم وجود بر ماهیّت و حرکت جوهری، رئیس اول مدینه را کسی می‌داند که با اراده و اختیار، ماهیّت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی که براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی خود گام بر می‌دارد. او راه دین و فلسفه و حکمت را از راه اداره زندگی فردی و اجتماعی جدا نمی‌کند و با تأکید بر اینکه نشئه دنیا محلّ اجرای همه شرایع الهی است از باب ضرورت عقلی، تدبیر، سیاست و اصلاح دنیا را ضروری می‌داند و در زمان فقدان رئیس اول از دید صدرای دلیل اصلی بر زعامت سیاسی مجتهدان در عصر غیبت، داشتن تخصص و دانش است. این مقاله در زمانی تدوین شده است که دنیای غرب وقتی می‌بیند منافع اقتصادی خود در خطر است تهاجم همه جانبه خود بر علیه نظام ولایت فقیه وارد کرده و بعضی از مغرضان و یا ناآگاهان هم به کمک دشمن رفته و ولایت فقیه را امری نوظهور دانسته و هم صدا با دشمن این حکم الهی را زیر سوال می‌برند، از این رو تلاش شد این حکم الهی از زبان دو فیلسوف الهی تبیین شود به امید روزی که پرچم ولایت به صاحب اصلی آن حضرت مهدی ارواحنا لثراب مقدمه الفداه، داده شود.

خلاصه دیدگاه‌های فارابی و ملاصدرا

ردیف	ویژگی	مرحوم فارابی	مرحوم ملاصدرا
۱	مبنا و نقطه شروع	رهبری جامعه در دست رئیس اول یا رئیس مماثل. در صورت نبود آنها، حفظ آئین و شریعت اقتضا می‌کند که نظام سیاسی بدون رهبری رها نشود.	بحث از وجود انسان شروع می‌شود و مدنی بالطبع بودن انسان از مرحله وجود او ناشی می‌شود. شرایط کامل تری برای حاکم در زمان غیبت بیان می‌کند.

ردیف	ویژگی	مرحوم فارابی	مرحوم ملاصدرا
۲	نوع رهبری در غیبت رئیس اول	رئیس سنت (ولایت فقیه پس از امامان) برای امور غیر مصرحه و مستحدثه، نیازمند صناعت فقه (فقیه) است.	دلیل اصلی زعامت سیاسی مجتهدان در عصر غیبت، داشتن تخصص و دانش است.
۳	ویژگی‌های حاکم	دارای فضایل اخلاقی، عدالت و درایت، نیازهای جامعه را در نظر می‌گیرد. میراث حکمت را بر دوش دارد و به تأمین رفاه و امنیت جامعه متعهد است.	رتبه خلافت الهی، مستحق ریاست بر خلق، صاحب رسالت خداوند، تفکر صحیح، علم نافع، اخلاق حسنه، تهذیب نفس، تعالی روح، با اراده و اختیار، ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد.
۴	رابطه دین و فلسفه	حاکم باید میراث حکمت را بر دوش داشته باشد.	راه دین و فلسفه و حکمت را از راه اداره زندگی فردی و اجتماعی جدا نمی‌کند. نشئه دنیا محل اجرای همه شرایع الهی است.
۵	نگرش کلی	نظام سیاسی مطلوب براساس رهبری رئیس اول یا رئیس مماثل استوار است.	نگاه جامع به رئیس اول مدینه دارد. آرمان فیلسوف-پادشاه (انسان کامل) را در نظر می‌گیرد. مابعدالطبیعه را در چارچوب علم نبوی قرار می‌دهد و بر وجود به‌عنوان حقیقتی انضمامی تأکید می‌کند.

فهرست منابع

- آرانی، مریم. (۱۳۸۵). مقاله امامت و ولایت از دیدگاه ملاصدرا، ماهنامه معرفت (ویژه نامه علوم سیاسی)، شماره ۱۰۵.
- اکبریان، رضا. (بی تا). مقاله مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره (رئیس اول مدینه). B2n.ir/gd1499
- اکبریان، رضا. (۱۳۷۹). فصلنامه علمی پژوهشی خردنامه ملاصدرا، شماره ۲۰.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۳ م). السیاسة (محقق: فوزی متری). بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۸۶ م). الملہ. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله (مترجم: سیدجعفر سجادی). تهران: انتشارات طهوری.
- فارابی، محمد بن محمد. (۲۰۰۲ م). آراء اهل المدینہ الفاضلہ. بیروت: طبعه ثامنہ.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۳ ق). تحصیل السعاده (محقق: جعفر آل یاسین). بیروت: دارالاندلس.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ ق). فصول المتزعه (محقق: فوزی متری). تهران: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۸۹). إحصاء العلوم (مترجم: حسین خدیو جم). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- لک زایی، نجف. (۱۳۸۱). اندیشه سیاسی صدر المتألهین. قم: بوستان کتاب.
- لک زائی، نجف. (۱۳۸۷). مقاله جایگاه دولت هادی در طبقه‌بندی نظام‌های سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۱ (۴۳)، صص ۵۳-۸۳.
- ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۳۹۴). اسرارالایات و انوارالبینات (مترجم: محمد خواجه). تهران: انتشارات مولی.

ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۳۷۱). کسر اصنام الجاهلیه (مترجم: محسن بیدارفر). قم: انتشارات الزهرا.

ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة (چاپ سوم). قم: دارلحیاء التراث العربی.

ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۳۶۲). المبدأ و المعاد (مترجم: احمد بن محمد حسینی اردکانی). تهران: انتشارات مجمع دانشگاهی ادبیات.

ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۳۷۸). المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة (تصحیح: سیدمحمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت صدرا.

ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۳۷۶). شرح اصول کافی (مترجم: محمد خواجه‌ای). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (تعلیق ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجه‌ای). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی. قم: بوستان کتاب.

موسوی، سیدمهدی، حکمت سیاسی ملاصدرا. برگرفته از سایت:

<http://www.tebyan.net/124699>.



Epistemological Harms in the Theoretical Development of Political Jurisprudence in the Era of the Islamic Revolution of Iran¹

Alireza Kabirian

Level Four Student of Qur'anic Interpretation and Sciences, Pure Imams Institute, Qom, Iran

Email: taghtahz@gmail.com



Abstract

As a branch of Islamic jurisprudence (Fiqh), political jurisprudence is responsible for explaining and regulating political relationships within the framework of Islamic teachings. With the occurrence of the Islamic Revolution in Iran and the establishment of the Islamic Republic, the need for the theoretical development of political jurisprudence became more apparent than ever. However, after more than four decades since the Revolution, the development of this field has faced various epistemological challenges that have hindered its efficiency and its ability to adequately respond to new governmental issues. This study, employing an analytical-descriptive approach, examines the epistemological harms impeding the development of political jurisprudence during the era of the Islamic Revolution and identifies the most significant obstacles. The findings indicate that the main challenges include methodological limitations in deriving political rulings, static interpretations of religious texts, lack of effective engagement with modern political and social sciences, and the absence of a comprehensive approach toward the

۱۰۱
فقه

آسیب شناسی معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی

1. Kabirian, A. (2022). *Epistemological harms in the theoretical development of political jurisprudence in the era of the Islamic Revolution*. *Jurisprudence and Politics*, 3(6), pp. 101-129. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71838.1073>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Research Article

☐ **Received:** 2025/05/09 • **Revised:** 2025/05/22 • **Accepted:** 2025/06/11 • **Published online:** 2025/06/22

objectives of Sharia. Other key barriers include the separation of religion from politics, lack of belief in the comprehensiveness and permanence of the Qur'an and Islam, and weakness in precisely defining the domain of political jurisprudence. To overcome these harms, it is essential to redefine ijthad methodologies, enhance interdisciplinary interactions, and adopt a comprehensive and dynamic approach. The research emphasizes that unless epistemological barriers are removed, political jurisprudence will not be capable of addressing the emerging needs of the Islamic government. In conclusion, achieving an efficient political jurisprudence requires a transformation in theoretical foundations and ijthad methodologies, along with a revision of traditional approaches.

Keywords

Political jurisprudence, theoretical development of jurisprudence, era of the revolution, secularism, Islamic government, epistemological challenges.



الباثولوجيا المعرفية في التطور النظري للفقهاء السياسي في عصر الثورة الإسلامية^١

علي رضا كبيريان

طالب المستوى الرابع، قسم تفسير وعلوم القرآن الكريم، معهد الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، إيران.
taghtahz@gmail.com



الملخص

الفقه السياسي، كفرع من فروع الفقه، مسؤول عن تفسير وتنظيم العلاقات السياسية في إطار التعاليم الإسلامية. ومع قيام الثورة الإسلامية في إيران وتأسيس الجمهورية الإسلامية، أصبحت الحاجة إلى مزيد من التطوير النظري للفقه السياسي أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى. ومع ذلك، وبعد مرور أكثر من أربعة عقود على الثورة الإسلامية، واجه تطور هذا المجال العديد من الخلل والأمراض المعرفية التي حالت دون كفاءته واستجابته المناسبة للقضايا الحكومية الجديدة. يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي لدراسة الأضرار المعرفية لتطور الفقه السياسي في عصر الثورة الإسلامية، وتحديد أهم المعوقات وتحليلها. وتُظهر نتائج البحث أن التحديات الأساسية تشمل القيود المنهجية في استنباط الأحكام السياسية، والتفسيرات الجامدة للنصوص الدينية، وضعف التفاعل الفعال مع العلوم السياسية والاجتماعية الحديثة، وغياب نهج شامل لمقاصد الشريعة. وفصل الدين عن السياسة، وعدم الإيمان بشمولية القرآن والإسلام وخلودهما، وضعف التحديد

١. الاستشهاد بهذه المقالة: كبيريان، علي رضا. (٢٠٢٢). الباثولوجيا المعرفية في التطور النظري للفقهاء السياسي في عصر الثورة الإسلامية. الفقه والسياسة، ٣(٦)، ص. ١٠١-١٢٩.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71838.1073>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلام في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٥/٠٩ تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٥/٢٢ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١١ تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢

الدقيق لمجال الفقه السياسي، من أهم العوائق في هذا المجال. لمعالجة هذه النقائص، لا بدّ من إعادة تعريف مناهج الاجتهاد، وتطوير تفاعلات بين التخصصات، واتباع نهج شامل وديناميكي. وقد تم التأكيد في هذه المقالة على أنه دون إزالة الخلل المعرفية، لن يتمكن الفقه السياسي من تلبية الاحتياجات الجديدة للدولة الإسلامية. وباختصار، يتطلب تحقيق فقه سياسي فعال تغييراً في الأسس النظرية ومنهجية الاجتهاد، بالإضافة إلى مراجعة المناهج التقليدية.

الكلمات الرئيسية

الفقه السياسي، التطور النظري للفقه، عصر الثورة، العلمانية، الدولة الإسلامية، الباثولوجيا المعرفية.



آسیب‌شناسی معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی^۱

علی‌رضا کبیریان

دانشجوی سطح ۴ تفسیر و علوم قرآن، موسسه ائمه اطهار، قم، ایران.
taghtahz@gmail.com



چکیده

فقه سیاسی به‌عنوان شاخه‌ای از دانش فقه، مسئولیت تبیین و تنظیم مناسبات سیاسی در چارچوب تعالیم اسلامی را بر عهده دارد. با وقوع انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی، ضرورت توسعه نظری فقه سیاسی بیش‌ازپیش آشکار شد. با این حال، پس از گذشت بیش از چهار دهه از انقلاب اسلامی، توسعه این حوزه با آسیب‌های معرفتی متعددی مواجه بوده که مانع از کارآمدی و پاسخ‌گویی مناسب به مسائل جدید حکومتی شده است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-توصیفی به بررسی آسیب‌های معرفتی توسعه فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی می‌پردازد و مهمترین موانع را شناسایی و تحلیل می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که چالش‌های اساسی شامل محدودیت‌های روش‌شناختی در استنباط احکام سیاسی، برداشت‌های ایستا از متون دینی، عدم تعامل مؤثر با علوم سیاسی و اجتماعی مدرن، و فقدان رویکرد جامع‌نگر نسبت به مقاصد شریعت است. جدایی‌انگاری دین از سیاست، عدم اعتقاد به جامعیت و جاودانگی قرآن و اسلام، و ضعف در مرزبندی دقیق قلمرو فقه سیاسی، ازجمله موانع کلیدی این حوزه هستند. برای رفع این آسیب‌ها، بازتعریف روش‌های اجتهادی، توسعه تعاملات بین‌رشته‌ای، و بهره‌گیری از رویکردی جامع و پویا ضروری است. این پژوهش تأکید دارد که بدون رفع موانع معرفتی، فقه

۱. **استناد به این مقاله:** کبیریان، علیرضا. (۱۴۰۱). آسیب‌شناسی معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی. فقه و سیاست، ۳(۶)، صص ۱۰۱-۱۲۹.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71838.1073>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

۱۰۵
فقه سنی

آسیب‌شناسی معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی

سیاسی توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای نوظهور حکومت اسلامی را نخواهد داشت. در مجموع، تحقق فقه سیاسی کارآمد، مستلزم تحول در مبانی نظری و روش‌شناسی اجتهادی همراه با بازنگری در رویکردهای سنتی است.

کلیدواژه‌ها

فقه سیاسی، توسعه نظری فقه، عصر انقلاب، سکولار، حکومت اسلامی، آسیب‌های معرفتی.

مقدمه

فقه سیاسی، به عنوان شاخه‌ای از دانش فقه، مسئول تبیین و تنظیم مناسبات سیاسی در چارچوب تعالیم اسلامی است. با وقوع انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی، ضرورت توسعه نظری این حوزه بیش از پیش احساس شده است. توسعه نظری فقه سیاسی نیازمند تحول در مبانی، اصول و روش‌های اجتهادی است تا بتواند مسائل جدید در حوزه حکمرانی، مشروعیت سیاسی و سیاست‌گذاری را پاسخ دهد.

با این حال، فرآیند توسعه نظری فقه سیاسی با چالش‌های متعددی روبه‌رو بوده است که یکی از مهمترین آنها آسیب‌های معرفتی است. آسیب‌های معرفتی در توسعه فقه سیاسی شامل محدودیت‌های روش‌شناختی در استنباط احکام سیاسی، برداشت‌های سنتی و ایستا از متون دینی، عدم تعامل کافی با علوم سیاسی مدرن و فقدان رویکردی جامع‌نگر به مقاصد شریعت است. این چالش‌ها باعث شده تا فقه سیاسی در برخی حوزه‌ها نتواند پاسخ‌گوی نیازهای حکومت اسلامی باشد. بررسی این آسیب‌ها، بویژه در بستر انقلاب اسلامی، برای ارتقای کارآمدی و پویایی فقه سیاسی ضروری است.

نظام جمهوری اسلامی ایران، به عنوان یک الگوی حکومتی مبتنی بر فقه شیعه، نیازمند نظریه‌پردازی مستمر در حوزه فقه سیاسی است. عدم پرداختن به آسیب‌های معرفتی در این حوزه می‌تواند منجر به رکود در اجتهاد سیاسی، برداشت‌های غیرکارآمد از متون دینی و ناتوانی در پاسخ‌گویی به تحولات سیاسی و اجتماعی شود.

با توجه به این چالش‌ها، آسیب‌شناسی معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی نه تنها از نظر تئوریک، بلکه از لحاظ عملی نیز اهمیت دارد. بدون رفع این موانع، فرآیند نظام‌سازی اسلامی و کارآمدی حکومت دچار اختلال خواهد شد؛ بنابراین، این پژوهش تلاشی برای شناسایی آسیب‌های معرفتی و ارائه راهکارهایی برای برطرف کردن آنها است.

این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که مهمترین آسیب‌های معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی چیست و چه راهکارهایی برای برطرف کردن آنها وجود دارد؟

۱. پیشینه

بررسی پیشینه پژوهش در حوزه «آسیب‌شناسی معرفتی توسعه نظری فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی» نشان می‌دهد که این موضوع از زوایای مختلفی مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران قرار گرفته است. در این بخش، به برخی از مهمترین مطالعات انجام‌شده در این زمینه پرداخته می‌شود.

۱. مقاله «جایگاه فقه سیاسی در نظام اسلامی» نوشته جعفر عبدالرزاق به همراه ترجمه سیدمجتبی سعادت‌الحسینی، در سال ۱۳۸۷ منتشر شده، به بررسی نقش فقه سیاسی در نظام‌سازی اسلامی پرداخته است. وی معتقد است که فقه سیاسی همواره تحت تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی دچار تحول شده و برای بقا و پویایی خود نیازمند توسعه نظری است. به همین جهت، این مقاله به چالش‌های کلی توسعه فقه سیاسی پرداخته، اما آسیب‌های معرفتی آن را به‌طور خاص مورد بررسی قرار نداده است.

۲. مقاله «درآمدی بر فقه سیاسی و چالش‌های نظری آن» نوشته داود فیرحی که بهار ۱۳۸۹ منتشر شده، به تحلیل تاریخی و معرفتی فقه سیاسی پرداخته است. وی با بررسی تطورات این حوزه، بر اهمیت تحول در روش‌شناسی اجتهاد و تأثیر آن بر توسعه فقه سیاسی تأکید کرده است. این مقاله نقش مبانی کلامی، اصولی و اجتهادی را در توسعه فقه سیاسی مورد بررسی قرار داده، اما به‌طور خاص به آسیب‌های معرفتی این حوزه در دوران انقلاب اسلامی نپرداخته است.

۳. مقاله «آسیب‌شناسی عرصه‌های تزاخم در مسائل فقه سیاسی نوشته بشری عبدخدایی»، محمدتقی فخلعی و محمدتقی قبولی به بررسی چالش‌های ناشی از تزاخم احکام فقهی در سیاست‌گذاری پرداخته‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که یکی از موانع توسعه نظری فقه سیاسی، تعارض‌های موجود در برداشت‌های فقهی از مسائل حکومتی است. بااین‌حال، این مطالعه بیشتر به مشکلات عملی پرداخته و آسیب‌های معرفتی این حوزه را به‌طور خاص تحلیل نکرده است.

۴. مقاله «عوامل توسعه فقه حکومتی در عصر انقلاب اسلامی» نوشته شمس‌الله مریجی و علیرضا استادیان خانی منتشر شده در سال ۱۴۰۰، به بررسی عواملی پرداخته

که باعث رشد و گسترش فقه حکومتی در ایران پس از انقلاب اسلامی شده است. این مقاله ضمن تأکید بر نقش ولایت فقیه، اجتهاد پویا و تحولات سیاسی، چالش‌های نظری توسعه فقه سیاسی را نیز مورد اشاره قرار داده است. اما در این پژوهش، بیشتر بر عوامل تقویت‌کننده توسعه فقه حکومتی تأکید شده و بررسی جامعی از موانع معرفتی این توسعه ارائه نشده است.

۵. مقاله «درآمدی بر آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی» نوشته محمدرحیم عیوضی که در سال ۱۳۸۴ منتشر شده، به بررسی آسیب‌های کلی انقلاب اسلامی پرداخته است. این پژوهش به برخی موانع درونی و بیرونی که بر نظام‌سازی اسلامی تأثیر گذاشته‌اند، اشاره دارد. هرچند این مقاله به‌طور مستقیم به فقه سیاسی نمی‌پردازد، اما برخی چالش‌های کلی که مانع توسعه این حوزه شده‌اند، در آن مورد بحث قرار گرفته است.

بررسی منابع بالا، نشان می‌دهد که مطالعات گذشته عمدتاً به کلیات فقه سیاسی، ضرورت توسعه آن و برخی چالش‌های کلی پرداخته‌اند، اما تحلیل دقیق و جامع آسیب‌های معرفتی توسعه فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی، به‌طور مستقل مورد پژوهش قرار نگرفته است. پژوهش حاضر در تلاش است تا این خلأ علمی را پر کند و به بررسی چالش‌های معرفتی، از جمله محدودیت‌های روش‌شناختی، ضعف در تعامل با علوم جدید، و برداشت‌های ایستا از متون دینی در حوزه فقه سیاسی بپردازد (ن.ک: عبد الرزاق، ۱۳۸۷).

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. آسیب‌شناسی

این واژه از سه جهت به ترتیب مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۱. بررسی مفهوم واژه آسیب، ۲. بررسی مفهوم واژه آسیب‌شناسی، ۳. بررسی مفهوم آسیب‌شناسی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی.

الف) آسیب: آسیب از جمله مفاهیمی است که از علم پزشکی به حوزه جامعه‌شناسی وارد شده و از همین رو در آغاز معنایی مشابه معنای آسیب در علم پزشکی

از آن برداشت می‌گردید؛ یعنی جامعه و اجزای آن را موجودی زنده می‌پنداشتند و آسیب اجتماعی را نقصان یا عارضه پدیدآمده در کل پیکر جامعه تلقی می‌کردند. طبق این نگرش، جامعه نیز همچون یک سیستم ارگانیك زنده تلقی می‌شد که هر عضو آن در راستای حفظ بقا وظایفی بر عهده دارد اما این ارگانسیم به خاطر بروز آسیب و خلل در برخی اعضا، در هر حال نمی‌تواند وظیفه یا وظایف خود را به نحو مطلوب به انجام رساند (عیوضی، ۱۳۸۴) آسیب به معنای زخم، عیب و نقص، آفت و صدمه (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۴؛ معین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۸؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۸).

آسیب‌ها الزاما جنبه عینی ندارند بلکه می‌توانند به صورت ذهنی نیز وجود داشته باشند. مانند احساس وجود یا عدم وجود عدالت اجتماعی، امنیت اجتماعی، قدرت ملی، پرستیژ بین‌المللی و... درواقع نوع نظام ادراکی موجود در اذهان است که معین می‌کند یک واقعه چگونه فهمیده شود و متناسب با آن کنش‌های اجتماعی صورت گیرد؛ به عبارت دیگر چستی وقایع پس از گذر از یک ظرف ادراکی و تحلیلی در پرده اذهان آدمیان (شهروندان) تصویر می‌شود و طبعاً تفاوت در ادراک‌ها، تفاوت در تصاویر ذهنی را به همراه خواهد داشت؛ بنابراین کاملاً محتمل است آنچه برای فرد، گروه یا ملتی مثبت و در راستای برآوردن نیازها و دسترسی به اهداف تلقی می‌شود، برای دیگران معنای متفاوتی داشته باشد. از این منظر می‌توان آسیب را شکل‌گیری ادراک‌های غلط و انحرافی در جامعه دانست؛ یعنی همان‌طور که ذائقه‌های زیستی قابل تغییرند، نگرش‌ها و امیال انسانی نیز تغییرپذیرند.

ب) آسیب‌شناسی: آسیب‌شناسی، در فرایند نیل به اهداف، خود به پدیده‌ای غامض تبدیل می‌شود که گاه آسیب‌شناسی آسیب‌شناسی را ضروری می‌سازد. مقاله حاضر این آسیب‌شناسی را موضوع بحث خود قرار داده است و سعی دارد راهکارها و نیز ضعف‌های آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی ایران و نظام برآمده از آن را تبیین و بررسی کند (عیوضی، ۱۳۸۴). آسیب‌شناسی در اصل واژه‌ای مربوط به حوزه علوم پزشکی که به منشأ، ماهیت، علت و سیر بیماری‌ها می‌پردازد و به معنای مرض‌شناسی و علم امراض نیز به کار می‌رود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹؛ حییم، ۱۳۸۵، ص ۷۲۶).

ج) آسیب‌شناسی در اصطلاح و حوزه علوم انسانی و اجتماعی: تنوع درک

آسیب‌ها و تفسیر علل و گستردگی‌شان، چه به صورت تخصصی و چه به صورت عمومی و غیرتخصصی، ایجاب می‌کند که معیار و ملاک آسیب‌شناسی، ضمن بهره‌مندی از یک چارچوب مشخص، قابلیت انعطاف و همگامی با تحولات نظام اجتماعی را دارا باشد تا بتوانیم با در نظر داشتن یک چارچوب کلی، در هر زمانی، شاخصه‌هایی متناسب با همان دوره را استخراج کرده و آسیب‌شناسی را با استناد به آنها انجام دهیم. آنچه برای هر نظامی می‌تواند یک چارچوب کلی تلقی شود، «مطلوبیت» است.

وقتی هر کدام از ضرورت‌های فوق در جامعه‌ای نمود یابند، آسیب‌شناسی در سطح جامعه (آسیب‌شناسی اجتماعی) موضوعیت خواهد یافت. در این راستا شناخت خصایص و ویژگی‌های جامعه مورد نظر در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد؛ زیرا ماهیت زندگی جمعی در سطوح مختلف خرد و کلان هرگز تماما خالص، پاک، ناب و ثابت (ساکن) نیست بلکه همواره حالتی مختلط و سیال دارد؛ بنابراین شناخت بسترها و زمینه‌هایی که موجب رشد عوامل ضدبقا و یا باعث انحراف در عملکرد واحدهای مورد مطالعه می‌شوند، در محور مطالعات آسیب‌شناسی قرار خواهد گرفت (عیوضی، ۱۳۸۴). و آسیب‌شناسی بعد از علم پزشکی، به سایر حوزه‌های علوم نیز راه یافته است؛ مانند آسیب‌شناسی فرهنگی و آسیب‌شناسی اجتماعی. جامعه‌شناسان اصطلاح آسیب‌شناسی اجتماعی را شاخه‌ای از دانش دانسته‌اند که هدف از آن شناخت بیماری‌های روانی - تنی و اجتماعی و نحوه تکوین، رشد و دگرگونی آنها می‌باشد (ساروخانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷۱). به همین جهت، آسیب‌شناسی را می‌توان عملیاتی جهت شناخت و جلوگیری از بروز یا درمان آسیب‌های به وجود آمده همراه یک پدیده دانست. البته می‌توان گفت هدف آسیب‌شناسی تنها درمان یک آسیب نیست، بلکه ممکن است آسیب‌شناس با تشخیص موقعیت بروز یک آسیب و نوعی پیشگیری اجتماعی، هم‌زمان با جلوگیری از بروز، آن را تبدیل به یک فرصت جهت رشد و پیشرفت یک پدیده نماید.

به طور خلاصه، آسیب در علوم اسلامی و اجتماعی به معنای نقصان، عارضه، یا ادراک غلط و انحرافی در جامعه است که می‌تواند جنبه عینی یا ذهنی داشته باشد.

آسیب‌شناسی به معنای شناخت، تبیین، و بررسی این آسیب‌ها با در نظر گرفتن چارچوب‌های نظری و واقعیت‌های اجتماعی است. در حوزه علوم اسلامی و اجتماعی، آسیب‌شناسی به‌طور خاص به شناخت و تحلیل ضعف‌ها و مشکلات موجود در عرصه‌های مختلف مانند توسعه علمی و نظری فقه سیاسی، انقلاب اسلامی، و نظام برآمده از آن می‌پردازد و نیازمند شناخت دقیق بسترها، علل، و پیامدهای این آسیب‌ها با رویکردهای نظری مناسب است.

۲-۲. فقه سیاسی

فقه سیاسی مانند برخی دیگر از فقه‌های مضافی که در حال حاضر مطرح هستند، از حیطه فقه مصطلح، خارج نیست. از فقه سیاسی این است که آیا ادله‌ای که در شرع مقدس برای وظایفمان داریم، به مباحث عمومی جامعه که جامعه اسلامی به آن نیاز دارد و مبتلاست ناظر هستند یا خیر؟ اجمالاً به ادله شرعی از این دیدگاه نگاه می‌شود و این دیدگاه می‌تواند بر فقه‌های مضاف دیگری که مطرح می‌شود، مانند فقه طهارت و فقه صلاه و... حاکم شود (تحریری، ۱۴۰۱).

فقه سیاسی در اینجا، یعنی یک حوزه‌ی تخصصی از فقه که وظایف مشخصی هم دارد. این نگاه دوم به فقه، نگاه دانشی است. یعنی منظور ما از فقه سیاسی فقهی است که موضوعش مباحث مربوط به سامان دهی قدرت از منظر شرعی است (لک‌زایی، ۱۳۹۶). فقه سیاسی، به‌عنوان علمی که پویندگی و تنظیم درست مسائل سیاسی، مطابق شرایط زمان و مکان را تابع بالندگی و وضعیت خود می‌داند. فقه و فقیه سیاسی وظیفه مهم هماهنگ کردن نصوص ثابت و واقعیت‌های متغیر زندگی را بر عهده دارند (لک‌زایی، ۱۳۸۳).

فقه حکومتی (که مرتبط با فقه سیاسی است)، رویکردی فقهی در استنباط احکام، به جهت اداره مطلوب حکومت معنا شده و نسبت به واژگانی چون «فقه سیاسی» به‌عنوان رشته‌ای تخصصی در فقه مرتبط با موضوعات و مسائل سیاسی و «فقه حکومت» به مثابه بخشی خاص از فقه سیاسی که به موضوعات مرتبط با نهاد حکومت می‌پردازد، متمایز است. فقه حکومتی در راستای مسئله حکمرانی، چگونگی اداره مطلوب به‌واسطه

آموزه‌های فقهی را مدّ نظر خویش قرار داده و فقیه، به جهت به سامانی اداره مطلوب و کارآمد جامعه، به استنباط احکام فقهی می‌پردازد. فقه حکومتی، تنها مباحثی از فقه که به حکومت و مسائل آن می‌پردازد، نیست. بلکه نگرشی است که فقیه براساس آن، حاکمیت سیاسی را در نظر گرفته و در استنباط خود به رفع نیازهای حکومت و عموم شهروندان عنایت دارد. فقه حکومتی نه به‌عنوان بخشی از فقه بلکه به معنای نگرش و بینش حاکم بر کل فقه بوده و براساس آن، استنباط‌های فقهی باید براساس فقه اداره نظام سیاسی بوده و تمامی ابواب فقه ناظر به فقه حکومتی باشد. فقه حکومتی، ارائه احکام الهی در همه شئون یک حکومت و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی و ملاحظه تأثیر هر حکمی از احکام در کیفیت مطلوب اداره نظام سیاسی و جامعه خواهد بود (گروه فقه حکومتی موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، بی‌تا).

فقه سیاسی تابعی از کارکرد عمومی دستگاه فقه است که کار ویژه اصلی آن برقراری نوعی نسبت بین نص (قرآن و سنت) و تاریخ (زمان و مکان) به منظور تولید احکام الزام‌آور برای تنظیم قواعد مشروع زندگانی در زمان است (فیرحی، ۱۳۸۹). به‌طور خلاصه، با توجه به منابع، فقه سیاسی را می‌توان به‌عنوان حوزه‌ای تخصصی از فقه تعریف کرد که به ساماندهی نظم عمومی، اداره مطلوب حکومت، هماهنگی بین متون دینی و واقعیت‌های متغیر جامعه، و تبیین حدود الهی در مسائل سیاسی و اجتماعی با نگرشی مبتنی بر شریعت می‌پردازد.

۳. آسیب‌های نظری توسعه فقه سیاسی

بخش عمده و مهم مانع‌ها یا پیش‌مانع‌های توسعه فقه سیاسی، مشکلات و نواقص موجود در مبانی کلان و اصلی و یا دیدگاه، واکنش و جریان‌های علمی است که ناشی از اندیشمندان و علمایی است که عهده دار این مسائل می‌باشند. این مسائل و مانع‌ها اگرچه در برخی موارد قابل انطباق و تداخل بر همدیگر می‌شوند، ولی دقت و تمرکز بر جنبه‌های مختلف آن، علت تقسیم و بیان محورهای زیر را بیش از پیش، روشن می‌سازد.

۱-۳. جدایی دین از سیاست و حکومت و سکولار

اگرچه وقوع انقلاب اسلامی ایران به رهبری روحانیت شیعه و براساس نظریه ولایت فقیه، خود نفی عملی جدایی دین از سیاست و حکومت بود و اصلاً هدف انقلاب، برپایی حکومت اسلامی و پیاده کردن مسائل اسلامی در ایران همانند صدر اسلام و ایجاد جامعه‌ای به دور از ظلم و رذائل اخلاقی و انانیت است لکن تأثیرات معرفتی و سیاسی جهان غرب و مکاتب لیبرالیسم و مارکسیسم و رواج اندیشه جدایی دین از سیاست از دیگر موانع بسط فقه سیاسی در سده‌های اخیر بوده است. این تفکر باعث موضع‌گیری‌های سلبی در مقابل هر اقدام فکری و عملی در جهت شکوفایی آموزه‌های اجتماعی اسلام شده است. با این حال، سوءاستفاده از دین نمی‌تواند دلیلی بر نفی آن از صحنه اجتماعی باشد و باید سازوکارهایی برای جلوگیری از آن فراهم شود. حضرت امام خمینی علیه السلام تلاش‌های بسیاری در مبارزه با این موانع انجام دادند و بر جدایی‌ناپذیری دین و سیاست در اسلام تأکید کردند (بهروزی لک، ۱۳۸۹).

۱-۱-۳. دیدگاه امام خمینی علیه السلام درباره جدایی دین از سیاست

یکی از مهمترین و بارزترین شخصیت‌های علمی و دینی حوزه علمیه، امام خمینی علیه السلام است که این اندیشه را تا مرحله عملی و تحقق آن، ادامه داد. ایشان همان‌طور که در نامه معروف به گورباچوف، رئیس جمهور وقت شوروی، نسبت به حکمرانی و سیاستمداری بدون دین و رعایت بُعد الهی، هشدار داده بودند، در موارد متعددی، به صراحت به این مسئله پرداخته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای بشر تنها در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است. و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان‌هاست و بنا بر این بنا، انسان باید علیه این بندها و زنجیرهای اسارت و در برابر دیگران که به اسارت دعوت می‌کنند قیام کند و خود و

جامعه خود را آزاد سازد تا همگی تسلیم و بنده خدا باشند. و از این جهت است که مبارزات اجتماعی ما علیه قدرت‌های استبدادی و استعماری آغاز می‌شود و نیز از همین اصل اعتقادی توحید، ما الهام می‌گیریم که همه انسان‌ها در پیشگاه خداوند یکسانند. او خالق همه است و همه مخلوق و بنده او هستند. اصل برابری انسان‌ها و اینکه تنها امتیاز فردی نسبت به فرد دیگر بر معیار و قاعده تقوا و پاکی از انحراف و خطاست؛ بنابراین با هر چیزی که برابری را در جامعه بر هم می‌زند و امتیازات پوچ و بی‌محتوا را در جامعه حاکم می‌سازد باید مبارزه کرد. البته این آغاز مسئله است و بیان یک ناحیه محدود از این اصل و اصول اعتقادی ما؛ که برای توضیح و اثبات هر یک از بحث‌های اسلامی، دانشمندان در طول تاریخ اسلام کتاب‌ها و رساله‌های مفصلی نوشته‌اند. این بیان نشان از این دیدگاه می‌دهد که امام خمینی علیه السلام نه تنها جدایی دین از سیاست را مطلوب نمی‌دانستند، بلکه آن را یکی از ابزارهای سلطه و استبداد تلقی می‌کردند (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۸۸). امام خمینی علیه السلام در جایی دیگر می‌فرماید: «آنچه که در این نهضت مطرح است این است که ما وضعیت نهضت را بفهمیم، و مقصود را، مقصد از جمهوری اسلامی را آگاهانه تعقیب کنیم. تا کنون رژیم طاغوت، تمام احکام اسلام را، در همه کشور و در کادرهای آموزشی و غیر آموزشی، در وزارتخانه‌ها و ادارات، در ارتش و در سایر جاها، بر خلاف اسلام سیر داده بود. دستور اصلاً این بود که نگذارند اسلام در ایران به معنایی که دارد تحقق پیدا بکند؛ برای اینکه خارجی‌هایی که می‌خواستند از ما استفاده ببرند، و بی‌زحمت هم استفاده ببرند، اینها تبلیغاتشان و طرحشان این بود که اسلام را نگذارند ظهور پیدا بکند. آن مقداری که کاری به استفاده‌های آنها ندارد آن مقدار را مضایقه نداشتند، لکن آن بعدهای دیگری که با استفاده آنها مخالف بود آنها را می‌خواستند اصلاً نگذارند تحقق پیدا بکند. اینها کوشش داشتند به اینکه این معنا را به باور همه بیاورند که دین از سیاست جداست. دیانت یک احکامی است که بروند نمازی بخوانند، و چند تا هم از این مسائلی که هیچ ربطی به آن چیزهایی که آنها می‌خواهند نداشته باشد بگویند، و برگردند مشغول کارشان بشوند» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۴).

۳-۱-۲. ارتباط با اهداف استعمارگرا

طبق اندیشه امام خمینی علیه السلام که بیان می‌کند استعمارگران برای رسیدن به اهداف خود تبلیغ می‌کردند که «اسلام دین جامعی نیست، دین زندگی نیست، برای جامعه نظامات و قوانین ندارد، طرز حکومت و قوانین حکومتی نیآورده است...». این تبلیغات در راستای القای جدایی دین از امور حکومتی و اجتماعی صورت می‌گرفت تا زمینه برای سلطه منافع مادی و سیاسی آنان فراهم شود. امام خمینی علیه السلام این دیدگاه را باطل دانسته و معتقد بودند که اسلام دارای نظام جامع برای اداره جامعه است (بهروزی لک، ۱۳۸۹).

همچنین ضعف مطالعات بومی در زمینه‌های مختلف اجتماعی که سبب بیگانگی علوم انسانی از وقایع اجتماعی کشور شده و مانع از شکل‌گیری جامعه‌شناسی ایرانی می‌شود، می‌تواند به نوعی ناشی از یا مرتبط با دیدگاه جدایی دین از سیاست تلقی شود، چراکه در این صورت، مبانی دینی و فقهی در تحلیل و حل مسائل اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار نمی‌گیرند (عبوسی، ۱۳۸۴).

«جدایی دین از سیاست که توطئه‌ی دیرین دشمنان برای منزوی کردن اسلام و قرآن است، باید با شدت محکوم شود و به میدان آمدن دین در همه‌ی کشورهای اسلامی در مقابله با سیاست‌های استعماری و استکباری، باید درس عمومی ملت‌های مسلمان شمرده شود» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹).

«فکر وحدت دین و سیاست را، هم در تفقه و هم در عمل دنبال نکنید. آقایان بدانند که فکر جدایی دین و سیاست، به‌عنوان یک آفت، بکلی ریشه‌کن نشده است. متأسفانه هنوز در حوزه‌ها کسانی هستند که خیال می‌کنند حوزه باید به کار خودش مشغول بشود، اهل سیاست و اهل اداره‌ی کشور هم مشغول کار خودشان باشند؛ حداکثر اینکه با هم مخالفتی نداشته باشند! اما اینکه دین در خدمت اداره‌ی زندگی مردم باشد و سیاست از دین تغذیه بکند، هنوز در بعضی از اذهان درست جا نیفتاده است. ما بایستی این فکر را در حوزه ریشه‌دار کنیم؛ به این شکل که هم فقاقت را این‌طور قرار بدهیم، و هم در عمل این‌گونه باشیم. یعنی چه؟ یعنی استنباط فقهی، براساس فقه اداره‌ی نظام باشد؛ نه فقه اداره‌ی فرد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰).

«یک عده هستند که تصور می‌کنند می‌شود ملتی مسلمان بود، اما به احکام اسلامی عمل نکرد! این تصور، معنایش جدایی دین از سیاست است. معنایش این است که اسم‌تان مسلمان باشد، اما به احکام اسلامی عمل نکنید و سیستم بانکداری، اقتصاد، آموزش و پرورش، شکل و محتوای حکومت و ارتباطات فرد و جامعه‌تان، به خلاف اسلام و طبق قوانین غیر اسلامی و حتی ضد اسلامی باشد. البته، این، در مورد کشورهایی است که قانون دارند؛ اگرچه طبق اراده و خواست یک انسان قاصر و ناقص باشد. امروز در بعضی کشورهای اسلامی، حتی قانون هم نیست؛ حتی قانون غیر اسلامی هم وجود ندارد و اراده‌ی اشخاص مهم است. در رأس قدرت یک نفر نشسته است و دستور می‌دهد: این‌طوری شود، آن‌طوری شود. نمی‌شود که ما فرض کنیم عده‌ای مسلمانند، اما از اسلام فقط نماز، روزه، طهارت و نجاست و امثال این چیزها را دارند. در جوامعی که می‌خواهند مسلمان باشند، اسلام باید حاکم باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۴).

«مشکلات که بیشتر بر اثر کوتاهی و غفلت یا بد کرداری و خیانت از درون امت اسلامی، پدید آمده است، فهرست طولانی را تشکیل می‌دهد، که به‌عنوان ردیف‌های اول آن می‌توان اینها را بر شمرد: ترویج جدایی دین از سیاست و معرفی اسلام به‌عنوان یک تجربه‌ی فردی که هیچ کاری به مسائل زندگی از قبیل: حکومت و سیاست و اقتصاد و غیره ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵).

«بعد از انقلاب تا امروز، شاید بیشترین حمله‌ای که به اصول فکری سیاسی نظام جمهوری اسلامی شده است، حمله به همین «عدم انفکاک دین از سیاست» است. همه جای دنیا به این حمله کردند؛ امروز هم حمله می‌کنند. امروز کسانی در اطراف دنیا نشسته‌اند، کتاب می‌نویسند، مقاله می‌نویسند، به زبانهای مختلف و در محیط‌های دور از ایران و در همه جای جهان، گفتار تلویزیونی ارائه می‌کنند؛ برای اینکه ثابت کنند دین از سیاست جداست. سبحان‌الله! این قضیه «عدم انفکاک دین از سیاست»، در شکستن هیمنه قدرت‌های ظالم و ناحق، چقدر نقش عظیمی دارد که رهایش نمی‌کنند! روز به روز علیه قضیه «عدم انفکاک دین از سیاست» حرف گفته می‌شود، مطلب نوشته

می‌شود. البته عده‌ای هم در داخل، گاهی مثل طوطی - که بی‌توجه، چیزهایی را تکرار می‌کند - مانند همان حرف‌ها را تکرار می‌کنند. البته بعضی هم اصلاً دلشان با بیگانگان است و دین را با کلیت خودش قبول ندارند!

در آن سال‌های ریاست جمهوری که برای شرکت در یک اجتماع جهانی، می‌خواستم به یک کشور خارجی سفر کنم، سخنرانی‌ای فراهم کرده بودم و طبق معمول، خدمت امام ارائه کردم که ایشان نظر بدهند. ایشان در حاشیه یادداشت کردند که راجع به «عدم انفکاک دین از سیاست» هم در این سخنرانی مطلبی بگنجانید. من اولش قدری تعجب کردم که این قضیه «عدم انفکاک دین از سیاست»، چه ارتباطی می‌تواند با سران کشورها - مثلاً صد کشور غیر مسلمان - داشته باشد؟ در عین حال، چون امام دستور داده بودند، نشستم چند صفحه نوشتم. وقتی وارد مطلب شدم، تأمل کردم و دیدم که نه، درست همین است. جای این بحث، در منبرهای عظیم جهانی است. چرا؟ چون علیه این بحث، در منبرهای جهانی کار می‌شود. بعد هم به آنجا رفتم و آن بحث را القا کردیم و بسیار هم در نفوس مؤثر واقع شد و اهمیت این حرف آشکار گردید. این عدم تفکیک دین از سیاست، روشن‌بینی آن مرد بزرگ را می‌رساند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶).

«نسبت به رابطه دین و سیاست، دو رویکرد مختلف مطرح شده است؛ رویکردی که در غرب با خاست گاه مناسبی زاییده شده و به جدا انگاری دین از دنیا یا سکولاریسم انجامید و سپس کشورهای اسلامی از جمله ایران را - در عصر قاجاریه و حاکمیت پهلوی - در بر گرفت که به لطف الهی با جریان انقلاب اسلامی به افول پیوست؛ و دومین تفکر که به پیوند دین و دنیا فتوا می‌دهد، علاوه بر عقل و تجربه ی آدمی، در پاسخ به نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌ها از دین نیز مدد می‌گیرد» (خسروپناه، ۱۳۷۹).

البته داستان اسلام و تعالیم آن و داستان سرنوشت ممالک اسلامی، دو ماجرای متفاوت است. متأسفانه در بسیاری سرزمین‌های اسلامی به دلیل ناآشنایی با تعالیم دین، و از روی بی‌هویتی و غرب زدگی، حکومت‌های کم و بیش سکولار پی‌ریزی شده‌اند. از جمله، در سال‌های ۱۸۶۱ در ترکیه، مدارس دینی تعطیل و قوانین فقه اسلامی مهجور

افتاد، و به جای آن قوانین غربی جایگزین شد. به سال ۱۹۲۲ طی رساله‌ای (المخلافه و سلطه الامه) اندیشه سکولار تئوریزه شد و مجلس ملی آن کشور آن را منتشر کرد. در ایران نیز افرادی چون رستم الحکما و آخوندزاده قائل به تفکیک حکومت و سیاست از دین بودند. در نیم سده گذشته نیز در مشروعیت حکومت دینی تشکیکات فراوانی انجام گرفت. این تفکر وارداتی پس از پیروزی انقلاب اسلامی به سال ۱۳۵۷ دوباره جان گرفت و به شدت ترویج شد. استقبال شدید جوامع اروپایی از نظریه سکولاریسم و رواج بهت انگیز آن، و حاشیه نشین شدن و بلکه در بند شدن دین، بیش از آنکه مستند به دلیل و اندیشه باشد، مَثَکی به علت و انگیزه و برخاسته از عملکردهایی بود، که مجرای آن گذشت؛ اینک این تجربه تاریخی و این هشدارباش بزرگ می‌تواند و باید برای مروجان دین و مذهب و نیز برای کارگزاران هر حکومت دینی همواره نصب العین قرار گیرد و به کار آید.

ادله‌ای که سکولاریست‌ها - امروزه - برای شمول اندیشه خود اقامه می‌کنند، حتی از زاویه نگاه برون دینی نیز دچار مشکلات است. به‌طور اساسی سکولاریسم نظریه‌ای است که به لحاظ علمی تنقیح کافی در آن صورت نگرفته است و مبانی و اصولی - چون عقل بسندگی و علم گرایی و فرد گرایی - که این نظریه بر آنها استوار است در دوران جدید سخت دچار چالش و تردید و بحران است. یأس و نومیدی از علم گرایی و خرد انسانی، و حتی گریز از آن و انکار عقیده به «پیشرف»^۱ در دوران جدید حاکی از همین واقعیت است.

با چنین اوصافی نمی‌توان با تعمیم بخشی نظریه سکولاریسم و عقلانیت آن جریان سکولاریزاسیون را در همه جوامع، امری محتوم و اجتناب ناپذیر و به مثابه یک جبر تاریخ پنداشت؛ و آن را به عنوان یک نسخه بی‌بدیل و علاج بخش همواره توصیه کرد. (ویکی پرسش، جستجو برای سکولار؛ پایگاه اطلاع رسانی سراج، جستجو برای سکولاریسم)

1. Progress

۲-۳. عدم اعتقاد به جامعیت قرآن و اسلام

این رویکرد در میان اندیشمندان معاصر بسیار مطرح شده و از آن دفاع می‌کنند. روایات و آیات متعددی از جمله آیه «تَبَيَّنَا لَكُلِّ شَيْءٍ...»، بر جامعیت اسلام و حتی قرآن دلالت می‌کند. در ادامه جهت توضیح دقیق به تفصیل دیدگاه‌ها و ادله به تناسب موضوع پرداخته می‌شود.

از نظرگاه برخی قرآن پژوهان، جامعیت قرآن، مطلق است. براساس این نظر، قرآن، هر آنچه را که بتوان تصور کرد و نام علم و دانش بر آن نهاد، در خود، جای داده است، هر چند ما از شناختن آن قاصریم. برخی از طرفداران این نظریه، علومی مانند: طب، مناظره، هندسه، جبر و مقابله، نجوم و غیر اینها را یاد کرده و بر آن رفته‌اند که همه این علوم در قرآن، موجود است. این گروه، با استناد به آیاتی که قرآن را «تبیان» و جامع مطالب و تفصیل دهنده هر چیزی معرفی می‌کند، در دفاع از نظریه خویش کوشیده‌اند. از این آیات‌اند:

«وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ»؛ و این کتاب را که روشن‌گر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است، بر تو نازل کردیم» (نحل، ۸۹).

«مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»؛ سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تصدیق کتاب‌هایی است که پیش از آن بوده و روشن‌گر هر چیزی است و برای مردمی که ایمان می‌آورند رهنمود و رحمتی است» (یوسف، ۱۱۱).

همچنین بسیاری از علما و دانشمندان بزرگی مثل جلال‌الدین سیوطی و علامه طباطبایی و آیت الله معرفت قایل به این مسئله هستند (ویکی پرسش جستجو برای جامعیت قرآن). علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید: «با نگاهی گسترده به مجموع آیات و روایات می‌توان گفت که جامعیت قرآن، نسبت به همه معارف مورد نیاز برای هدایت بشر (اعم از: احکام، عقاید، تاریخ، و هر آنچه در این خصوص، مؤثر باشد)، پذیرفتنی است

(طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۳۲۵). روایات پرشماری نیز جامعیت مطلق قرآن را تأیید کرده و دلیلی بر این مدعایند. برخی از این روایات، قرآن را «جامع علم اولین و آخرین» معرفی می‌کند که باید با تفکر در معانی این کتاب آسمانی، به آن علوم دست یافت: «مَنْ ارَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَوَرَّ الْقُرْآنَ؛ هر کس طالب علم اولین و آخرین است، در قرآن کندوکاو کند». براساس روایتی، امام صادق (ع) سوگند یاد کرده که هیچ‌گاه انسان در حسرت نخواهد ماند که چرا فلان مطلب در قرآن نیست: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ، حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ؛ خداوند (تبارک و تعالی)، بیان هر چیزی را در قرآن، فرو فرستاد، چندان که (به خدا سوگند) هیچ چیزی را که بندگان، بدان نیاز دارند، فروگذار نکرد، مگر آنکه خداوند، آن را در قرآن، نازل کرده است» (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۵۹). در روایتی دیگر از آن حضرت آمده است: «إِنَّ الْعَزِيزَ الْجَبَّارَ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ كِتَابَهُ وَهُوَ الصَّادِقُ الْبَارُّ، فِيهِ خَبِيرُكُمْ وَخَبْرٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ وَخَبْرٌ مِّنْ بَعْدِكُمْ، وَخَبْرُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَ لَوْ آتَاكُمْ مِّنْ يُخْبِرُكُمْ عَنْ ذَلِكَ لَتَعَجَّبْتُمْ؛ خداوند توانا، که راست‌گو و نیکی‌کننده است، کتابش را بر شما فرو فرستاد، و اخبار مربوط به شما و اخبار پیشینیان و اخبار آیندگان پس از شما، و اخبار آسمان و زمین [همه]، در آن‌اند. اگر کسی نزد شما بیاید و از آنها آگاهتان کند، قطعاً شگفت‌زده خواهید شد» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۲۸۲). نیز از آن حضرت است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ ذِكْرُهُ حَتَّمَ بِنَبِيِّكُمْ النَّبِيِّينَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ ابْدَءًا، وَ حَتَّمَ بِكِتَابِكُمُ الْكُتُبَ فَلَا كِتَابَ بَعْدَهُ ابْدَءًا، وَأَنْزَلَ فِيهِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ، وَ خَلَقَكُمْ وَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَ نَبَأَ مَا قَبْلَكُمْ وَ فَضَّلَ مَا بَيْنَكُمْ وَ خَبَرَ مَا بَعْدَكُمْ، وَ أَمَرَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ وَ مَا أَنْتُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ؛ خداوند (که یادش گرامی باد) پیامبر شما را خاتم پیامبران قرار داد. بنابراین، پس از او هرگز پیامبری برانگیخته نمی‌شود و کتاب شما را پایان بخش کتاب‌ها [ی آسمانی] قرار داد. بنابراین، پس از آن، هرگز کتابی نخواهد بود و بیان همه چیز و [چگونگی] آفرینش شما و آفرینش آسمان‌ها و زمین را و خبر آنچه پیش از شما بوده و [احکام] داوری میان شما، و خبر آنچه را که

پس از شما خواهد بود، و موضوع بهشت و آتش و فرجام کار شما را در قرآن، نازل فرموده است» (مازندرانی، بی تا، ج ۶، ص ۲).

با توجه به این روایات و بویژه عبارت «خلقکم»، دانسته می شود که قرآن افزون بر تشریع، امور تکوینی، نظیر خلقت آسمان و زمین و اخبار گذشته، حال و آینده را نیز در بردارد. مؤید این برداشت، نقلی از امام صادق علیه السلام است که احکام و حلال و حرام را تنها بخش کوچکی از قرآن دانسته است (ویکی پرسش، جستجو برای جامعیت قرآن).

اما در مقابل این ادله و دیدگاه مذکور، متأسفانه برخی از انشمندان و علما بویژه افراد معاصر معتقد هستند که دین و قرآن جامعیتی برای امور دنیوی ندارد. به اعتقاد این گروه تنها وظیفه دین ارائه رهنمودهایی برای رسیدن به سعادت و کمال اخروی انسان است. و مدعی اند دین برای اداره شئون دنیوی نیامده است و به طور اساسی کاری به دنیای انسان ها ندارد و جامعیت دین را در این می دانند که آنچه در هدایت به کمال و سعادت اخروی انسان نقش دارد در اختیار بشر قرار دهد. و اما چگونگی شناخت علوم انسانی و تجربی، تشکیل حکومت، روش اداره حکومت، چگونگی مبارزه با مشکلات و مفاسد اجتماعی، مهار قدرت سیاسی در جامعه دینی، چگونگی ایجاد عدالت اجتماعی و ده ها پرسش دیگر از قلمرو دین خارج است و این آدمی است که باید بدون استمداد از آموزه های دینی خود به سامان دهی مناسبات اقتصادی و سیاسی جامعه پردازد. و دین در این زمینه ها تنها به کلیات بسنده کرده و از راهکار معین پرهیز کرده است و در صورتی که به تدبیر امور دنیوی و تنظیم معیشت و تعیین نظام پردازد خود نیز دنیوی و ایدئولوژیک می شود و این با جاودانگی آن در تضاد است (ویکی پرسش، جستجو برای جامعیت دین).

۳-۳. عدم اعتقاد به فرازمانی و فرامکانی بودن اسلام و قرآن

برای جاودانگی قرآن ادله متعدد و مختلفی می توان اشاره و بیان کرد. از مهمترین ادله آن، اتفاقا قرآن و مفاهیم آن و آیات قرآنی است. قرآن کتابی جهان شمول است و اختصاصی به زمان، مکان، نژاد، آداب و سنن خاص ندارد؛ زیرا در قرآن خطابات

متعددی آمده است که به صورت کلی است و مانند یا ایها الذین آمنوا... یا ایها الناس...

یا ایها الانسان... (بقره، ۲۷۲، ۱۰۰، ۱۵۳؛ نساء ۱۹؛ حج، ۵؛ فاطر، ۵؛ انشقاق، ۶؛ انفطار، ۶).

همچنین قرآن خود را چنین معرفی می نماید: «ان هو الا ذکرى للعالمین»؛ قرآن جز یک پند برای عالمیان نیست (انعام، ۹۰). «نذیراً للبشر»؛ بیم دهنده تمام انسان ها است (مدثر، ۳۶). لازمه این کلیت و دوام و نیز نیازمندی همیشگی بشر به آن، این است که هیچ گاه گرد کهنگی بر آن نشیند و همیشه تازه باشد.

از روایات استفاده می شود، محتوای قرآن کریم به گونه ای تنظیم شده تا همانند سفره ای همگان در هر عصری بر سر آن بنشینند، و از نعمت های معرفتی آن استفاده برند. از امام صادق (ع) سؤال شد که چرا قرآن با تکرار و درس و نشر جز تازگی اثر دیگری نمی پذیرد؟ حضرت فرمود: تازگی قرآن برای آن است که خدای تبارک و تعالی آن را برای زمان موقت یا مردم خاص نفرستاده و چون همیشگی و همگانی است، در هر زمان جدید است، و در نزد هر مردمی تا روز قیامت شیرین و پر جاذبه است. امام باقر (ع) همیشگی بودن قرآن را به همواره بودن دو اختر فروزان، خورشید و ماه تشبیه نموده، می فرماید: «قرآن همانند خورشید و ماه همیشه در جریان است، و زندگی انسان ها را تا پایان دنیا روشن می سازد.

۳-۴. عدم احاطه جامع و دینی در پژوهش ها

جزئی نگری در احاطه و جغرافیای منابع دینی (اعم از تمام منابع) یعنی اگرچه در مبانی اسلامی و اصولی، رجوع به کتاب و سنت و عقل و...، مورد پذیرش واقع شده است ولی در واقع، به تمامی مفاهیم و مباحث مطرح شده در سراسر کتاب و سنت، توجه ندارد بلکه عمداً یا سهواً، بخشی از مباحث در منابع مذکور را گرفته و بخش دیگر توجهی نشده است و طبیعتاً این مورد و اشکال و عدم توجه به دیگر مفاهیم و مباحث، هر چقدر هم که جزئی و فرعی باشد، باز هم بی گمان در استنباط و طرح مباحث و... تأثیر گذار است.

در واقع باید گفت صحبت بر سر این است که جزئی نگری نباید ما را از کل نگری

غافل کند، صحبت این است که جزئی‌نگری باید باعث شود که متخصص عالی رتبه علمی را به فردی بگوییم که جزئی‌تر می‌اندیشد و ارزشگذاری علمی را بر این اساس بکنیم، بلکه دانشمندانی که قدرت اندیشه بین رشته‌ای دارند و قدرت جامعیت علمی که بتواند هماهنگ‌سازی بین حوزه‌های گسترده‌تری از علم را در اختیار بگیرد، آنها را تغییر می‌دهند (پیروزمند، ۱۳۹۶).

۳-۵. عدم مرزبندی جغرافیای فقه سیاسی

این معنا که مسائل و موضوعات مربوط به فقه سیاسی به‌طور دقیق و مشخص تعیین نشده و حدود و ثغور آن به روشنی تعریف نشده است، این عدم مرزبندی سبب می‌شود که تمرکز علمی بر مسائل اصلی و مهم این حوزه دشوار شود و فقها و عالمان برجسته نیز انگیزه کمتری برای ورود و تحقیق عمیق در این زمینه داشته باشند. افزون بر این، دیدگاه‌های مختلف در مورد گستره و حوزه فعالیت فقه حکومتی نیز به این عدم مرزبندی دامن می‌زند. برخی متخصصان فقهی، فقه را پاسخ‌گوی مسائل فردی می‌دانند و در استنباط حکم، فرد را جدا از روابط اجتماعی در نظر می‌گیرند. در مقابل، دیدگاه دوم فقه را دانشی می‌داند که موضوع آن مباحث مربوط به ساماندهی قدرت از منظر شرعی است و روابط فرد با دولت، شهروندان با یکدیگر و دولت‌ها با یکدیگر را پوشش می‌دهد. براساس این دیدگاه دوم، فقه انتخاب، فقه امنیت، فقه سیاست خارجی، فقه حقوق بشر و تمام ابواب فقه که به یکی از این حوزه‌های سه‌گانه مربوط می‌شود، برجسته می‌گردد (لک‌زایی، ۱۳۹۶).

همچنین، فقه حکومتی تنها مباحث مربوط به حکومت و مسائل آن نیست، بلکه نگرشی است که فقیه براساس آن، حاکمیت سیاسی را در نظر گرفته و در استنباط خود به رفع نیازهای حکومت و عموم شهروندان توجه دارد. بر این اساس، گستره فقه حکومتی نه فقط مباحث سیاسی، بلکه تمامی ابواب و مسائل فقه را شامل می‌شود؛ زیرا اداره مطلوب حکومت مستلزم قانون‌گذاری مناسب در شئون مختلف زندگی مردم است (پایگاه موسوعه الفقه السياسي. جستجو برای دانشنامه فقه حکومت).

به علاوه، به نظر می‌رسد که فقه به مرور زمان به پاسخ‌گویی به «حوادث سابقه» کشیده شده و از توجه به «حوادث واقعه» غفلت کرده است. در حالی که فقه سیاسی به عنوان مبنای نظم عمومی، عهده‌دار تبیین حدود الهی در «حوادث واقعه» است که به تبع مقتضیات زمان و مکان تغییر می‌پذیرد. بسیاری از موضوعات سیاسی نوپیدا از نوع موضوعات تخصصی هستند که نیازمند شناخت دقیق برای صدور حکم شرعی می‌باشند (بهروزی لک، ۱۳۸۹)؛ بنابراین، عدم مرزبندی دقیق مسائل فقه سیاسی و مشخص نبودن جغرافیا و قلمرو آن، به همراه دیدگاه‌های متفاوت در مورد گستره فقه حکومتی و عدم تمرکز بر مسائل روز و نوپیدا، از جمله آسیب‌های مهم در توسعه علمی و نظری این حوزه به شمار می‌رود.

۳-۶. مہجویت منابع اسلامی در پژوهش‌ها

جزئی‌نگری در منابع دینی یعنی عدم توجه به تمامی منابع اسلامی اعم از قرآن و سنت. که منشأ این نگرش در تاریخ، غالباً یا اخباری‌گری است که طرد قرآن کریم و معجزه اسلام است و یا رویکرد قرآنیون و رویکردهای شبیه به آن می‌باشد که سنت را در واقع طرد می‌کنند.

تسلط نوعی روحیه اخباری‌گری بر پژوهش‌ها که به مہجور بودن اجتهاد و محدودیت عقل‌گرایی می‌انجامد؛ (ششمین نشست از سلسله نشست‌های «تمایزات فقه و فقه سیاسی» ۱۳۸۷/۳/۸).

استاد مطهری ظهور اخباری‌گری و انزوای بحث عدل و غفلت از قاعده عدالت را سبب رکود تفکر اجتماعی فقها و کنار ماندن فقه از فلسفه اجتماعی می‌داند (بهروزی لک، ۱۳۸۹؛ شهید مطهری، ۱۳۸۹). به نظر ایشان، اگر حریت و آزادی فکر باقی می‌ماند و مصیبت اخباری‌گری بر شیعه وارد نمی‌شد، ما اکنون فلسفه اجتماعی مدونی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود. به نظر می‌رسد دیدگاه علامه شمس‌الدین و استاد مطهری قابل جمع باشد و هم موانع تاریخی و هم موانع فکری و معرفتی در راه بسط ابعاد اجتماعی اسلام وجود داشته است (بهروزی لک، ۱۳۸۹).

نتیجه

بررسی آسیب‌شناسی معرفتی توسعه فقه سیاسی در عصر انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که توسعه این حوزه با چالش‌های متعددی مواجه بوده که مهمترین آنها شامل محدودیت‌های روش‌شناختی در استنباط احکام سیاسی، برداشت‌های ایستا از متون دینی، عدم تعامل سازنده با علوم جدید و ناتوانی در پاسخ‌گویی به تحولات اجتماعی و سیاسی است. این چالش‌ها موجب شده‌اند که فقه سیاسی در برخی موارد نتواند به‌طور کامل پاسخ‌گوی نیازهای نظام جمهوری اسلامی باشد. یکی از مهمترین موانع توسعه فقه سیاسی، جدایی‌انگاری دین از سیاست و تأثیرات معرفتی ناشی از اندیشه‌های سکولار است که همچنان در برخی محافل علمی و اجتماعی دیده می‌شود. این تفکر مانع از شکل‌گیری رویکردی جامع و پویا نسبت به فقه سیاسی شده و موجب شده است تا ظرفیت‌های فقهی برای مدیریت امور حکومتی به‌طور کامل فعال نشود. در مقابل، دیدگاه‌هایی که بر جامعیت، جاودانگی و انعطاف‌پذیری فقه تأکید دارند، می‌توانند مسیر توسعه فقه سیاسی را هموارتر کنند. همچنین عدم مرزبندی دقیق و تعریف روشن از قلمرو فقه سیاسی و فقدان هماهنگی میان نصوص دینی و واقعیت‌های متغیر اجتماعی، از دیگر موانع برجسته در این حوزه به‌شمار می‌روند. این مسئله موجب شده است که برخی مسائل نوپدید سیاسی و اجتماعی بدون پاسخ‌های فقهی مناسب باقی بمانند. افزون بر این، غفلت از ظرفیت عقل و اجتهاد پویا و تسلط رویکردهای اخباری‌گرایانه بر پژوهش‌های فقهی، باعث شده که روند اجتهاد در حوزه فقه سیاسی به‌صورت محدود و انفعالی باقی بماند.

رفع این آسیب‌های معرفتی، نیازمند اتخاذ رویکردی جامع و بین‌رشته‌ای است که بتواند مبانی فقهی را با علوم سیاسی مدرن پیوند دهد و رویکردی نظام‌مند و پویا برای استنباط احکام سیاسی فراهم سازد. بویژه، تأکید بر اجتهاد پویا، توسعه روش‌شناسی‌های تطبیقی، تعامل فعال با علوم انسانی و اجتماعی، و بازتعریف قلمرو فقه سیاسی براساس نیازهای حکومت اسلامی، از جمله راهکارهایی است که می‌تواند به رفع این آسیب‌ها

کمک کند. برای دستیابی به فقه سیاسی کارآمد و پاسخ‌گو، لازم است که افزون بر تحول در روش‌های اجتهادی، تعامل بیشتری با مسائل روز و دانش‌های معاصر برقرار شود و با اتخاذ رویکردی جامع‌نگر، ظرفیت‌های فقه برای مدیریت و ساماندهی امور سیاسی به صورت مؤثر به کار گرفته شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن.
- پایگاه اینترنتی بررسی اندیشه سیاسی امام خمینی: B2n.ir/kj2062
- پیروزمند، محمد. (۱۳۹۶). مصاحبه شخصی با معاون فرهنگستان علوم.
- تحریری، محمدباقر. (۱۴۰۱). درس خارج فقه، قابل دسترسی از طریق پایگاه اینترنتی مدرسه فقهات، جستجو برای درس خارج فقه استاد محمدباقر تحریری. B2n.ir/up3213.
- جعفر، عبدالرزاق. (۱۳۸۷). جایگاه فقه سیاسی در نظام اسلامی (ترجمه: سعادت الحسینی، سیدمجتبی)، فصلنامه معرفت، شماره ۴۳.
- حییم، عبدالعظیم. (۱۳۸۵). فرهنگ لغت فارسی. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۶). بیانات و پیام‌ها. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹). بیانات و پیام‌ها. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹). کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: موسسه دهخدا.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی (ج ۲). تهران: نشر اطلاعات.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۳). المیزان (ج ۱۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- عبدخدایی، بشری؛ فخلعی، محمدتقی؛ قبولی، محمدتقی. (۱۳۹۷). آسیب شناسی عرصه های تراحم در مسائل فقه سیاسی، علوم سیاسی، ۲۱(۸۳)، صص ۶۱-۸۲.
- عیوضی، محمدرحیم. (۱۳۸۴). درآمدی بر آسیب شناسی انقلاب اسلامی. نشریه زمانه، ۴(۴۱)، ۴۲.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۹). فقه سیاسی؛ درآمدی بر فقه سیاسی، فصلنامه سیاست، شماره ۴۰.
- فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمومنین علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۳ق). الکافی. تهران: انتشارات دارالکتب اسلامی.
- گروه فقه حکومتی موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام. (بی تا). موسوعه الفقه السیاسی. فقه حکومتی، پایگاه اینترنتی: B2n.ir/du3767
- گروه فقه سیاسی. (۱۳۸۷/۳/۸). ششمین نشست از سلسله نشست های «تمایزات فقه و فقه سیاسی». قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لک زایی، نجف. (۱۳۹۶). فقه سیاسی (مصاحبه). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مازندرانی، محمد صالح. (بی تا). شرح الکافی. بی جا: الکتبة الاسلامیة.
- بهروزی لک، غلامرضا. (۱۳۸۹). مصاحبه، پایگاه استادی: B2n.ir/yp3536
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۲۱). تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۸۰). لغت نامه معین. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مریجی، شمس الله؛ استادیان خانی، علیرضا. (۱۴۰۰). عوامل توسعه فقه حکومتی در عصر انقلاب اسلامی، فقه و سیاست، ۲(۳). صص ۹۴-۱۲۹.
- ویکی پرسش. جامعیت قرآن و سکولاریسم، پایگاه اینترنتی: <https://serajnet.org>



The Jurisprudential Foundations of the Obligation of Jihad Tabyeen in Confronting Cognitive Warfare¹

Azam Ghiasi Sani

Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran

Email: ghiasiazam@isu.ac.ir



Abstract

The enemy does not merely rely on military warfare to achieve its malicious objectives but resorts to hybrid warfare. One of the most complex forms of hybrid warfare is cognitive warfare, whose main goal is to influence individual and collective perceptions and beliefs through the use of information and communication technologies, ultimately leading to changes in attitudes and behaviors. This type of warfare, which is considered among the modern forms of conflict, aims to achieve psychological and informational dominance and to alter political or social outcomes. It demands precise understanding and intelligent confrontation. Just as Muslims are religiously obligated to engage in jihad and defend their territory in conventional warfare according to Islamic law, it seems—by analogy—that this type of warfare also falls under similar religious rulings, with certain considerations. Jihad Tabyeen (the jihad of clarification) is a strategic solution to counter cognitive warfare and plays a vital role in preserving authenticity, cultural identity, and defending Islamic values. This article, written using a descriptive-analytical method,

۱۳۰
فقه
سیاسی

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (پیاپی ۶)

1. Ghiasi Sani, A. (2022). The jurisprudential foundations of the obligation of jihad Tabyeen in confronting cognitive warfare. *Jurisprudence and Politics*, 3(6), pp. 130-158. [In Persian]. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71519.1065>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2025/04/08 • **Revised:** 2025/04/23 • **Accepted:** 2025/06/11 • **Published online:** 2025/06/22

explores the conceptual and practical dimensions of jihad Tabyeen, its legal status, the foundations for its jurisprudential derivation, and how to confront cognitive warfare through this strategy.

Keywords

Hybrid warfare, cognitive warfare, jihad Tabyeen, political jurisprudence.

۱۳۱
فقه

مبانی فقهی وجوب جهاد تبیین در مقابله با جنگ شناختی



الأسس الفقهية لوجوب جهاد البيان في مواجهة الحرب المعرفية^١

أعظم غياثي ثاني

أستاذ مساعد، قسم الفقه والقانون، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، إيران.
ghiasiazam@isu.ac.ir



الملخص

لا يلجأ العدو إلى الحرب العسكرية لتحقيق أهدافه الخبيثة بحسب، بل يلجأ أيضاً إلى الحرب المتكاملة (التركيبة). ومن أعقد أمثلة الحرب المتكاملة الحرب المعرفية، التي يتمثل هدفها الرئيسي في التأثير على التصورات والمعتقدات الفردية والجماعية باستخدام تقنيات المعلومات والاتصالات، ومن ثم تغيير المواقف والسلوكيات، وذلك لتحقيق التفوق النفسي والمعلوماتي، ولتغيير النتائج السياسية أو الاجتماعية. هذه الحرب، التي تعدّ من أنواع الحروب المعاصرة، تتطلب فهماً دقيقاً ومواجهة ذكية. وكما هو الحال في الحروب العسكرية، حيث يؤمر المسلمون، وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، بالجهاد والدفاع عن وجودهم، يبدو أنه مع وحدة المعايير، ينبغي أن تخضع هذه الحرب أيضاً لأحكام الشريعة نفسها، مع مراعاة بعض الاعتبارات. يلعب جهاد البيان، كمنهج استراتيجي في مواجهة الحرب المعرفية، دوراً حيوياً في الحفاظ على الأصالة والهوية الثقافية والدفاع عن القيم الإسلامية. يتناول هذا المقال، الذي كُتب بأسلوب وصفي تحليلي، الجوانب المفاهيمية والعملية لجهاد البيان، وأحكامه الشرعية، ومبادئ استنباطه، وكيفية مواجهة الحرب المعرفية من خلال هذه الاستراتيجية.

الكلمات الرئيسية

الحرب المتكاملة (التركيبة)، الحرب المعرفية، جهاد البيان، الفقه السياسي.

١. الاستشهاد بهذه المقالة: غياثي ثاني، أعظم. (٢٠٢٢). الأسس الفقهية لوجوب جهاد البيان في مواجهة الحرب المعرفية. الفقه والسياسة، ٣(٦)، ص. ١٣٠-١٥٨.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71519.1065>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلام في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٠٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٤/٢٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١١ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢



مبانی فقهی وجوب جهاد تبیین در مقابله با جنگ شناختی^۱

اعظم غیاثی ثانی

استادیار، گروه فقه و حقوق، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران.
ghiasiazam@isu.ac.ir



چکیده

دشمن برای رسیدن به مقاصد شوم خود فقط اکتفا به جنگ نظامی نمی‌کند بلکه متوسل به جنگ ترکیبی می‌شود. یکی از پیچیده‌ترین مصادیق جنگ ترکیبی، جنگ شناختی است که در آن هدف اصلی، تأثیرگذاری بر ادراک و باورهای فردی و جمعی با استفاده از اطلاعات و فناوری‌های ارتباطی و در پی آن، تغییر در نگرش‌ها و رفتارهاست که برای دستیابی به برتری روانی و اطلاعاتی و به منظور تغییر نتایج سیاسی یا اجتماعی انجام می‌شود. این جنگ که از انواع جنگ‌های مدرن به حساب می‌آید، نیازمند فهم دقیق و تقابل هوشمندانه است و همان‌گونه که در جنگ‌های نظامی، طبق احکام شرع، مسلمین مأمور به جهاد و دفاع از کیان خویش هستند، به نظر می‌رسد با وحدت ملاک، این جنگ هم با برخی ملاحظات، تحت همان احکام شرعی قرار گیرد. جهاد تبیین به عنوان یک راهکار راهبردی در مقابله با جنگ شناختی، نقش حیاتی در حفظ اصالت، هویت فرهنگی و دفاع از ارزش‌های اسلامی ایفا می‌کند. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی به رشته تحریر درآمده، به بررسی مفهومی و عملیاتی جهاد تبیین، حکم شرعی و مبانی استنباط آن و نحوه‌ی مقابله با جنگ شناختی از طریق این استراتژی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

جنگ ترکیبی، جنگ شناختی، جهاد تبیین، فقه سیاسی.

۱. **استناد به این مقاله:** غیاثی ثانی، اعظم. (۱۴۰۱). مبانی فقهی وجوب جهاد تبیین در مقابله با جنگ شناختی. فقه و سیاست، ۳(۶)، صص ۱۳۰-۱۵۸.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71519.1065>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

مقدمه

جنگ ترکیبی به یک راهبرد نظامی گفته می‌شود که آمیخته‌ای از جنگ سیاسی، جنگ کلاسیک، جنگ نامنظم، جنگ مجازی، خبررسانی جعلی، دیپلماسی، جنگ دادگاهی، مداخله در انتخابات کشورهای خارجی، برهم زدن بافت جمعیتی، مهاجریزوری، یورش فرهنگی، ایجاد تضاد دینی و این گونه موارد ساخته شده باشد که مصادیق متعددی دارد. جنگ شناختی یکی از پیچیده‌ترین مصادیق جنگ ترکیبی است که با استفاده از رسانه‌ها و اطلاعات و فضای مجازی، به تغییر درک و شناخت عمومی می‌پردازد و سعی دارد تا با تزریق اخبار نادرست و داده‌های تحریف شده، به تخریب بنیان‌های فکری و اعتقادی جوامع بپردازد. در این میان، فقه اسلام به عنوان یک نظام جامع حقوقی و اخلاقی، با ارائه راهکارهایی همچون جهاد تبیین می‌تواند به مقابله با این چالش بپردازد. جهاد تبیین به عنوان یکی از مهمترین راهبردهای دفاعی مطرح می‌شود که با تکیه بر اصول اخلاقی و دینی، سعی در گسترش حقیقت و ایجاد مقاومتی فرهنگی در برابر حملات شناختی دارد.

جهاد تبیین، به معنای روشنگری و توضیح مستند و منطقی حقایق، به عنوان یکی از اصول بنیادین در فقه اسلامی مطرح می‌شود. این امر نشان‌دهنده اهمیت دستیابی به دانش صحیح و تفکر نقادانه برای دفاع از مبانی اعتقادی و اخلاقی مسلمانان است. جهاد تبیین نه تنها بر تقویت درک عمومی از حقایق اسلامی تأکید دارد، بلکه به مقابله با تلاش‌های گمراه‌کننده‌ای می‌پردازد که به‌طور هدفمند در صدد تحریف آموزه‌های دینی و تخریب هویت اسلامی هستند.

فقه اسلام از آنجا که با مفاهیم گسترده‌ای همچون عدالت، حقیقت و خیر عمومی سر و کار دارد، می‌تواند ابزارهای کارآمدی برای مقابله با جنگ شناختی فراهم آورد. با توجه به اهمیت روزافزون این موضوع، بررسی و تحلیل راهبردهای موثر برای اجرای جهاد تبیین براساس آموزه‌های فقهی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. در این مقاله، تلاش می‌شود تا نقش فقه اسلامی در ارائه راهکارهایی جهت مقابله با چالش‌های جنگ شناختی بررسی شود و راهبردهایی برای ترغیب جامعه مسلمان به آگاهی و مقابله

فعالانه با این نوع تهدید ارائه شود. جنگ شناختی، در جامعه جهانی امروز با پیچیدگی‌های فراوان و ابزارهای متعددی همچون جنگ اطلاعاتی، پروپاگاندا و عملیات روانی، به یکی از اصلی‌ترین چالش‌های امنیتی تبدیل شده است. با توجه به تنوع و گستردگی ابزارهای استفاده شده در این نوع جنگ، مانند اینترنت و شبکه‌های اجتماعی که امکان انتشار سریع و وسیع اطلاعات را فراهم می‌آورند، نیاز به توسعه و تبیین راهبردهای دفاعی جدید براساس مفاهیم اسلامی بیش از پیش احساس می‌شود.

فقه اسلام با بهره‌گیری از منابع اصیل خود یعنی قرآن و سنت، همواره بر اهمیت علم، آگاهی و بصیرت تأکید کرده و پیروان خود را به بررسی و فهم دقیق وقایع و داده‌ها فراخوانده است. در این راستا، جهاد تبیین نقشی محوری ایفا می‌کند؛ چراکه هدف از این جهاد، روشن‌سازی حقایق و تصحیح افکار عمومی است. در شرایطی که اطلاعات نادرست و شایعات می‌توانند منجر به خسارت‌های جبران‌ناپذیر اجتماعی و فرهنگی شوند، جهاد تبیین با تأکید بر ابزارهایی همچون بیان عقلانی، ارائه استدلال‌های مستند و گفتمان‌های سازنده، سدی محکم در برابر تهاجم شناختی به شمار می‌آید.

مسئله اساسی در کاربرد جهاد تبیین به‌عنوان راهکاری اساسی در فقه اسلامی، نحوه تربیت جامعه‌ای هوشمند و آگاه است که بتواند به‌طور موثر در برابر حملات شناختی مقاومت کند. این امر مستلزم آن است که جوامع اسلامی به سوی تقویت بسترهای آموزشی و فرهنگی که بر پایه آموزه‌های قرآنی و سنت نبوی باشند، حرکت کنند. تربیتی که در آن افراد نه تنها به اصول دین خود آشنا باشند، بلکه توانایی تجزیه و تحلیل انتقادی از اطلاعات دریافتی را داشته باشند تا بتوانند از حقایق در مقابل اطلاعات نادرست و گمراه‌کننده دفاع نمایند.

در نهایت، جهاد تبیین، نه تنها ابزاری برای دفاع از حقایق دینی است، بلکه ابزاری برای تقویت بنیان‌های فکری و هویتی جوامع اسلامی محسوب می‌شود. این مقاله در پی آن است که راهبردهای موثری برای مقابله با تهدیدات فزاینده در عصر اطلاعاتی امروز ارائه دهد و بر ضرورت استقرار راهکارهای ارزش‌محور و آگاهانه تأکید ورزد.

پرداختن به موضوع جهاد تبیین در مقابل جنگ شناختی از منظر فقه اسلام، از جهات متعددی اهمیت و ضرورت دارد؛ به عنوان مثال، حفظ هویت فرهنگی و دینی، ترویج بیداری و آگاهی عمومی، تقویت بنیان‌های اجتماعی و فکری، ملاحظات سیاسی و امنیتی، پیشگیری از افراط‌گرایی و رادیکالیسم و تعامل بین‌فرهنگی و بین‌المللی از مواردی است که پرداختن به این موضوع را اجتناب ناپذیر می‌نماید.

به‌طور کلی، بررسی و پرداختن به راهکارهای مواجهه با جنگ شناختی و ضرورت آن از منظر فقه اسلامی، نه تنها موجب حفظ و تقویت هویت و اعتقادات دینی می‌شود، بلکه بستری برای توسعه و پیشرفت فرهنگی و اجتماعی نیز فراهم می‌آورد.

مفهوم‌شناسی

۱. جنگ ترکیبی^۱

مفهومی است که به استفاده همزمان از انواع مختلف ابزارها و روش‌های جنگی برای رسیدن به اهداف نظامی و سیاسی اشاره دارد. این نوع جنگ به کارگیری همزمان یا متوالی ابعاد مختلفی از جنگ، از جمله جنگ سنتی، جنگ نامتقارن، جنگ سایبری، اطلاعاتی و اقتصادی را شامل می‌شود.

۲. جنگ شناختی^۲

جنگ شناختی به معنای استفاده از علوم شناختی در هدف قرار دادن قوه شناخت عموم مردم و نخبگان جامعه هدف با تغییر هنجارها، ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها و رفتارها از طریق مدیریت ادراک و برداشت است. جنگ شناختی، نوعی جنگ برای کنترل یا تغییر نحوه واکنش افراد نسبت به اطلاعات دریافتی است و هدف آن فروپاشی دشمن از درون و تحمیل ارائه سیاسی بدون اقدام سخت می‌باشد. در جنگ

1. Hybrid Warfare

2. Cognitive warfare

شناختی سلاح موشک به نوعی تبدیل به سلاح رسانه می‌شود؛ بنابراین همه افراد می‌توانند ابزار و عامل این جنگ باشند، چراکه جنگ تفکر و باورها است (عراقی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۴۳).

۳. جهاد تبیین

معنی لغوی جهاد: جهاد، جنگ مشروع در راه خدا و عنوان یکی از ابواب فقه اسلامی است. جهاد واژه‌ای عربی است از ریشه (ج ه د) به معنای مشقت، تلاش، مبالغه در کار، به نهایت چیزی رسیدن و توانایی (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ص ۳۱۹).

معنای اصطلاحی جهاد: مهمترین مفهوم اصطلاحی این واژه در متون دینی، همانند کاربرد عام آن، گونه‌ای خاص از تلاش است، یعنی مبارزه کردن در راه خدا با جان، مال و دارایی‌های دیگر خود در نبرد با کافران و باغیان، با هدف گسترش و اعتلای اسلام و برپا داشتن شعائر یا دفاع از آن (ابن حزم، ۱۴۰۶). معنای خاص جهاد یعنی تقابل و مبارزه با دشمن همراه با ایثار و از جان گذشتگی.

معنای تبیین: «تبیین» از ریشه بین، در اصل به معنای ایجاد جدایی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴). بیان به معنی پرده‌برداری از چیزی است. تبیین شیء ارائه «بیان» برای آن است، یعنی ارائه سخنی که تمایزبخش و کاشف شیء است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۵۷)؛ چنانکه «بیان» در اصل به معنای «آنچه شیء با آن [از غیر خود] جدا می‌شود» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۶۷). و کاربرد بیان در مورد سخن از آن جهت است که سخن درباره یک شیء، آن شیء را از غیر آن [در توجه و نظر مخاطب]، متمایز می‌کند.

مفهوم جهاد تبیین

جهاد تبیین به معنای تلاش مداوم و آگاهانه برای توضیح و تبیین ارزش‌های دینی و فرهنگی، و آگاهی‌بخشی به جامعه در برابر تحریفات و شبهات است. از این رو جهاد تبیین به معنای تلاش مجاهدانه همراه با ایثار در بیان حقیقت است. این نوع جهاد بر مبنای استدلال‌های منطقی، شواهد قوی و اخلاق اسلامی عمل می‌کند.

جهاد تبیین به معنای تلاش برای روشن‌گری و توضیح مبانی دینی به منظور دفاع از اسلام و دعوت به هدایت است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴).

طرح بحث

پس از مفهوم‌شناسی اصطلاحات تحقیق و قبل از ورود به بحث اصلی و اثبات جایگاه تکلیفی جهاد تبیین لازم است با اجزای جنگ ترکیبی آشنا شویم. اجزای اصلی جنگ ترکیبی معمولاً شامل موارد زیر هستند:

۱- نیروهای نظامی متعارف و غیرمتعارف؛ این بُعد شامل استفاده از نیروهای نظامی رسمی و همچنین نیروهای نامنظم یا شبه‌نظامی است که با روش‌های چریکی عمل می‌کنند.
۲- عملیات اطلاعاتی و روانی؛ در این بُعد از جنگ ترکیبی، اطلاعات غلط یا تبلیغات برای تغییر افکار عمومی و تحت تأثیر قرار دادن تصمیم‌گیری‌های سیاسی استفاده می‌شود.

۳- جنگ سایبری؛ درگیری‌های سایبری شامل حمله به زیرساخت‌های دیجیتال، سیستم‌های اطلاعاتی و ارتباطی، و همچنین سرقت یا تخریب اطلاعات می‌شود.

۴- فشارهای اقتصادی؛ این موضوع شامل تحریم‌ها، انسداد منابع مالی و دیگر ابزارهای اقتصادی برای تضعیف حریف و اعمال فشار بر آن است.

۵- دیپلماسی و نفوذ سیاسی؛ استفاده از ابزارهای دیپلماتیک و نفوذ در نهادهای بین‌المللی و ملی برای تغییر سیاست‌ها و قوانین به نفع خود.

جنگ ترکیبی به دلیل طبیعت پیچیده و چندلایه خود، نیازمند هماهنگی شدید و استفاده هوشمندانه از منابع و توانمندی‌های مختلف است. این نوع جنگ در پی ایجاد عدم قطعیت و بی‌ثباتی در جبهه مقابل و بهره‌برداری از ضعف‌های او به صورت همزمان در چندین جبهه است.

تاریخچه جنگ ترکیبی

جنگ ترکیبی مختص این زمان نیست بلکه از همان زمانی که عمال معاویه در شام

توطئه می کردند و با جنگ روانی و تبلیغاتی به عنوان یک ضلع جنگ ترکیبی بدنبال شکاف در دنیای اسلام بودند و با تزریق پول های ناپاک و خریدن سران قبایل و افراد ذینفوذ، تلاش می کردند مردم را بر علیه حکومت بشورانند و به اصطلاح امروزی، کمپین های اعتراضی راه می انداختند تا حکومت حضرت علی (ع) را بی پشتوانه مردمی جلوه دهند و پس از موفقیت در این عرصه، جنگ واقعی و نظامی را رقم می زدند، ما شاهد جنگ ترکیبی علیه حکومت علوی امیر المومنین (ع) بودیم.

مقابله با جنگ ترکیبی نیازمند یک استراتژی جامع و چندجانبه است که شامل رویکردهای نظامی، اقتصادی، سایبری، اطلاعاتی و دیپلماتیک می شود. در اینجا مختصراً چندین روش کلیدی برای مقابله با این نوع جنگ آورده شده است:

۱- افزایش آگاهی و آموزش: آگاهی بخشی به نیروهای نظامی، مسئولان و عموم مردم درباره تهدیدات و شیوه های جنگ ترکیبی اهمیت بسزایی دارد. آموزش مهارت های سایبری، شناسایی اطلاعات نادرست و توانمندسازی دفاعی می تواند قدرت مقابله را افزایش دهد. همان گونه که در روایات آمده «العلم سلطان»، آگاهی و قدرت بالای علمی در این عرصه موجب برتری و تسلط بر دشمن است. در این روایت علم، به صورت مطلق آمده و شامل هر علمی می شود که بنا به مقتضیات زمان و مکان برخی از علوم در کانون توجه بیشتری قرار می گیرند.

۲- تقویت قابلیت های سایبری: توسعه و بهبود زیرساخت های امنیت سایبری برای محافظت از سیستم های اطلاعاتی و شبکه های ارتباطی حیاتی است. این شامل شناسایی و دفع حملات سایبری و واکنش سریع به نفوذها می شود.

۳- بهبود ساختار اطلاعاتی و جمع آوری اطلاعات: ایجاد شبکه های قوی اطلاعاتی و توانایی در تحلیل و تفسیر داده ها برای شناخت به موقع تهدیدات و تصمیم گیری مناسب لازم است.

۴- ارتباطات مؤثر و مبارزه با اطلاعات غلط: ایجاد سیستم های قوی برای مقابله با پروپاگاندا و اطلاعات نادرست و همچنین ارتباط گیری درست و دقیق با افکار عمومی

برای حفظ روحیه و اعتماد عمومی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۵- همکاری‌های بین‌المللی: همکاری و ائتلاف با دیگر کشورها و نهادهای بین‌المللی برای به‌اشتراک گذاری اطلاعات و هماهنگ‌سازی اقدامات دفاعی می‌تواند به‌طور چشمگیری اثربخشی مقابله را افزایش دهد.

۶- تقویت مقاومت اقتصادی و اجتماعی: ایجاد انعطاف‌پذیری در اقتصاد و جامعه به گونه‌ای که در برابر تحریم‌ها یا شوک‌های اقتصادی مقاوم باشد. این شامل متنوع‌سازی اقتصاد و تأمین منابع پایدار از اهمیت بالایی برخوردار است. و می‌توان تقویت سرمایه اجتماعی حکومت اسلامی را از مهمترین عوامل مقابله با جنگ ترکیبی دشمن برشمرد.

۷- آمادگی نظامی انعطاف‌پذیر: حفظ و آماده‌سازی نیروهای نظامی با قابلیت مقابله با تهدیدات متعارف و نامتعارف و استفاده از فناوری‌های جدید برای ارتقاء قدرت دفاعی. این ضرورت از صیغه امر در آیه زیر قابل برداشت است که ظهور در وجوب دارد «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال، ۶۰)؛ برای مقابله با آنها [دشمنان]، هرچه در توان دارید از نیرو و از اسبهای ورزیده آماده سازید، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن (شناخته شده) خویش را بترسانید! و دشمنان دیگری غیر از اینها، که شما آنها را (به علت نفاقشان) نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد. و هرچه در راه خدا (و تقویت اسلام) انفاق کنید، بی‌کم و کاست به شما بازگردانده می‌شود، و به شما ستم نخواهد شد.

از این‌رو مقابله مؤثر با جنگ ترکیبی نیازمند تعامل و هماهنگی بین بخش‌های مختلف دولت، جامعه و بخش خصوصی است تا بتوان به‌طور جامع و مؤثر در برابر این تهدیدات چندجانبه ایستادگی کرد.

پرداختن به همه عناصر جنگ ترکیبی و نحوه مقابله با آن در ظرف این مقاله نمی‌گنجد؛ از این‌رو تنها به یکی از مهمترین ابعاد آن یعنی جنگ شناختی و نحوه مقابله با آن به وسیله جهاد تبیین می‌پردازیم. جهاد تبیین به معنای روشنگری و تبیین

حقایق اسلامی برای افراد جامعه، بویژه در برابر دشمنان اسلام یا کسانی که به دلایل مختلف از معارف دینی بی خبر هستند، می باشد. جهاد تبیین بیشتر بر بُعد فرهنگی و علمی تأکید دارد.

استراتژی جهاد تبیین از منظر قرآن

قرآن کریم اهمیت ویژه‌ای به تبلیغ و بیان حقایق دین و روشنگری در برابر انحرافات می دهد. در رابطه با جهاد تبیین، می توان به توصیه های زیر از قرآن کریم اشاره کرد. این توصیه ها غالباً با صیغه امر عنوان شده که ظهور در وجوب دارد (مظفر، ۱۳۷۰، صص ۶۴-۶۳).

۱. دعوت به حکمت و موعظه حسنه

آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل، ۱۲۵)؛ مسلمانان را موظف به دعوت به سوی راه خدا با حکمت و موعظه نیکو می کند. این آیه تأکید دارد که بیان و توضیح دین با روش هایی مؤثر و دلنشین انجام گیرد.

۲. امر به معروف و نهی از منکر

قرآن تأکید زیادی بر مسئولیت اجتماعی مسلمانان در امر به معروف و نهی از منکر دارد: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، ۱۰۴)؛ این امر یکی از ابزارهای مهم جهاد تبیین است که از طریق آن افراد به سمت فضایل و ارزش های الهی هدایت می شوند.

۳. روشنگری در مقابل شبهات

قرآن کریم مسلمانان را به بهره گیری از عقل و برهان در مواجهه با مخالفان و شبهات فرا می خواند: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت، ۴۶)؛ این آیه به اهمیت استدلال درست و رفتار نیکو در هنگام مباحثه با اهل کتاب تأکید می کند.

۴. تبیین حق با استفاده از قرآن

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل، ۴۴)؛ این آیه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توصیه می‌کند که قرآن را برای مردم تبیین و توضیح دهند تا حقایق دین روشن شود.

۵. آیات دعوت به حکمت و اندرز نیکو

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، آیه ۱۲۵ سوره نحل: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...»؛ بر اهمیت روشنگری به شیوه‌ای حکیمانه تأکید دارد.

۶. تلاش در راه خدا

«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج، ۷۸)؛ این آیه جهاد در راه خدا را به‌عنوان یک وظیفه دینی معرفی می‌کند.

۷. روشنگری در برابر دشمنان اسلام

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، ۱۲۲)؛ این آیه بر اهمیت یادگیری و آموزش دینی و تبیین آن برای دیگران تأکید دارد.

۸. پرهیز از کتمان حقایق

«وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ» (آل عمران، ۱۸۷)؛ این آیه تأکید می‌کند که اهل کتاب موظف به بیان حقایق هستند و نباید آنها را کتمان کنند؛ این اصل می‌تواند برای مسلمانان نیز با مفهوم مشابه صدق کند.

۹. ایستادگی در برابر تحریف دین

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ» (بقره، ۱۵۹)؛ این آیه کسانی که حقایق را کتمان می‌کنند را محکوم می‌کند، و بر اهمیت روشنگری و تبیین دینی تأکید دارد.

این آیات نمونه‌هایی از تأکیدهای قرآن بر بیان درست و دفاع از حقایق دینی هستند. هدف اصلی چنین آیاتی، تشویق مسلمانان به استفاده از عقل، روش‌های حکیمانه، استدلال قوی، و برخورد نیکو در جهاد تبیین در دعوت به دین و مقابله با انحرافات و شبهات است.

در حقیقت قرآن کریم خود اصلی‌ترین نقش را در بیان حقایق دارد، جای‌جای قرآن مملو از بیان حقایق و روشنگری جبهه حق و افشاگری جبهه باطل و منافقان است. دلیل اصلی ضدیت جبهه شیطان از ابتدا با کلام الله مجید، همین روشنگری و افشاگری قرآن کریم است. از این رو یکی از نام‌های قرآن، بیان است که می‌فرماید: «هذا بیان للناس». از طرفی هدف از ارسال رسل و برانگیخته شدن پیامبران الهی نیز تبیین و روشنگری و به دنبال آن هدایت است. زحمات طاقت فرسا و مبارزه همه ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و زهرای مرضیه (علیها‌السلام) که منجر به شهادت این انوار الهی شد، همه در راستای جهاد تبیین بود. این ذوات مقدس، همگی شهید راه جهاد تبیین هستند و حادثه عاشورا و ماجرای سرخ کربلا، جلوه تام و تمام جهاد تبیین بر تارک تاریخ است.

انقلاب اسلامی هم نتیجه تبیین گسترده و عمیقی بود که امام خمینی (ره) و یاران خالص و با عزم و اراده ایشان، مجاهدانه انجام دادند، و علت اصلی دشمنی مستکبران با این نظام الهی دقیقاً همین است، چون جهاد تبیین باعث رسوایی شیاطین عالم و در رأس آنها شیطان بزرگ، آمریکای جنایتکار است.

جهاد تبیین در روایات

روایات نیز اهمیت زیادی به تبیین صحیح دین و دفاع از عقاید و ارزش‌ها می‌دهند. در ادامه به چند روایت اشاره می‌شود که اهمیت آموزش و تبلیغ درست آموزه‌های اسلامی را نشان می‌دهند.

پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمودند: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً...» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ح ۳۴۶۱). این روایت به اهمیت آموزش و انتقال معرفت دینی حتی به اندازه یک آیه اشاره دارد و تأکید می‌کند که هر مسلمان در حد توان خود مسئولیت دارد تا حقایق دینی را منتقل کند.

همچنین فرمودند: «نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاَهَا وَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا...» (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ح ۲۶۵۸). در این حدیث به اهمیت شنیدن، فهمیدن و انتقال دقیق پیام‌های دینی تأکید شده است.

امام علی علیه السلام فرمودند: «مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الْجَهْلِ أَنْ يَتَعَلَّمُوا حَتَّى أَخَذَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يُعَلِّمُوا...» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). این سخن اهمیت تبیین درست دین توسط عالمان دینی و مسئولیت آنان در قبال جامعه را نشان می‌دهد.

در جایی دیگر نیز فرمودند: «يَا كُمَيْلُ، مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَأَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ» (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۵). این روایت بر ضرورت شناخت و درک کامل از دین برای هر نوع حرکت و اقدام در زندگی تأکید می‌کند که شامل تبیین صحیح دین نیز می‌شود.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند: «إِذَا ظَهَرَ الْعِلْمُ ارْتَفَعَ الْجَهْلُ...» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۴). این حدیث بر این نکته تأکید دارد که با گسترش علم و دانش دینی، جهل و ناآگاهی از بین می‌رود، که یکی از اهداف جهاد تبیین است.

و نیز می‌فرماید: «مَنْ عَلَّمَ بَابَ هُدًى، فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهِ» (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۶). این روایت بر توانمندسازی دیگران در فهم و عمل به دین و دریافت اجر برابر با آنان تأکید دارد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِالْفَقْهِ فِي الدِّينِ وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا، فَإِنْ مِنْ لَمْ يَتَفَقَّهِ فِي الدِّينِ لَمْ يَعْرِفِ السَّمَاءَ مِنَ الْأَرْضِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۱). این روایت بر اهمیت فهم درست دین و آگاهی افراد از عقاید و احکام تأکید دارد و نشان می‌دهد که تبیین دین نیازمند فهم عمیق است.

امام کاظم علیه السلام فرمودند: «تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ، فَإِنَّ الْفَقْهَ مِفْتَاحُ الْبَصِيرَةِ وَتَمَامُ الْعِبَادَةِ وَالسَّبَبُ إِلَى الْمَنَازِلِ الرَّفِيعَةِ» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۷). این روایت به اهمیت فهم دینی به عنوان کلید بینش و راهی برای دستیابی به درجات عالی اشاره دارد.

این روایات به وضوح نشان می‌دهند که در اسلام تبیین و انتقال دقیق و درست معارف دینی و دفاع از آن در برابر انحرافات و سوء تفاهم‌ها از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و بر مسئولیت فردی و اجتماعی عالمان و آگاهان دینی تأکید می‌شود.

هدف این احادیث، تشویق مسلمانان به یادگیری و آموزش مستمر و مسئولانه معارف اسلامی است.

از آیات و روایات فوق‌الذکر می‌توان پی به ضرورت جهاد تبیین، بلکه وجوب آن نمود. افزون بر اینها از آنجا که جهاد تبیین، یکی از مصادیق جهاد محسوب می‌شود، تمام آیات و روایاتی که جهاد را واجب می‌داند نیز شامل جهاد تبیین هم می‌شود.

جهاد تبیین در نهج البلاغه

حضرت علی علیه السلام در خطبه ۵۰ نهج البلاغه، به موضوع جهاد تبیین به بهترین شکل پرداخته است:

«إِنَّمَا بُدِّئُ وَفُتِنَ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ وَأَحْكَامُ تُتْدَعُ، يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ وَتَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالٌ رِجَالًا عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ. فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَلَى الْمُؤْتَادِينَ، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ، وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ فَيُمَزَّجَانِ، فَهَذَاكَ يَسْتَوِلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَ يَتَجَوَّزُ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى»

آغاز پیدایش فتنه‌ها پیروی از هوا و هوس‌ها و بدعت‌هایی است که با کتاب خدا مخالفت دارد و گروهی (چشم و گوش بسته یا هواپرست آگاه) به پیروی آنان برمی‌خیزند و برخلاف دین خدا از آنها حمایت می‌کنند. اگر باطل از آمیختن با حق جدا می‌گردد بر کسانی که طالب حَقّند پوشیده نمی‌ماند. و اگر حق از آمیزه باطل پاک و خالص می‌شد زبان دشمنان و معاندان از آن قطع می‌گشت. ولی بخشی از این گرفته می‌شود و بخشی از آن و این دو را به هم می‌آمیزند و اینجا است که شیطان بر دوستان و پیروان خود مسلط می‌شود و تنها کسانی که مشمول رحمت خدا بودند از آن نجات می‌یابند.

در این خطبه، حضرت از دلایلی که انسان‌ها راه را گم می‌کند، رفتن به سوی هوای نفس می‌دانند. و دیگران از آنجا که می‌خواهند به خواسته‌های پلید خود برسند، فضا را به هم می‌ریزند و تاریک می‌کنند، ذهن‌ها را مشوش می‌کنند، شبهه‌افکنی و شبهه‌زایی

می‌کنند، دلیل ریزش افراد در جوامع اسلامی همین أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ وَ أَحْكَامُ تُبْتَدَعُ است. این بر ساخت‌ها و دروغ‌هایی است که دیگران طرح می‌کنند و پشت آن هم هوا و هوس‌ها و خواسته‌های پلیدی است که دارند. يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ وَ يَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالُ رِجَالًا عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ. زمینه این تاریک کردن و شبهه‌افکنی و مه‌آلود کردن فضا این است که جوانان به چیزی غیر از دین پناه ببرند و در مسیر غیر حق قرار گیرند. فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ. همه کسانی که در مقابل حق قرار می‌گیرند، کمی از حق را می‌گیرند؛ اما پشت حق پنهان می‌شوند تا باطل خودشان را مطرح کنند.

گاهی شاهد هستیم، افرادی برای رسیدن به اهداف پلید و ناپاک خود، شعارهای بسیار زیبا همچون دفاع از حقوق بشر، آزادی، روشنگری و ایجاد «فضای باز» را سر می‌دهند، اما پشت این شعارها زیبا پنهان می‌شوند، تا به هدف خود برسند و اگر در مقابل این حمله، شناختی که ذهن‌ها و قلب‌ها را هدف قرار داده، جهاد تبیین نباشد دشمن با شعارهای به‌ظاهر زیبا، ناحق را حق جلوه خواهد داد و در این نبرد مذموم پیروز می‌شود.

در این خصوص با موارد زیادی روبه‌رو هستیم به گونه‌ای که امروز به‌جای هنرمند متعهد و مسئول؛ عنوان حکومتی می‌گذارند، اما وطن‌فروش بیگانه ستا که از دلارهای دشمن ارتزاق می‌کند، را نیروی مستقل می‌نامند. جاسوسی سیاسی را عنوان زندان سیاسی می‌گذارند، هرزگان را که زیر چتر صهیونیست‌ها و سعودی‌ها قرار دارند، به‌عنوان خوانندگان بدون مرز می‌نامند. همچنین اسم قاتلان مرزبانی را مبارزان مدنی می‌گذارند، کسانی که اموال مردم را به غارت می‌برند، معترضان مظلوم می‌گذارند. برای اینکه وجه اسلامی را در این عناوین به کار نگیرند از عناوین انسانی استفاده می‌کنند به گونه‌ای که به محکومان قتل و غارت، بی‌گناهان قربانی می‌گویند، اما مدافعان اسلام را که از ناموس انسان‌ها و از انسان‌های بی‌دفاع، دفاع می‌کنند، مدافعان اسد می‌نامند. همچنین افرادی که عاشقانه، مجاهدانه وارد عرصه شده و برای دفاع از سلامت جامعه در عرصه اجتماعی حضور می‌یابند، به آنها ساندیس‌خور می‌گویند، همچنین کسانی که خواهان بی‌عفتی و روابط نامشروع هستند را فعالان حقوق زنان

می‌گویند، عیاشان خوش گذران را وطن پرست گذاشته‌اند. نام‌های زیبایی که بر جبهه باطل می‌گذارند، باعث می‌شود حق و باطل را با هم آمیخته و مردم دچار سردرگمی شوند.

اینجاست که جهاد تبیین آغاز می‌شود و می‌تواند دشمنان را رسوا کند.
فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَلَى الْمُؤْتَادِينَ، حال اگر ما بتوانیم این درآمیختگی را تفکیک کنیم و بگوییم کجا باطل و کجا حق است، دیگر طالبان حق به تردید نمی‌افتند.

وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ، واگر لباس باطل را از تن حق بیرون بیاوریم، اگر جهاد تبیین را انجام دهیم، همه معاندینی که با تسلط بر رسانه‌ها زبانشان باز شده تا جو تبلیغی ضد دین را به راه بیندازند، رسوا خواهند شد.

با این اوصاف جهاد تبیین جایگاه رفیع و مهمی دارد. وقتی صحبت از جهاد تبیین بیان می‌شود ما با یک میدان روبه‌رو هستیم. در این میدان دو طرف داریم، یک طرف حق و طرف دیگری باطل است، جبهه، جبهه حق و باطل است. یک سو جبهه یزید، عبیدالله زیاد، عمر سعد، خولی، شبت ابن ربیع و شمر ... است و سوی دیگر حضرت اباعبدالله، حضرت علی اکبر، ابوالفضل العباس، قاسم، حبیب علیهم السلام است.

اصول و قواعد فقهی

در فقه اسلامی، مقابله با تهدیدات و دشمنی‌ها به‌عنوان یک اصل اساسی مطرح شده است. برای توجیه فقهی ضرورت مقابله با جنگ ترکیبی دشمن، و ضرورت جهاد تبیین می‌توان به چندین دلیل و اصل فقهی استناد کرد که برگرفته از آیات قرآن و عموماً و اطلاقات ادله است:

۱- اصل دفاع: یکی از مهمترین اصول فقهی، اصل دفاع است. براساس این اصل، هر فرد یا جامعه‌ای حق دارد در برابر تجاوز و تهدیدات، از خود دفاع کند. این اصل در آیات و روایات متعددی مورد تأکید قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، خداوند

می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره، ۱۹۰)؛ و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید و از حد تجاوز نکنید؛ زیرا خدا تجاوزکاران را دوست ندارد. این آیه به وضوح مجوز دفاع در برابر متجاوزان را صادر می‌کند و جنگ ترکیبی نیز نوعی تجاوز و تهدید محسوب می‌شود.

۲- اصل حفظ نظام و مصالح عمومی: در فقه اسلامی، حفظ نظام و مصالح عمومی جامعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. جنگ ترکیبی به دلیل گستردگی و پیچیدگی، می‌تواند نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه را به خطر بیندازد. بنابراین، مقابله با آن به منظور حفظ مصالح عمومی و جلوگیری از فروپاشی نظام، یک ضرورت فقهی محسوب می‌شود.

۳- قاعده نفی سیل: این اصل بیانگر آن است که نباید به دشمنان اجازه داد تا بر مسلمانان تسلط یابند. «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است (نساء، ۱۴۱). جنگ ترکیبی یکی از ابزارهای دشمن برای نفوذ و تسلط بر جامعه اسلامی است؛ بنابراین مقابله با آن به منظور تحقق اصل نفی سیل، ضروری است.

۴- اصل مقابله به مثل: این اصل در قرآن بیان شده است: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴) مختلف و پیچیده در جنگ ترکیبی استفاده می‌کند، مقابله به مثل اقتضا می‌کند که مسلمانان نیز از تمامی ابزارها و روش‌های ممکن برای دفاع از خود استفاده کنند.

قدم‌های مهم جهاد تبیین

- ❖ قدم اول: حضور در میدان
 - ❖ قدم دوم: دشمن‌شناسی
 - ❖ قدم سوم: شناخت شیوه برخورد با دشمن در این کارزار
- ممکن است در جنگ امروز در جهاد تبیین هیچ سلاحی احساس نشود، هیچ

خنجری به ظاهر حلقومی را قطع نکند، اما امروز شمرها، حلقوم فرهنگی ما را مورد هدف قرار داده‌اند، خولی‌ها و شبت ابن ربعی‌ها در میدان هستند. پس در جهاد تبیین اولین مسئله، در میدان حضور داشتن و شناخت دشمن است.

دشمن برای ما همه چیز آماده کرده است، هم اینک دست کم ۴۵ شبکه وجود دارد که علیه حق ایستاده‌اند، حتی شبکه شیعه دارند و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) را می‌خوانند اما در این شبکه شیعی، ملکه انگلیس مقدس و از نوادگان حضرت زهرا (علیها‌السلام) معرفی می‌شود، در لندن برای قمه زدن، پلیس محافظ می‌گذارند و آمبولانس خبر می‌کنند. باید دقت شود. اگر دقت شود، خواهید دید که دشمن چه چیزها را تبلیغ می‌کند تا شیعه را تضعیف کند، پس دشمن همه امکانات را به میدان آورده است.

«أَلَا وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ جَمَعَ جُزْأَهُ وَ اسْتَجْلَبَ حَيْلَهُ وَ رَجُلَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰).

پس اول باید دشمن را بشناسیم و دوم رزم بلد باشیم. یعنی باید شیوه مقابله با دشمن را بدانیم که چه سلاحی به کار می‌برد ما هم از همان امکانات علیه او استفاده کنیم (سنگری، ۱۴۰۱).

ارکان جهاد تبیین

جهاد تبیین، به معنای روشن‌سازی و تبیین حقیقت‌ها و مقابله با شبهات و افسانه‌های غلط، دارای ارکان و عناصر مهمی است که باید به آنها توجه شود. این ارکان معمولاً شامل موارد زیر می‌شوند:

۱. شناخت و آگاهی: برای تبیین مؤثر، شخص باید دانش کافی و شناخت دقیقی از موضوع و مسائل پیرامون آن داشته باشد. بدون اطلاعات معتبر و آگاهی کامل از موضوع، تبیین به درستی انجام نخواهد شد.
۲. توانایی تحلیل و استدلال: این رکن شامل قدرت نقد و تحلیل اطلاعات و استفاده از استدلال‌های منطقی برای تبیین و روشن‌سازی موضوعات است. استدلال‌های قوی و منطقی می‌تواند به پذیرش بهتر پیام کمک کند.
۳. قدرت ارتباط و بیان: برای انتقال مفاهیم به دیگران، داشتن مهارت‌های ارتباطی

و توانایی در بیان درست و شفاف اهمیت دارد. این شامل مهارت‌های گفتاری و نوشتاری می‌شود.

۴. صداقت و امانت‌داری: یکی از اصول مهم در جهاد تبیین، صداقت در ارائه اطلاعات و امانت‌داری در نقل مطالب است. تحریف یا گزینش مغرضانه اطلاعات می‌تواند منجر به بی‌اعتمادی شود.

۵. آگاهی از مخاطبان: شناخت نیازها، مشکلات و سطح دانش مخاطبان برای تطبیق پیام با آنها ضروری است. این آگاهی به مؤثرتر شدن فرایند تبیین کمک می‌کند. این ارکان به هر فردی که قصد انجام جهاد تبیین را دارد کمک می‌کند تا بتواند به شکلی مؤثر و معتبر، حقیقت‌ها را به دیگران منتقل کند و در مقابله با اطلاعات نادرست و گمراه‌کننده موفق‌تر عمل کند.

اهداف جهاد تبیین

۱. حفظ هویت دینی و فرهنگی: مقابله با تلاش‌هایی که قصد تضعیف ارزش‌ها و باورهای اسلامی را دارند.
۲. افزایش آگاهی عمومی: بهبود سطح دانش و بینش جامعه در مورد واقعیات دینی و فرهنگی برای توانمندسازی آنها در تشخیص حق از باطل.
۳. تقویت وحدت و انسجام جامعه اسلامی: مقابله با اختلاف‌افکنی‌ها و شایعات که هدفشان ایجاد تفرقه و نفاق در جامعه است.

راهبرد فقه و اخلاق اسلامی در جهاد تبیین

فقه اسلامی بر اصول صداقت، انصاف، و حکمت تأکید دارد. در جهاد تبیین، تأکید بر ارائه اطلاعات صحیح و معتبر براساس منابع اسلامی معتبر از اهمیت بالایی برخوردار است. همچنین، استفاده از روش‌های اخلاقی در مواجهه با دیدگاه‌های مخالف ضروری است. راهکارهایی که در جهاد تبیین پرداختن به آنها ضرورت دارد عبارتند از:

۱. تقویت آموزش دینی و فرهنگی با استفاده از مراکز آموزشی و رسانه‌ها برای

گسترش آگاهی‌های صحیح و ریشه‌ای درباره مسائل دینی و فرهنگی.

۲. تولید محتوای رسانه‌ای با کیفیت، مستند، جذاب و دقیق که قادر به جذب اذهان عمومی باشد.

۳. برگزاری نشست‌ها و کارگاه‌های آموزشی جهت بحث و تبادل نظر در مورد مسائل روز و چالش‌های فرهنگی با حضور کارشناسان و متخصصان.

۴. استفاده از فناوری‌های نوین و بهره‌گیری از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی برای رسیدن به مخاطبان گسترده و انتشار اطلاعات صحیح.

البته در این رهگذر با چالش‌هایی از قبیل: مقابله با حجم بالای اطلاعات نادرست و شایعات، مدیریت اختلافات داخلی و رسیدن به وحدت کلمه در جامعه اسلامی و حفظ جذابیت و به‌روز بودن روش‌های ارائه محتوا و روبرو خواهیم بود که توجه به این چالش‌ها در پیشبرد اهداف جهاد تبیین ضروری است.

مقایسه احکام جهاد نظامی در اسلام با جهاد تبیین

برای مقایسه احکام و ویژگی‌های جهاد نظامی با جهاد تبیین از منظر فقه اسلام، ابتدا باید به تعریف و چند ویژگی هر یک از این جهادها پردازیم. در این زمینه، منابع فقه اسلامی شامل قرآن، سنت پیامبر اسلام ﷺ، و آراء فقهای شیعه و سنی مفید خواهند بود.

۱. جهاد نظامی

جهاد نظامی به هر گونه تلاش مسلحانه در راه خدا برای دفاع از سرزمین‌ها و مسلمانان در برابر تهاجم دشمنان اسلام اشاره دارد. این نوع جهاد در قرآن و سنت تأکید فراوانی دارد و به‌عنوان یکی از واجبات کفایی معرفی شده است.

۲. انواع جهاد نظامی

قبل از مقایسه جهاد نظامی با جهاد تبیین توجه به این نکته اهمیت دارد که در فقه اسلام به دو نوع جهاد اشاره شده است: جهاد دفاعی و جهاد ابتدایی. منظور از جهاد

دفاعی پیکار با دشمنانی است که به سرزمین‌های اسلامی هجوم آورده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۲۳ق، ص ۸). این نوع از جهاد به منظور دفاع از اسلام (طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۸) و سرزمین‌های اسلامی (نجفی، ۱۳۶۲، ص ۴) انجام می‌شود. جهاد دفاعی در مقابل جهاد ابتدایی قرار دارد که منظور از آن جنگی است که مسلمانان، خود آغازگر آن‌اند و به منظور دعوت مشرکان و کفار به اسلام صورت می‌گیرد (صرامی و عدالت نژاد، ۱۳۸۶، ص ۴۳۴). لازم به ذکر است که این دو نوع جهاد در برخی احکام تفاوت‌هایی دارند که براساس آنها جهاد نظامی ابتدایی از موضوع بحث خارج است و فقط جهاد نظامی دفاعی است که در مقایسه با جهاد تبیین قرار می‌گیرد

۳. ویژگی‌های جهاد نظامی دفاعی

۳-۱. نیاز به اجازه حاکم شرع

جهاد نظامی مستلزم فرمان و اجازه حاکم شرع است. بدون این اجازه، اقدام به جهاد نظامی از نظر فقه مردود است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲). از آنجا که جهاد یک وظیفه عمومی است، ولی فقیه یا حاکم اسلامی در نظام جمهوری اسلامی وظیفه اعلام جهاد را بر عهده دارد. در فقه شیعه، جهاد تنها با اجازه حاکم شرع واجب می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۴۴)؛ بنابراین در شرایط عادی، هر فرد بدون دریافت دستور از ولی فقیه یا مقام حاکم نمی‌تواند اقدام به جهاد کند.

۳-۲. عوامل و شرایط خاص

جهاد نظامی زمانی مشروع است که دشمن به مسلمانان حمله کرده باشد و برای دفاع از خود لازم باشد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۰۰)، و یا برادران مسلمان نیاز به کمک داشته باشند. جهاد نظامی می‌تواند در چهارچوب دفاع از مسلمانان، دفاع از اسلام، یا حتی برای اجرای عدالت است.

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره، ۱۹۰)
در این آیه، مسلمانان به جهاد علیه کسانی که با آنان می‌جنگند، امر شده‌اند.

۳-۳. مکلفین به جهاد نظامی

مردان بالغ قادر به جنگ هستند. طبق نظر فقهای شیعه، جهاد نظامی یک وظیفه عمومی است که از طرف حاکم شرع (ولی فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران) به همه مسلمانان اعلام می‌شود، اما مردان بالغ، آزاد، و توانا به جنگ مکلف به انجام آن هستند و زنان و کودکان از شرکت در جنگ معاف هستند، مگر در شرایط ضروری و دفاع از خویش. در صورتی که جهاد به عنوان جهاد دفاعی و ضروری باشد، حتی افراد غیرمسلمان در سرزمین‌های اسلامی نیز باید در دفاع از جامعه اسلامی مشارکت کنند. افراد معذور و کسانی که توانایی جسمی کافی ندارند، مانند افراد بیمار یا سالخورده، معمولاً از این تکلیف معاف هستند.

جهاد تبیین

جهاد تبیین به تلاش برای روشنگری و تبیین مفاهیم و تعالیم اسلام در میان مسلمانان و غیرمسلمانان به منظور رفع شبهات و ترویج آموزه‌های صحیح اسلامی گفته می‌شود.

ویژگی‌های جهاد تبیین عبارتند از:

۱. همگانی و مستمر: برخلاف جهاد نظامی که محدود به شرایط خاص است، جهاد تبیین برای همه مسلمانان در هر زمان و مکانی به طور مستمر مورد تأکید قرار دارد (سوره نحل، آیه ۱۲۵).

۲. عدم نیاز به اجازه خاص: این نوع جهاد نیاز به اجازه خاص از طرف حاکم شرع ندارد و همه مسلمانان به عنوان نیروی فرهنگی و فکری در آن مشارکت دارند.

۳. رشد فکری و علمی: هدف از جهاد تبیین، مقابله با شبهات فکری و رشد و ارتقاء سطح علمی و دینی جامعه اسلامی است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳).

مقایسه جهاد تبیین و جهاد نظامی

۱. مقایسه در هدف و ماهیت: هدف جهاد نظامی دفاع از قلمرو و جامعه اسلامی در

برابر تهاجمات فیزیکی است، در حالی که جهاد تبیین تمرکز بر روشن‌گری و دفاع فکری در برابر شبهات دارد.

۲. مقایسه در اجازه و شرایط: جهاد نظامی نیازمند اجازه حاکم شرع و شرایط خاصی است، اما جهاد تبیین عمومی‌تر و بدون نیاز به اجازه خاص می‌باشد.

۳. مقایسه در دامنه فعالیت: جهاد نظامی محدود به مواقع و مکان‌های خاص است، اما جهاد تبیین در همه جا و همه وقت قابلیت اجرا دارد.

۴. مقایسه در مکلفین جهاد: در جهاد تبیین همه مسلمانان مکلف هستند. جهاد تبیین یک وظیفه عمومی است که به تمام مسلمانان اعم از زن و مرد، جوان و پیر واجب است. این نوع جهاد اجتماعی و مستمر است و به تلاش مستمر برای تبیین و نشر آموزه‌های دینی و مقابله با شبهات و تحریفات در جوامع اسلامی می‌پردازد. ولی از آنجا که علم و آگاهی یکی از ارکان اصلی جهاد تبیین است، به نظر می‌رسد که علمای دین مسئولیت بیشتری در این زمینه دارند. آنها باید در برابر سؤالات و شبهات علمی و دینی پاسخ‌گو باشند و در ترویج معارف صحیح دینی نقش برجسته‌ای ایفا کنند؛ بویژه در زمان‌هایی که شبهات در زمینه‌های فقهی، کلامی و تاریخی مطرح می‌شود، علما باید فعال‌تر از دیگران باشند. همچنین تمام کسانی که در عرصه تبلیغ دینی، فرهنگی، اجتماعی یا رسانه‌ای فعالیت دارند، باید در راستای جهاد تبیین قرار گیرند و از هر فرصتی برای نشر آموزه‌های دینی استفاده کنند. البته در زمانی که جامعه اسلامی با تهدیدات فرهنگی، رسانه‌ای یا سیاسی مواجه است، حتی افراد غیرمتخصص نیز موظف به شرکت در جهاد تبیین هستند. این نوع جهاد هیچ‌گونه محدودیتی از نظر زمان یا مکان ندارد و در هر شرایطی می‌توان از ابزارهای مختلف برای جهاد تبیین استفاده کرد. در این شرایط، جهاد تبیین جزء واجبات فردی و اجتماعی است و در شرایط مختلفی که تهاجم فرهنگی وجود دارد، مسلمانان باید برای تبیین حقایق تلاش کنند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳).

۵. مقایسه در تلفات: در جهاد نظامی، وقتی یک نفر از نیروهای خودی کشته می‌شود نهایتاً یک نفر از لشکر کم می‌شود، اما در جنگ شناختی یک نفر از سپاه

خودی کم و همزمان به سپاه دشمن افزوده می‌شود و در خدمت اهداف تاکتیکی و استراتژیک او قرار می‌گیرد.

مقایسه احکام تکلیفی در جهاد نظامی و جهاد تبیین

از دیدگاه فقه اسلامی، مقابله با جنگ میدانی باید با رعایت اصول خاصی مانند امان‌دادن به دشمن، رعایت حقوق اسرا، و جلوگیری از کشتار غیرنظامیان انجام شود. این اصول در فقه جهاد مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ به عنوان مثال، در کتاب‌های فقهی به مسائلی مانند «احکام اسیران» و «جهاد با دشمن» پرداخته می‌شود.

اما حکم تکلیفی افراد در جنگ شناختی را می‌توان با توجه به اصول کلی فقه اسلامی و اخلاق دینی بررسی کرد. گرچه متون فقهی کلاسیک به صورت مشخص به احکام مبارزه در جنگ شناختی نپرداخته‌اند اما افراد در مقابله با جنگ شناختی باید براساس اصول شرعی و اخلاقی اسلامی عمل کنند، که شامل صداقت، احترام به حریم خصوصی، پرهیز از افساد و داشتن نیت خالص و مشروع است. این اصول نه تنها در فضای حقیقی بلکه بویژه در محیط‌های مجازی و دیجیتال که امکان انتشار سریع و گسترده‌ی اطلاعات وجود دارد، باید رعایت شوند. با توجه به پیشرفت سریع فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی، فقیهان معاصر نیز می‌توانند با بررسی و اجتهاد جدید، رهنمودهای دقیق‌تری را برای مسلمانان در این عرصه ارائه دهند.

نتیجه‌گیری

امروزه دشمن برای رسیدن به مقاصد شوم خود فقط اکتفا به جنگ نظامی نمی‌کند، بلکه متوسل به جنگ ترکیبی می‌شود.

جنگ شناختی یکی از پیچیده‌ترین مصادیق جنگ ترکیبی است که با استفاده از رسانه‌ها و اطلاعات و فضای مجازی، به تغییر درک و شناخت عمومی می‌پردازد و سعی دارد تا با تزریق اخبار نادرست و داده‌های تحریف شده، به تخریب بنیان‌های فکری و اعتقادی جوامع بپردازد.

این جنگ که از انواع جنگ‌های مدرن به حساب می‌آید، نیازمند فهم دقیق و تقابل هوشمندانه است.

فقه اسلام به عنوان یک نظام جامع حقوقی و اخلاقی، با ارائه راهکارهایی همچون جهاد تبیین می‌تواند به مقابله با این چالش بپردازد. جهاد تبیین به معنای تلاش مداوم و آگاهانه برای توضیح و تبیین ارزش‌های دینی و فرهنگی، و آگاهی‌بخشی به جامعه در برابر تحریفات و شبهات است.

قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام، اهمیت ویژه‌ای به تبلیغ و بیان حقایق دین و روشنگری در برابر انحرافات می‌دهند.

برای اثبات وجوب مقابله با جنگ ترکیبی دشمن و ضرورت جهاد تبیین می‌توان به چندین قاعده و اصل فقهی از جمله، اصل دفاع، اصل حفظ نظام و مصالح عمومی، قاعده نفی سبیل و اصل مقابله به مثل استناد کرد. جهاد تبیین و جهاد نظامی اگرچه که هر دو با هدف دفاع از کیان اسلام انجام می‌شود ولی از برخی جهات مثل ماهیت، ویژگی‌های مکلفین، اذن حاکم شرع، دامنه فعالیت و نوع تلفات تفاوت دارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

ابن اثیر. (۱۳۶۴). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر (ج ۱). قم: افست.

ابن حزم. (۱۴۰۶ق). النسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم. بیروت: چاپ عبدالغفار سلیمان بنداری.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۳، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.

بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح بخاری (چاپ اول). دمشق: دار طوق النجاة.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۵ق). سنن ترمذی (چاپ دوم). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). جهاد در قرآن و سنت. قم: مرکز نشر اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه (ج ۲۷). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). فرهنگ نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.

حلّی، ابن فهد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعي (چاپ اول). بیروت: دار الكتاب العربي.

سنگری، محمد رضا. (۱۴۰۱/۳/۵). پایگاه اطلاع رسانی حوزه (سخنرانی).

شهید ثانی، زین الدین علی. (۱۴۲۳ق). مسالک الافهام (ج ۳). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الاعمال (چاپ دوم). قم: دار الشریف الرضی للنشر.

صرامی، سیف الله؛ عدالت نژاد، سعید. (۱۳۸۶). دانشنامه جهان اسلام (ج ۱۱). تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

- طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵). مشکاة الانوار. نجف: کتابخانه حیدریه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط (ج ۲، چاپ سوم). تهران: المکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایة (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: دارالکتب العربی.
- عراقی، عبدالله؛ بیدگلی، محمد؛ رجبی ده برزویی. (۱۴۰۱). واکاوی اهداف جنگ شناختی دشمن و راهکارهای تاب‌آوری مقابله با آن با تأکید بر آموزه‌های قرآن، فصلنامه علمی مطالعات دفاع مقدس، شماره ۳۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، ۵، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). آزادی معنوی. تهران: انتشارات صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). اصول الفقه (ج ۱، چاپ چهارم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نعفی، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام (ج ۲۱، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.



Religious Democracy: A Link Between Divine Values and Popular Will¹

Mahdi Lotfi

Assistant Professor, Department of Political Science, Osul al-Din Faculty, Tehran, Iran
mlofti1079@gmail.com



Abstract

Religious democracy is a modern model of governance that seeks to establish a link between divine principles and the popular will. This model, while upholding religious values, recognizes the people's right to choose and participate. Unlike secular democracies, which derive legitimacy solely from the majority vote, religious democracy defines public participation within the framework of religious values. The central challenge of this model is to strike a balance between religious requirements and the people's will in the governance process. What is the role of the people in religious democracy, and how can a balance be maintained between divine principles and public will? In this system, the people are one of the main pillars of political power, and their participation plays a significant role in decision-making; at the same time, religious principles determine and guide the overall framework of governance. This study examines the opportunities and challenges of religious democracy, its role in enhancing public participation and preserving religious values, and explores how it can be realized in the

1. Lotfi, M. (2022). Religious democracy: A link between divine values and popular will. *Jurisprudence and Politics*, 3(6), pp. 159-192.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71482.1063>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 2025/04/02 • **Revised:** 2025/05/23 • **Accepted:** 2025/06/11 • **Published online:** 2025/06/22

Islamic Republic of Iran. Using a descriptive-analytical method, the research analyzes the theory of religious democracy along with jurisprudential, historical, and political sources. The findings show that people hold a high position in religious democracy, and their participation contributes to the legitimacy, stability, and preservation of the system's religious values. The successful realization of this model requires a balance between Sharia and the popular will.

Keywords

Religious democracy, democracy, legitimacy, supervision and participation, people, Islamic governance.



الديمقراطية الدينية: صلة بين القيم الإلهية والإرادة الشعبية^١

مهدي لطفي

أستاذ مساعد، قسم العلوم السياسية، كلية أصول الدين، طهران، إيران.
mlotfi1079@gmail.com



الملخص

الديمقراطية الدينية نموذجٌ جديدٌ للحكم، يسعى إلى الربط بين المبادئ الإلهية وإرادة الشعب. مع الحفاظ على القيم الدينية، يُقرّ هذا النموذج بحق الشعب في الاختيار والمشاركة. بخلاف الديمقراطيات العلمانية التي تستمد شرعيتها من تصويت الأغلبية فقط، تُعرّف الديمقراطية الدينية المشاركة الشعبية في إطار القيم الدينية. ويمثل التحدي الرئيسي لهذا النموذج في تحقيق التوازن بين المتطلبات الدينية وإرادة الشعب في عملية الحكم. ما هو مكان الشعب في الديمقراطية الدينية، وكيف يُمكن تحقيق التوازن بين المبادئ الإلهية وإرادة الشعب؟ في نظام "الديمقراطية الدينية"، يُعد الشعب أحد الركائز الأساسية للسلطة السياسية، ولمشاركته في صنع القرار الحكومي تأثيرٌ بالغ. وفي الوقت نفسه، تُحدد المبادئ الدينية الإطار العام للحكم وتُرشده وتوجّهه. تتناول هذه المقالة فرص وتحديات الديمقراطية الدينية ودورها في تعزيز المشاركة الشعبية والحفاظ على القيم الدينية، وكيفية تطبيقها في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. كما تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وتتناول وثائقها الفقهية والتاريخية والسياسية، انطلاقاً من نظرية الديمقراطية الدينية. تُظهر النتائج أن

١. الاستشهاد بهذه المقالة: لطفي، مهدي. (٢٠٢٢). الديمقراطية الدينية: صلة بين القيم الإلهية والإرادة الشعبية. الفقه والسياسة، ٣(٦)، ص. ١٥٩-١٩٣.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71482.1063>

□ نوع المقالة: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب إعلام الإسلام في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٠٢ تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٥/٢٣ تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١١ تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢

للشعب مكانةً عاليةً في الديمقراطية الدينية، وأن مشاركته تُسهم في شرعية النظام وقوته والحفاظ على قيمه الدينية. ويتطلب نجاح تطبيق هذا النموذج توازناً بين الشريعة الإسلامية وإرادة الشعب.

الكلمات الرئيسية

الديمقراطية الدينية، الديمقراطية، الشرعية، الرقابة والمشاركة، الشعب، الحكومة الإسلامية.



مردم‌سالاری دینی؛ پیوندی میان ارزش‌های الهی و اراده‌ی مردمی^۱

مهدی لطفی

استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشگاه بین‌المللی علامه عسکری، قم، ایران.
mlotfi1079@gmail.com



چکیده

مردم‌سالاری دینی، الگویی نوین در حکمرانی است که تلاش می‌کند پیوندی میان اصول الهی و اراده‌ی مردمی ایجاد کند. این الگو ضمن حفظ ارزش‌های دینی، حق انتخاب و مشارکت مردم را به رسمیت می‌شناسد. برخلاف دموکراسی‌های سکولار که مشروعیت خود را تنها از رأی اکثریت می‌گیرند، مردم‌سالاری دینی، مشارکت مردمی را در چارچوب ارزش‌های دینی تعریف می‌کند. چالش اصلی این الگو، ایجاد تعادل میان اقتضائات دینی و اراده‌ی مردم در فرایند حکمرانی است.

جایگاه مردم در مردم‌سالاری دینی چیست و چگونه می‌توان میان اصول الهی و اراده‌ی مردمی تعادل برقرار کرد؟ مردم در نظام مردم‌سالاری دینی یکی از ارکان اصلی قدرت سیاسی هستند و مشارکت آنها در تصمیم‌گیری‌های حکومتی تأثیر بسزایی دارد؛ در عین حال، اصول دینی چارچوب کلی حاکمیت را تعیین و هدایت می‌کند.

این پژوهش به بررسی فرصت‌ها و چالش‌های مردم‌سالاری دینی و نقش آن در توسعه‌ی مشارکت مردمی و حفظ ارزش‌های دینی پرداخته و چگونگی تحقق آن را در جمهوری اسلامی ایران بررسی می‌کند. پژوهش

۱. **استناد به این مقاله:** لطفی، مهدی. (۱۴۰۱). مردم‌سالاری دینی؛ پیوندی میان ارزش‌های الهی و اراده‌ی مردمی. فقه و سیاست، ۳(۶)، صص ۱۵۹-۱۹۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71482.1063>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

حاضر از روش توصیفی-تحلیلی بهره برده و با استفاده از نظریه مردم‌سالاری دینی، اسناد فقهی، تاریخی و سیاسی را بررسی کرده است.

یافته‌ها نشان می‌دهد که مردم در مردم‌سالاری دینی از جایگاهی والا برخوردارند و مشارکت آنها موجب مشروعیت، استحکام و حفظ ارزش‌های دینی نظام می‌شود. تحقق موفق این الگو مستلزم توازن میان شریعت و اراده‌ی مردمی است.

کلیدواژه‌ها

مردم‌سالاری دینی، دموکراسی، مشروعیت، نظارت و مشارکت، مردم، حکومت اسلامی.

۱. مقدمه

مردم‌سالاری دینی به‌عنوان یک الگوی نوین حکمرانی در نظام‌های سیاسی جهان اسلام، بویژه ایران، توجه بسیاری از پژوهشگران و نظریه‌پردازان علوم سیاسی را به خود جلب کرده است. این مدل از حکمرانی تلاش می‌کند میان دو مفهوم به ظاهر ناسازگار یعنی اصول و ارزش‌های الهی از یک سو، و اراده و خواست عمومی از سوی دیگر، پیوندی معنادار برقرار کند. در حالی که دموکراسی‌های سکولار، مشروعیت حکومت را منحصرأ بر اساس رأی اکثریت و تصمیم‌گیری جمعی تعریف می‌کنند، مردم‌سالاری دینی بر حفظ ارزش‌ها و اصول دینی به‌عنوان محور اصلی نظام تأکید دارد.

سوال مهم و اساسی این است که در مردم‌سالاری دینی، جایگاه مردم کجاست و تا چه حد می‌توان اراده جمعی و دینی را به گونه‌ای همسو کرد که هم بر اراده مردم تأکید شود و هم اصول دینی محفوظ بماند؟ این الگوی حکمرانی، چالشی میان دو عنصر اصلی یعنی مردم و دین را مطرح می‌کند؛ عنصری که با پرسش‌های بنیادینی در زمینه مشروعیت، حاکمیت و مشارکت عمومی همراه است.

هدف این پژوهش، بررسی ابعاد نظری و کاربردی مردم‌سالاری دینی در ایران است و اینکه چگونه این مدل توانسته است هم ارزش‌های دینی و هم حقوق و مشارکت مردمی را حفظ و تقویت کند.

۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

در جهان معاصر، نظام‌های حکومتی به‌طور مداوم در حال تحول و بازنگری هستند تا بتوانند به نیازهای جوامع پاسخ دهند. یکی از چالش‌های اساسی در حوزه‌ی سیاست و حکومت، ایجاد تعادل میان ارزش‌های الهی و اراده‌ی مردمی است. مفهوم «مردم‌سالاری دینی» به‌عنوان یک الگوی حکومتی که تلفیقی از مبانی دینی و خواست عمومی جامعه است، از اهمیت خاصی برخوردار است.

بررسی این مفهوم نه تنها درک عمیق‌تری از پیوند میان دین و سیاست ارائه می‌دهد،

بلکه به روشن تر شدن ظرفیت‌های مردم‌سالاری دینی در تقویت همبستگی اجتماعی، افزایش مشروعیت حکومت، و پاسخ‌گویی به نیازهای مردم کمک می‌کند. در شرایطی که جوامع اسلامی در پی الگوهای حکومتی پایدار و مبتنی بر ارزش‌های بومی خود هستند، پژوهش در این حوزه می‌تواند راهگشا باشد.

همچنین، درک صحیح از این مفهوم می‌تواند به رفع برخی سوءبرداشت‌ها و چالش‌های نظری در رابطه با امکان‌سازی دموکراسی و ارزش‌های دینی کمک کند؛ بنابراین، این پژوهش از منظر نظری و عملی اهمیت دارد و می‌تواند به غنای ادبیات علمی در این زمینه یاری رساند.

۳. ادبیات تحقیق

در مورد مردم‌سالاری دینی، فعالیت‌های پراکنده پژوهشی به زبان فارسی نگاشته شده است، که به برخی از کتب و مقالات انجام شده در این زمینه اشاره می‌شود: الهه ابوالحسنی (۱۳۹۱)، حکمرانی مردم‌سالارانه، در این مقاله سعی شده دموکراسی به‌عنوان یک معنای حکومتی در اداره امور سیاسی تعریف شود، نگاهی گذرا به مفهوم دموکراسی داشته و در کشورهای دموکراتیک دموکراسی با چه چالش‌هایی روبه‌رو بود و نظریه‌پردازان برای حل مشکلات دموکراسی بحث تازه‌ای را تحت عنوان حکمرانی مطرح کردند.

مهدی سعیدی (۱۳۹۱)، مردم‌سالاری دینی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، یکی دیگر از آثار درباره‌ی نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی است. نگارنده در این کتاب، موضوعاتی از قبیل دموکراسی، حکومت دینی، کارآمدی حکومت دینی را بررسی کرده است.

مهدی مقدری (۱۳۹۵)، در پژوهشی با عنوان «درآمدی بر حکمرانی خوب (توسعه، دموکراسی، جهانی شدن)»، بیان می‌دارد که در فرایند حکمرانی در عصر حاضر کنونی، دیدگاه دولت‌ها بدون در نظر گرفتن حقوق ملت نمی‌تواند یک‌سویه سیاست‌ها و برنامه‌های خود را طراحی کنند؛ بنابراین در این وضعیت، برای دستیابی به توسعه پایدار لازم

است میزانی از مشارکت شهروندان و عناصر جامعه مدنی نیز مورد توجه قرار گیرد. مسعود کاویانی، علی شیرخانی، مقصود رنجبر (۱۴۰۱)، چالش اندیشه سیاسی سیدقطب فراروی گسترش مردم‌سالاری دینی در جهان اسلام را مورد بررسی قرار داده‌اند.

سیدابوالقاسم نقیعی (۱۳۹۷)، در مقاله «مردم‌سالاری دینی و تمدن نوین اسلامی»، با بازنشانی شناسی اصول حکمرانی در مردم‌سالاری دینی عناصر مذکور را پشتوانه پیوند مردم‌سالاری دینی و تمدن اسلامی برای رویش تمدن نوین دانستند. فریبرز محرمخانی و محمدرضا محمدنژاد (۱۳۹۴) در مقاله امام‌خمینی (عج) و مردم‌سالاری دینی، این مقاله پس از تعریف بررسی شش پایه عملی و عینی مردم‌سالاری دینی که شامل رهبری، مردم و نقش آن در عرصه سیاسی، قانون اساسی، احزاب، انتخابات و آزادی است، بر آن است تا دیدگاه امام‌خمینی را در به کارگیری این پایه در نظام جمهوری اسلامی ایران و مردم‌سالاری دینی را تحقیق می‌کند.

۴. تمایزات و نوآوری تحقیق

این پژوهش با ارائه نگرشی نوین به مفهوم مردم‌سالاری دینی، در پی آن است که جایگاه مردم و اصول دینی را به عنوان دو محور اصلی قدرت و مشروعیت، در یک مدل حکومتی ترکیبی و هم‌افزا تحلیل کند. نوآوری این تحقیق در تمرکز آن بر تعادل میان خواست عمومی و اصول الهی در ساختار نظام‌های دینی و اسلامی، بویژه در بستر ایران، نهفته است. برخلاف پژوهش‌های پیشین که عمدتاً به بررسی مردم‌سالاری دینی از زاویه تأکید بر اصول دینی پرداخته‌اند، این مطالعه تلاش دارد نقش مشارکت عمومی را نیز برجسته کند و با روش توصیفی-تحلیلی به ارزیابی فرصت‌ها و چالش‌های پیش روی این مدل بپردازد. در نهایت، این تحقیق در پی کشف میزان کارآمدی مردم‌سالاری دینی در توسعه مشارکت مردمی، حفظ ارزش‌های دینی و ایجاد سازگاری بلندمدت میان این دو مقوله در بستر سیاست‌گذاری و حکمرانی در ایران است.

۵. روش تحقیق

این پژوهش از نوع کیفی بوده و به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. در این مطالعه، ابتدا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی، مبانی نظری و مفاهیم کلیدی مرتبط با مردم‌سالاری دینی مورد بررسی قرار گرفته است. سپس، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا، پیوند میان ارزش‌های الهی و اراده‌ی مردمی در نظام مردم‌سالاری دینی تحلیل شده است.

به منظور بررسی دقیق‌تر، منابع فقهی، تاریخی و فلسفی مرتبط با موضوع تحلیل شده و با استفاده از روش استدلال منطقی، نتایج تحقیق استخراج شده است. همچنین، در صورت لزوم از دیدگاه‌های اندیشمندان و متفکران اسلامی و سیاسی بهره گرفته شده تا ابعاد مختلف موضوع تبیین شود.

این پژوهش مبتنی بر رویکرد کیفی و روش تفسیری-تحلیلی است که به بررسی مفاهیم و چارچوب‌های نظری مردم‌سالاری دینی می‌پردازد و تلاش دارد تا تعامل میان ارزش‌های دینی و اراده‌ی مردمی را روشن سازد.

۶. تفاوت مردم‌سالاری دینی با دموکراسی غربی

طرح اولیه مردم‌سالاری دینی در رساله علامه نائینی و سپس امام خمینی علیه السلام عنوان شد که در اینجا بدان پرداخته می‌شود. به نظر نائینی حکومت در اساس خود بر دو نوع قابل احصا است: یا «تملک‌یه» است یا «ولایت‌یه». اولی همان نظام سیاسی استبدادی است که در آن رابطه حاکم و محکوم برقرار است که در آن حاکم مالک و محکوم مملوک است که در این قسمت از سلطنت را چون دلخواهانه و از باب تصرف آحاد مالکان در املاک شخصیه‌ی خود و میل شخصی سلطان است، لذا تملیک‌یه و استبدادیه گویند که در آن حاکم با حوزه عمومی چون حوزه‌ی خصوصی خویش برخورد می‌کند و تفاوتی بین حوزه عمومی و حوزه مایملک شخصی خویش قائل نمی‌شود. اساساً در چنین نظام استبدادی متکی به رابطه مالک و مملوک و خادم و مخدوم، حاکم اختیار وضع هر قاعده و قانونی را دارا است» (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۲۶). شعبه‌ی دیگر حکومت یا همان «ولایت‌یه»

حکومتی مقید و تابع قانون است که در آن حاکم مقید و محدود به حدود قانون است که قانون نیز در جهت مصالح و مطامع مردم تنظیم شده است. نائینی سلطنت ولایتیه را حکومتی معرفی کرد که در آن «مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید، اصلاً در بین نباشد و اساس سلطنت فقط براساس اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی و استیلای سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد ما مقید و مشروط باشد» (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۲۷).

«نائینی به عنوان مبدع نظریه مردم‌سالاری دینی، حکومت ولایتی را حکومتی معرفی می‌کند که به دور از تحکم و استبداد مالک مآبانه بر مصالح و رضایت عموم استوار است و اشتراک و تساوی مردم و حاکم در امور نوعیه، امین و مسئول بودن حاکم به امانت بودن حکومت، مشارکت و نظارت مردم بر اعمال حکومت از مختصات دولت ولایتیه است که در تنبیه الامه بدان تأکید کرده است» (رضایی و توحید فام، ۱۳۹۷، ص ۵۵).

در «حقیقت مردم‌سالاری دینی این است که یک نظام باید با هدایت الهی و اراده‌ی مردمی اداره شود و پیش برود. اشکال کار نظام‌های دنیا این است که یا هدایت الهی در آنها نیست مثل به اصطلاح دموکراسی‌های غربی که اراده‌ی مردمی علی‌الظاهر هست، اما هدایت الهی را ندارد یا اگر هدایت الهی را دارند یا ادعا می‌کنند که دارند، اراده مردمی در آن نیست؛ یا هیچ کس نیست، که بسیاری از کشورها این گونه‌اند؛ یعنی نه مردم در شئون کشور دخالت و رأی و اراده‌ای دارند، نه هدایت الهی وجود دارد. جمهوری اسلامی، یعنی آنجایی که هدایت الهی و اراده مردمی توأم با یکدیگر در ساخت نظام تأثیر می‌گذارند» (نجفی و یوسفی، ۱۳۹۷، ص ۱۲).

بنابراین خاستگاه حضور مردم براساس یک «قرارداد اجتماعی» نیست. مردم‌سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم‌سالاری نیست بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلامی است، چرا که اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند بدون مردم نمی‌شود ضمن آن که تحقق حکومت مردم‌سالاری واقعی هم بدون دین امکان‌پذیر نیست. از این رو سخن از تضاد یا توافق اسلام و دموکراسی نیست، بلکه مراد تأکید بر این نکته است که مردم‌سالاری دینی نه تلفیق این دو تفکر، بلکه نظامی برآمده

از منظومه فکری اسلام است. واژه «دینی» در ترکیب مردم‌سالاری دینی نیز دلالت بر منبع معرفتی شناختی این گونه مردم‌سالاری می‌کند. در این دیدگاه «مرجعیت دین در زندگی اجتماعی» مهمترین پیش‌فرض معرفت‌شناختی است. از این رو «مردم‌سالاری دینی برداشتی خاص از مردم‌سالاری و الگویی از نظام سیاسی اسلامی است که در آن مرجعیت دین (اسلام) در تبیین و توجیه عناصر اساسی مردم‌سالاری (قدرت جمعی و مشارکت مردمی) به رسمیت شناخته می‌شود (نجفی و یوسفی، ۱۳۹۷، صص ۱۲-۱۳).

رهیافت هستی‌شناختی برای غرب، تمدن‌ساز بوده و هست، اما به دلیل تباین مبانی دموکراسی با مردم‌سالاری دینی، چنین نقشی را برای تمدن اسلامی نمی‌تواند ایفا نماید. با توجه به آنچه گذشت، مشخص شد که مبانی دموکراسی با مبانی مردم‌سالاری دینی در تضاد است. از این رو یکی دیگر از ضرورت‌ها برای تمدن‌سازی، توجه به این نکته است که نظام مردم‌سالاری دینی زمانی می‌تواند به سمت تمدن حرکت کند که برآمده از مبانی معرفتی اسلام و انقلاب اسلامی باشد، مسلماً با مبانی نظری که نظام‌های دموکراتیک غربی دارند، چنین امکانی فراهم نمی‌شود و این به علت تغایر ذاتی مبانی با اندیشه‌های اسلامی است. مادامی که نظام مردم‌سالاری دینی مدعای تمدن‌سازی نداشته باشد با نظریه‌های جهانی شدن منافاتی ندارد، چرا که ناخودآگاه در این جریان مسلط جهانی هضم خواهد شد اما اگر عزم تمدن‌سازی در این نظام شکل گیرد، تقابلی در این عرصه محسوب خواهد گشت. شاید در این وضعیت، نظریه «جنگ تمدن‌ها»ی هانتینگتون به واقعیت نزدیک‌تر باشد.

این گفته به معنای نفی مطلق غرب نیست، بلکه مقصود تأکید بر تفاوت ماهوی عالم غرب با عالم اسلامی است در اخذ تفکر و تکنولوژی غربی، باید به این تفاوت‌ها توجه داشت. زیرا می‌توان چیزهای غربی را در عالمی دیگر وارد کرد و در نسبتی دیگر و با بهره‌گیری از امکانات عالم جدید، اما رشد و تغییر آن را فراهم آورد (نجفی و یوسفی، ۱۳۹۷، صص ۱۳-۱۴).

همچنین مقام معظم رهبری می‌فرماید: «یک مسئله اصل مسئله انتخاب و ربط آن با مردم‌سالاری از نظر اسلام است. دموکراسی غربی - یعنی دموکراسی متکی بر لیبرالیسم -

منطقی برای خودش دارد. آن منطق پایه‌ی مشروعیت حکومت‌ها و نظام‌ها را عبارت از رأی اکثریت می‌داند... این پایه‌ی دموکراسی غربی است. اگر نظامی این را داشت، این نظام نظر دموکراسی لیبرالی مشروع است؛ اگر نظامی این را نداشت، نامشروع است... در اسلام مردم یک رکن مشروعیت‌اند، نه همه‌ی پایه‌ی مشروعیت» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۹/۲۶).

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، «مردم‌سالاری دینی الگویی از نظام سیاسی است که بر پایه اصل خضوع مردم در ساحت قدس الهی، در چارچوب هدایت دین و نهاد دینی، تدبیر عقلانی مردم و حاکمیت آنها به رسمیت شناخته می‌شود. ایشان مردم‌سالاری دینی را مفهومی بسیط می‌دانند، مقصود از بسیط بودن، عدم ترکیب مردم‌سالاری با دین و تأکید بر این نکته اساسی است که دین، خود ارائه‌دهنده‌ی الگویی خاص از مردم‌سالاری است. از این‌رو مردم‌سالاری دینی، حاصل مردم‌سالاری به‌عنوان روش به‌همراه مبانی و آموزه‌های دینی نمی‌باشد، وی براساس چنین نگرشی تفاوتی میان مردم‌سالاری دینی و دموکراسی قائل است. در نگاه ایشان؛ در مردم‌سالاری دینی مردم در ساحت قدس الهی خاضع‌اند. اما در دموکراسی غربی و مردم‌سالاری غیردینی، طوق طاعت کسی را بر گردن می‌نهند که اکثریت آن را کسب کند» (مرادی و ابطحی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۵).

در مجموع می‌توان گفت، «نظام مردم‌سالاری دینی در مبانی هستی‌شناختی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، نسبت به تمدن غرب برتری دارد که دلیل آن نیز شرافت ذاتی اسلام است. از این منظر، نظام مردم‌سالاری دینی در ماهیت و مبانی، برتر از نظام لیبرال دموکراسی و تمدن غربی است. لیکن از دستاوردهای این تمدن، بی‌نیاز نیست. لذا از سازوکارها، دستاوردها و تجارب این تمدن بهره می‌برد، تا به تدریج با قدرت یافتن سیستم‌های درونی و شکل‌گیری مناسبات براساس آموزه‌های دینی، به تفوق و اقتدار برسد. در این زمان، که می‌توان گفت، عالم اسلامی شکل می‌گیرد تعامل با دیگر تمدن‌ها، دیگر به تغییر ماهیت و غلبه‌ی تفکری منجر نخواهد شد» (نجفی و یوسفی، ۱۳۹۷، صص ۱۴-۱۵).

«مردم‌سالاری دینی براساس آموزه‌های دینی، آزادی فردی محدودیت‌های ذهنی و عینی فراوانی دارد. از این‌رو از یک‌طرف فرد در مقابل خداوند مسئول و پاسخ‌گو است و بنابراین اراده الهی، آزادی فردی و اراده انسان را محدود می‌کند و از بعد دیگر، فرد بر موجب آموزه‌های اسلامی، در برابر جامعه مسئول است و کیان جامعه، بر منافع و علائق فردی، مقدم است و از این‌رو در موارد تزامم منافع فرد و مصلحت جامعه، مصلحت جامعه مقدم می‌باشد» (عیوضی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱).

دموکراسی غربی، از لحاظ ایدئولوژیک و یا ساختار سکولار، برای بسیاری از فرهنگ‌های غیر غربی، بویژه فرهنگ اسلامی مطلوب نیست. دموکراسی در جوامع غربی، در دو الگوی متمایز فردگرا (لیبرال دموکراسی) و جمع‌گرا (سوسیال دموکراسی) ظهور یافته و بر مبنای اومانستی و سکولاریستی، نسبی‌گرایی و پلورالیستی استوار شده است. روشن است که این مبانی، در تنافی با آموزه‌های وحیانی اسلام و در تقابل با مبانی مردم‌سالاری دینی است (امیدی نقلبری، ۱۳۹۶، ص ۴۴).

چنانچه به تاریخ طرح مفهوم دموکراسی و شکل‌گیری نظام‌های دموکراتیک توجه کنیم، خواهیم دید که دموکراسی نه روش است و نه فلسفه سیاسی - اجتماعی؛ بلکه الگویی از نظام سیاسی اجتماعی است که در طول تاریخ مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مبانی نظری خاصی مطرح شده و راه و روش خاصی برای اداره حکومت و جامعه معرفی کرده است. بر این اساس تفکیک روش از فلسفه سیاسی - اجتماعی نادرست است به نظر می‌رسد. دموکراسی هم مبتنی بر مبانی نظری خاصی است و هم بیانگر شیوه و سازوکارهای مختلفی برای اداره جامعه و حکومت است؛ به دیگر سخن، نوعی تناسب میان این شیوه‌ها و سازوکارها با مبانی و پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده، وجود دارد.

چنین رویکردی افزون بر اینکه به شناخت بهتر دموکراسی منجر می‌شود برای نسبت دموکراسی با مردم‌سالاری دینی نیز بسیار کارا است. در ایران، غالباً برای پاسخ به مسئله امکان یا امتناع مردم‌سالاری دینی به تفکیک ارزش از روش و جداسازی رهیافت‌های گوناگون به دموکراسی پرداخته و نتیجه گرفته که چون می‌شود روش‌های دموکراتیک را از ارزش‌های دموکراسی جدا نمود، پس می‌توان میان اسلام و دموکراسی جمع کرد

و سخن از مردم‌سالاری دینی گفت (نجفی و یوسفی، ۱۳۹۷، ص ۱۱).

برای تعریف مردم‌سالاری دینی باید تعریفی از دموکراسی که ریشه در تحولات پس‌از‌رنسانس دارد، داشته باشیم تا مقصود از مردم‌سالاری دینی را بهتر مشخص شود البته باید توجه داشت، در غرب همواره یک موج مخالف دموکراسی بر محیط حاکم بر اندیشه‌ورزان غرب وجود داشته است و اصولاً تا صد سال پیش، نگاه اندیشمندان به دموکراسی مثبت نبود. به عنوان مثال مک فرسون در این مورد می‌گوید: «روشن‌فکران و فرهیختگان در سراسر تاریخ طولانی دموکراسی، از یونانی‌های کلاسیک گرفته تا دوران معاصر، دموکراسی را بدترین نوع حکومت قابل تصور می‌دانستند. معنای دموکراسی کم و بیش مترادف با حکومت اراذل و اوباش بود و بنا به تعریف آن، برای تمام ارزش‌های اصیل جامعه متمدن و نظم‌پذیر، تهدیدی به شمار می‌آمد... تقریباً تمام فرهیختگان از دوران‌های اولیه تاریخ تا صد سال پیش چنین موضعی داشتند» (عیوضی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۲).

۱۷۳

فقه‌ی
سیاسی

مردم‌سالاری دینی: پیوندی میان ارزش‌های الهی و اراده‌ی مردمی

دولت‌های دموکراتیک، تنها زمانی با جدیت به افکار عمومی توجه می‌کنند که بدانند در صورت عدم توجه به این افکار، برکناری آنها از پست‌هایشان کاملاً محتمل است. در مردم‌سالاری دینی نیز تحول افکار در جهت تأمین مصالح عمومی و سعادت افراد جامعه مطلوبیت است و پیشرفت محسوب می‌شود. از این‌رو، هر نوع تحولی پذیرفته نیست؛ چراکه تحول افکار به سوی انکار حقایق، یا خشک مغزی و تحجر، یا تغافل و تجاهل روشن‌فکر مآبانه، یا جهالت‌مدن را نمی‌توان معقول دانسته و پذیرفت. دکتر حسن ترابی از روشن‌فکران دینی سودان در این باره می‌نویسد: «هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که نظام‌های سیاسی غرب، بازتابی از اراده مردم است؛ زیرا میان مردم و نظام‌های سیاسی لایه‌هایی از رهبران حزبی و لایه‌هایی از منافع طبقه‌ای ویژه وجود دارد» (امیدی نقبری، ۱۳۹۶، صص ۵۴-۵۳).

۷. نقش مردم در مشروعیت و کارآمدی حکومت اسلامی

نقش مردم در کارآمدی حکومت دینی آنچنان است که بدون قبول و پذیرش آنها

با وجود مبارک حضرت علی علیه السلام نیز نظام اسلامی موفق نخواهد بود (خرمشاد و امینی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴).

به نحوی که حضرت علی علیه السلام در باب اهمیت نقش مردم به جان مبارک خویش سوگند یاد می کنند اگر امامت جز با حضور همه مردم صورت نگیرد، پس هرگز تحقق نخواهد یافت. ولی کسانی که اهل آن هستند و آن را پذیرفته اند، کسانی را که هنگام تعیین امام حاضر نبوده اند به پذیرفتن آن وا می دارند. سپس روا نیست کسی که حاضر بوده از بیعت خود باز گردد و آنکه غایب بوده دیگری را اختیار کند (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳).

بنابراین، اراده مردم مبنای اصلی قدرت سیاسی می باشد و دولت، جانشین و نماینده ملی است و مشروعیت آن از خواست ملی منبث می شود (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴).

در همین راستا مقام معظم رهبری (مدظله العالی) می فرماید: «مشروعیت این نظام به تفکر اسلامی و به استواری بر پایه ی اسلام است؛ مشروعیت مجلس و رهبری هم بر همین اساس استوار است». امام یک وقت می فرمود، اگر من هم از اسلام روی برگردانم، مردم مرا کنار می گذارند. راست هم می گفت. مردم امام را با اسلام شناخته اند؛ به خاطر فداکاری و عظمت او در راه اسلام دنبالش راه افتادند، که همه ما، بنده و شما هم همین طور هستیم» (خامنه ای، ۱۳۸۲/۰۳/۷).

همچنین معظم له می فرماید: «در نظام اسلامی قهر و غلبه معنا ندارد؛ قدرت معنا دارد، اقتدار معنا دارد، اما اقتدار برخاسته از اختیار مردم و انتخاب مردم، آن اقتداری که ناشی از زور و غلبه و سلاح باشد و، در اسلام و در شریعت اسلامی و در مکتب امام معنا ندارد؛ آن قدرتی که از انتخاب مردم به وجود آمد، محترم است» (خامنه ای، ۱۳۹۳/۰۳/۱۴).

در جای دیگر ایشان در مورد نقش مردم بیان می فرماید: «مردم سالاری دینی... یک حقیقت واحد در جوهره نظام اسلامی است؛ چرا که اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند، بدون مردم نمی شود؛ ضمن آن که تحقق حکومت مردم سالاری واقعی هم بدون دین امکان پذیر نیست...» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۹/۱۰/۱۳). ایشان همچنین می فرماید: «در نظام اسلامی، رأی، خواسته و عواطف مردم، تأثیر اصلی را دارد و نظام

اسلامی بدون رأی و خواست مردم تحقق نمی‌یابد» (مرادی و ابطحی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۶).

با بررسی قانون اساسی کشور، به مصداق‌های مشخص که در ارتباط با قانون‌گرایی و حق حاکمیت مردم‌سالاری دینی است، برمی‌خوریم. مهمترین اصلی که می‌توان آن را اصل مادر در این زمینه تلقی کرد، اصل پنجم قانون اساسی با عنوان حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن است. در این اصل آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خدا داد را از طریقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». پس از این اصل، مهمترین اصلی که بیانگر مشارکت مردم در امور سیاسی و اجتماعی است، اصل ششم است. در این اصل آمده است: «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید بر آرای عمومی اداره شود، از راه انتخابات رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد» (مرادی و ابطحی، ۱۳۹۵، صص ۱۸۹-۱۹۰).

در تعریف مردم‌سالاری دینی بیان می‌شود که «این ایده الگویی از حکومت است که بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردم در چارچوب مقررات الهی استوار است و در راستای حق‌مداری، خدمت‌محوری و ایجاد بستری برای رشد و تعالی مادی و معنوی انسان ایفای نقش می‌کند. بر این اساس، مردم‌سالاری دینی جوهره مردم‌سالاری (دموکراسی) را به رسمیت می‌شناسد، اما پذیرش مرجعیت دین به عنوان منبع معرفت‌شناختی، به توجیه، تحلیل و تبیین آن می‌پردازد. لذا مردم‌سالاری دینی با به رسمیت شناختن مرجعیت دین در ساحت دموکراسی به سوی الگوی مردم‌سالاری دینی حرکت می‌کند» (رضایی و توحیدفام، ۱۳۹۷، صص ۴۷-۴۸).

شهید بهشتی بزرگترین ویژگی انقلاب اسلامی ایران را مردمی بودن آن معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که «خصلت مردمی بودن انقلاب و متکی بودن انقلاب به توده مردم را باید حفظ کرد و حفظ این خصلت را بر هر مصلحت دیگر و هر کار خوب دیگر مقدم داشت تا جایی که مدیریت ملی و اداره مملکت، روزبه‌روز بر خواست ملت

و حمایت ملت بیشتر تکیه کند» (داریوند، ۱۴۰۱، صص ۴۷۲).

امام علی علیه السلام در این مورد می‌فرماید: «مردم، تا با کسی بیعت نکرده‌اند اختیار دارند و آزادند و چون بیعت کردن دیگر اختیاری ندارد و همانا بر زمامدار که استقامت داشته باشد و بر مردم است که از او اطاعت کنند و این بیعتی عمومی است که هر کس از آن سرباز زند، از دین اسلام سرباز زده و راه دیگری جز مسلمان پیموده است و بیعت شما با من، همراه با فکر و اندیشه بود و ناگهانی و بدون تأمل نبوده است» (بخشایش اردستانی و دشتی، ۱۳۹۲، صص ۱۵۸-۱۵۷).

۸. مشارکت سیاسی و نظارت مردمی در حکمرانی دینی

یکی دیگر از مؤلفه‌های حضور مردمی و ارج نهادن به نقش مردم توسط امام علی علیه السلام، مسئله نظارت است. امام تأکید داشت که مردم باید نسبت به حاکمیت سیاسی و حکومت، نظارت مستقیم داشته باشند. امروز نیز نظارت و کنترل یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌های آزادی سیاسی در حاکمیت سیاسی به حساب می‌آید. حضرت به کارگزارانش دستور می‌دادند تا به‌طور علنی چگونگی فعالیت‌های کارمندان را تحت نظر قرار دهند تا از این طریق حقی از مردم هم ضایع نگردد و ظلمی پدید نیاید. خود حضرت نیز همواره خود را در معرض دید و نظارت مردم قرار می‌دادند. ایشان در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «مبادا که دور از چشم مردم در سرا پرده سیاست بمانی که غیبت زمامداران از ملت، منشأ کم آگاهی از جریان‌های کشور باشد و غیبت از مردم پیوندشان را با آنچه پس پرده است می‌گسلد و در نتیجه مسائل بزرگ را در چشمانشان کوچک و مسائل کوچک را بزرگ می‌کند، زیبایی‌های زشت و زشتی‌ها زیبا جلوه می‌کند و حق و باطل در هم می‌آمیزند...» (هاشمی و دشتی، ۱۴۰۳، ص ۷۶).

امام خمینی علیه السلام نیز بر اصل نظارت تأکید داشته‌اند و آن را مانع شکل‌گیری استبداد می‌دانند. ایشان حکومت مردم‌سالاری و جمهوری اسلامی را «تحت نظارت»، «ارزیابی» و «انتقاد» مردم و عموم ملت می‌دانند به نوعی که ناظر و هادی مجریان و متولیان امور حکومت محسوب می‌شوند: «آنان ناظر و هادی مجریان امور می‌باشند. این حکومت در

همه مراتب خود، متکی به آرای مردم و تحت نظارت و ارزیابی و انتقاد عمومی خواهد بود» (امام خمینی، ج ۴، ص ۱۶۰).

ایشان معتقد هستند که نظارت مردم امری فراگیر است؛ به‌طور مثال در انتخابات یکی از ابزارهای زمینه‌ساز کنترل و نظارت است خود مردم بر امور انتخاباتی نظارت دارند: «برنامه ما این است که رجوع کنیم به آرای عمومی، به آرای مردم. قوای انتظامی را کنار بگذاریم؛ خود مردم را، محول کنیم تنظیم انتخابات را به‌دست خود جوان‌های مردم. در هر شهری جوانها خودشان؛ که قوای انتظامی، شهربانی، شهرداری همه کنار بروند. آن کسی که دخالت می‌خواهد بکند برای حفظ صندوق آرا و امثال ذلک، خود ملت باشد» (امام خمینی، ج ۵، ص ۳۲۲).

مسئله‌ی حضور مردم در صحنه که جزء لوازم حتمی اداره‌ی صحیح کشور و پیشرفت انقلاب و به نتیجه رسیدن انقلاب و به هدف‌ها دست یافتن انقلاب است باید ترویج بشود؛ هر کسی صدایی دارد، هر کسی زبان‌گویایی دارد، هر کسی مخاطبی دارد، هر کسی می‌تواند اثر بگذارد، باید روی این زمینه کار کند: «وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ»^۱؛ این حق است. توأصی به حق وظیفه‌ی همه است؛ روحانی باشد، استاد دانشگاه باشد، منبر باشد، صداوسیما باشد، مسئول سیاسی باشد، مدیر فلان دستگاه باشد، عالم باشد، مرجع باشد، هر کسی باشد، وظیفه است. مردم را بایستی به حضور در میدان، ایستادگی در میدان، آشنایی با لوازم میدان وادار کنند (خامنه‌ای، ۱۴۰۲/۱۰/۱۹).

یکی از مولفه‌های توسعه سیاسی در حکومت و نظام‌های سیاسی، مشارکت مردمی است و بند هشتم از اصل سوم قانون اساسی، با صراحت تمام، دولت را موظف کرده است که همه امکانات خود را برای تحقق مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خویش به کار بندد (اخترشهر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰).

امام راحل معتقدند که اجبار و تحمیل مردم به انجام عمل و خواسته‌ای از سوی

۱. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ؛ مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده‌اند، و یکدیگر را به حق سفارش کرده و یکدیگر را به شکیبایی و استقامت توصیه نموده‌اند! (العصر، ۳).

سردمداران نظام سیاسی، عملی در منافات با قانون اساسی و عرف محسوب می‌شود و ایشان اجبار مردم را مساوی با نقض قانون اساسی می‌دانند و اینچنین بیان می‌دارند: «این قدر تحمیل بر ملت نکنید. اجبار ملت به ورود در حزب نقض قانون اساسی است؛ اجبار مردم به تظاهر در موافقت و پایکوبی و جنجال در امری که مخالف خواسته آنهاست نقض قانون اساسی است؛ سلب آزادی مطبوعات و دستگاه‌های تبلیغاتی و اجبار آنها به تبلیغ بر خلاف مصالح کشور نقض قانون اساسی است؛ تجاوز به حقوق مردم و سلب آزادیهای فردی و اجتماعی نقض قانون اساسی است؛ انتخابات قلابی و تشکیل مجلس فرمایشی محو مشروطیت و نقض قانون اساسی است؛ ایجاد پایگاه‌های نظامی و مخابراتی و جاسوسی برای اجانب مخالفت با مشروطیت است» (امام خمینی، ج ۳، ص ۷۴).

در اندیشه امام خمینی علیه السلام مشارکت مردمی و حضور در صحنه مردم، یکی از مولفه‌های اساسی تداوم ساختار سیاسی است و مردم با مشارکت و سهیم شدن در قدرت سیاسی، جامعه‌ای امن ایجاد می‌نمایند (قربی، ۱۳۹۰، ص ۴۶).

با این رویکرد، امام خمینی علیه السلام به پدیده مشارکت مردم و حضور مردمی در امور دولتی و حکومتی اهمیت زیادی می‌دهند و معتقدند که مشارکت مردم در سیاست و امور معاش امری قانونی است و در قانون اساسی برای این امر، سازوکاری سنجیده شده است و می‌فرماید: «به‌طوری که استحضار دارند در مقدمه قانون اساسی صریحاً مقرر است که هر یک از افراد اهالی مملکت در تصویب و نظارت امور عمومی، محق و سهیم می‌باشند. و به موجب اصل دوم قانون اساسی، مجلس شورای ملی نماینده قاطبه اهالی مملکت ایران است که در امور معاش و سیاسی وطن خود مشارکت دارند (امام خمینی، ج ۱، ص ۱۴۵).

اهمیت مشارکت در نظام سیاسی از دیدگاه امام راحل به حدی است که ایشان مشارکت مردمی به‌طور همگانی را ضامن حفظ امنیت می‌دانند و بر آن تاکید داشتند؛ «آگاهی مردم و مشارکت و نظارت و همگامی آنها با حکومت منتخب خودشان، خود بزرگترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه خواهد بود» (امام خمینی، ج ۴، ص ۲۴۸).

امام معتقدند که در نظام مردم‌سالاری دینی و جمهوری اسلامی، اصلاح امور باید به

وسيله جمهور مردم باشد و مشاركت مردمی از حيث ايجاد استقلال، مبارزه بافساد و فحشاء و تنظيم قانون حائز اهميت است: «طبعاً برای آینده مملکت و جایگزینی این رژیم باید راه و رسمی را انتخاب کرد که مورد موافقت و علاقه مجموع جامعه باشد. و این جمهوری اسلامی است. اساس کار یک جمهوری اسلامی، تأمین استقلال مملکت و آزادی ملت ما و مبارزه با فساد و فحشا و تنظیم و تدوین قوانین است که در همه زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با توجه به معیارهای اسلامی، اصلاحات لازم را به عمل آورد. این اصلاحات با مشارکت کامل همه مردم خواهد بود» (امام خمینی، ج ۵، ص ۱۵۵).

شهید بهشتی در مورد نقش نظارتی مردم در جامعه اسلامی این‌گونه بیان می‌فرماید: «آیا دولتی جرأت می‌کند برخلاف مصالح ملت قدمی بردارد؟ خیر. اما به یک شرط. آن شرط چیست؟ خواهش می‌کنم این جمله را به اعماق ضمیر اجتماعی و اسلامی‌تان بفراستید، چون باور کنید اگر مفاد این جمله در اعماق ضمیر اسلامی و اجتماعی ما زنده نماند، مانند هر انقلابی که در معرض خطر است، انقلاب ما نیز چنین خواهد بود. به شرط حضور آگاهانه یک یک افراد امت در اداره جامعه. «به من چه» و «به تو چه» در جامعه اسلامی وجود ندارد. بلکه به یک معنا درست است. «به تو چه» در هنگامی که در قلمرو دیگران دخالت بیجا می‌کنی، اما اگر نظارت می‌کنی «به تو چه» و «به من چه» معنی ندارد. برای نظارت «به من چه» و «به تو چه» وجود ندارد، اما برای دخالت، البته «به تو چه» و «به من چه» وجود دارد. دخالت نه، نظارت آری» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۴۵).

۹. نظام امامت و امت در حکومت اسلامی

در مردم‌سالاری دینی، مسئولیت‌های دینی جامعه میان دولت و مردم توزیع شده است. پس همان‌گونه که دولت در قبال آراء، اوصاف و افعال مردم، مسئول و پاسخ‌گو است، مردم نیز در برابر آراء، اوصاف و افعال دولت مسئولند. دولت و مردم، براساس اصل امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیتی عام در برابر یکدیگر دارند (امیدی نقلبری، ۱۳۹۶، ص ۵۰).

«حکومتی که نه در پرتو سرنیزه و برق سرنیزه و لوله‌ی تفنگ و تانک و زره‌پوش و قدرت و زور است و نه به دلیل داشتن امتیازات خاص یا ثروت؛ بلکه زمامدار، سمت و منصب و قدرتش را از حمایت عامه‌ی مردم می‌گیرد. از توده مردم، از خلق از ناس، از عامه، از آنها می‌گیرد قدرت خودش را و سمت خودش را. آنها هستند که او را به این سمت برمی‌گزینند یا می‌پذیرند. از این نوع حکومت در یونان باستان به «رپوبلیکا»^۱ یاد می‌شد. حکومت برگرفته از عامه که از آن با نام «دموکراسی»^۲، حکومت دمو، حکومت توده، حکومت ملت و حکومت عامه یاد می‌شد. به طوری که رپوبلیکا عملاً باید با دموکراسی همراه و همگام باشد» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، صص ۱۲-۱۳).

نظام سیاسی اجتماعی جمهوری اسلامی نظام امت و امامت است و حق این است که با هیچ‌یک از این عناوینی که در کتاب‌های حقوقی سیاسی و حقوق اساسی آمده قابل تطبیق نیست... به همین دلیل، ما فکر می‌کنیم عنوان نظام باید نظام امت و امامت باشد. منتها در اثنای انقلاب، چون این عنوان هنوز برای توده‌های مردم روشن نبود، به عنوان شعار اول «حکومت اسلامی» انتخاب شد که بسیار هم خوب و گویا بود و سپس وقتی معلوم شد این نظام حکومتی رئیس‌جمهور هم دارد آن وقت گفته شد «جمهوری اسلام» ولی نام راستین و کامل این نظام، نظام امت و امامت است در رأس این نظام اصول عقیدتی و عملی اسلام براساس کتاب و سنت است. همه چیز باید از این قله سرازیر شود. بر طبق این اصول عقیدتی و عملی مسئولیت و صاحبان اصلی حق در این ایدئولوژی، در این نظام عقیده و عمل، «ناس» و مردم‌اند (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۹).

«در جامعه مسلکی کسانی باید به مقام رهبری برسند و رهبران جامعه باشند که قبل از هر چیز همه ابتکارها و استعدادها و لیاقت‌هایشان در خدمت مسلکی قرار بگیرد که جامعه آن مسلک را به عنوان زیر بنای اول پذیرفته است. دقت کنید که در اینجا هم

1. Republican

2. Democracy

حکومت برخلاف خواست اکثریت بر سرکار نیست؛ اما اکثریت وقتی می‌خواهد حکومت را انتخاب کند با این ملاک انتخاب می‌کند. انتخاب رهبر با خواست اکثریت است؛ اما عمل رهبر ممکن است با خواست و تمایلات اکثریت متناسب نباشد. عمل رهبر در اینجا با مصلحت اکثریت متناسب است نه با تمایلات اکثریت. این است که حکومت و رهبر در یک جامعه مسلکی در درجه اول مریی است، در درجه دوم مدیر است. اداره آن جامعه آهنگ تربیت دارد. لذا امام و رهبر در چنین حکومتی مرشد و راهنما نیز هست» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، صص ۱۹۱-۱۹۰).

حضرت علی (ع) مردم را محور حکومت دانسته و حکومت را در راستای تحقق ارزش‌های اسلامی و تأمین خواسته‌ها و نیازهای مردم شکل می‌دهد و هیچ‌وقت تحمیل و اجبار را بر مردم روا نمی‌داند. به‌طور کلی ایشان صمیمی‌ترین حاکم (زمامدار) و مردمی‌ترین‌های حکومت‌مداران بود. تا بدان‌جا که حکومت آن حضرت پس از رسول گرامی اسلام حضرت محمد (ص) به‌عنوان یک حکومت موفق و الگو برای مسلمانان مطرح و مدنظر می‌باشد (بخشایش اردستانی و دشتی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵).

در جایی دیگر همه مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «ای مردم، همه افراد جامعه در خشنودی و خشم شریک می‌باشند، چنان‌که شتر ماده ثمود را یک نفر دست‌وپا برید اما عذاب آن قوم ثمود را گرفت، زیرا همگی آن را پسندیدند» (بخشایش اردستانی و دشتی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

چنین برای امام رأی و نظر مردم آن‌قدر اهمیت دارد که در نظر ایشان، حکومت به‌منزله وسیله‌ای برای خدمت به مردم است. در خدمت مردم بودن را یک وظیفه می‌دانند و به کارگزاران خود توصیه می‌نمایند که بدون هیچ منت‌گذاری در خدمت مردم باشند و به وعده‌های خود عمل کنند و آن حضرت در این مورد می‌فرماید: «مبادا هرگز با خدمت‌هایی که انجام دادی بر مردم منت‌گذاری، یا آنچه را انجام داده‌ای بزرگ‌شماری، یا وعده‌ای که به مردم داده‌ای خلاف وعده نمایی! منت نهادن، پاداش نیکوکاری را از بین می‌برد و کاری را بزرگ‌شمردن، نور حق را خاموش گرداند و خلاف وعده عمل کردن، خشم خدا و مردم را برمی‌انگیزاند» (نهج البلاغه، خطبه ۵۳).

۱۰. دیدگاه امام خمینی و رهبری درباره مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری دینی از منظر امام خمینی علیه السلام نظریه‌ای است که می‌توان آن را جایگزین مردم‌سازی مبتنی بر اصول عرفی، انسان محورانه، فردگرایانه و سودا انگارانه، نمود و حکومتی مبتنی بر ارزش‌های دینی در چارچوب احکام الهی به پا کرد. در این مدل حکومتی و برای اداره‌ی جامعه حضور مستقیم مردم و اثرگذاری آرای ایشان در عرصه سیاسی و اجتماعی به صورت عینی نمود یافت و باعث شد نظریات سیاسی دیگر را به تقابل و رویایی دعوت کند. مسئله مردم‌سالاری دینی ازجمله مسائلی نیست که مسلمانان برای نخستین بار و از طریق آشنایی با مکتوبات و نظامات سیاسی غربی به آن آشنا شده باشند بلکه با مطالعه تاریخ اسلام و حاکمان اسلامی روشن می‌شود که در این نوع مدل از حکومت، قبل از آن که نظریه پردازان غربی و حاکمان آن، متوجه شد و به آن اقدام نموده باشند مورد توجه رهبران دینی، قرار گرفته است که شاهد عینی آن تجربه حکومت اسلامی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام در صدر اسلام است (سلطانی و بلالی، ۱۴۰۰، ص ۸۷).

در نظریه مردم‌سالاری دینی امام علیه السلام، مشروعیت حکومت و حاکمان دو رکن و پایه دارد: «نخست رکن دینی (حقانیت) که مربوط به محتوای حکومت و ویژگی‌های حاکمان است و چگونگی آن از ناحیه دین تعیین می‌شود و دوم رکن مردمی (مقبولیت) که به صورت یا شکل حکومت و نیز انتخاب یا پذیرش مردم در مقام تأسیس نظام حکومتی یا باز برگزیدن از میان دارندگان صفات مقرر از جانب شارع است و در حیطه اختیارات و حقوق آنها است» (معمار، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶).

امام خمینی علیه السلام هدف نهضت خویش را خدمتگزاری اعلام کرده‌اند و خود را خادم ملت معرفی می‌کنند: «من آمده‌ام تا پیوند خدمتگزاری خودم را به شما عزیزان عرضه کنم که تا حیات دارم خدمتگزار همه هستم؛ خدمتگزار ملت‌های اسلامی؛ خدمتگزار ملت بزرگ ایران؛ خدمتگزار دانشگاهیان و روحانیان؛ خدمتگزار همه قشرهای کشور و همه قشرهای کشورهای اسلامی و همه مستضعفین جهان» (امام خمینی، ج ۱۰، ص ۴۷۲).

همچنین امام علیه السلام معتقد بودن که دولت و مسئولین باید «خدمت بر مردم» را ملاک

قرار دهند و نه «فرمانفرمایی دولت نسبت به ملت» که منشأ عقب ماندگی‌ها و جداشدگی از ملت است: «این جدایی دولت‌ها از ملت‌ها منشأ همه گرفتاری‌هایی است که در یک کشوری تحقق پیدا می‌کند. اگر آن طوری که اسلام طرح دارد راجع به حکومت و راجع به ملت، حقوق ملت بر حکومت، حقوق حکومت بر ملت، اگر آن ملاحظه بشود و مردم به آن عمل نکنند، همه در رفاه هستند؛ نه مردم از حکومت می‌ترسند، برای اینکه حکومت ظالم نیست که از آن بترسند، همه پشتیبانش هستند؛ و نه حکومت فرمانفرمایی می‌خواهد بکند؛ حکومت هم خدمت می‌خواهد بکند. مسئله، مسئله خدمتگزاری دولت به ملت است؛ نه فرمانفرمایی دولت به ملت. همین فرمانفرمایی جدا می‌کند شما را از ملت، و ملت را از شما و منشأ مفساد زیاد می‌شود. اگر جوری باشد که وقتی رئیس دولتی نخست وزیرش، رئیس جمهورش بیاید توی مردم، با مردم باشد؛ فواصل نباشد، آن طور فواصلی که در طاغوت هست. فرماندارها با مردم فواصل نداشته باشند که مردم پشت اتاقش بیایند بایستند و راهشان ندهند و چه. البته با عدالت راه باید بدهند، نه اینکه؛ هرج و مرج نباشد که هر کس آمد، بخواهد جلو بیفتد. یک موازینی که خود شما می‌دانید. اما مردم از کارهای شما احساس کنند که شما از خودشان هستید و می‌خواهید خدمت کنید بهشان، نمی‌خواهید فرمانفرمایی کنید و نمی‌خواهید مردم را تحت فشار قرار بدهید، و نمی‌خواهید ظلم بکنید، این حرفها نباشد» (امام خمینی، ج ۹، ص ۱۱۹).

خاطره‌ای هست در یک شب تعدادی در منزل فرزند حضرت امام حاج احمدآقا، خدمت امام بودند، بحث فداکاری‌های مردم پیش آمد، حضرت امام علیه السلام فرمودند که مردم خیلی جلو هستند، ما عقب شان داریم می‌رویم. یکی از دوستان فرمودند خب حالا ما اگر بگوییم دنبال رو مردم هستیم، دنبال مردم می‌رویم این برای ما مصداق درست است ولی در مورد شما نمی‌توانیم این حرف را بزنیم شما در جلو مردم هستید، شما در کنار مردم حداقل هستید، من یادم هست که امام عصبانی شدند و فرمودند: مردم جلو هستند. (ستوده، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲).

به همین منظور است وقتی خبرنگار روزنامه، ایل تِمپو در ۲۳ دی ۱۳۵۷ در پاریس از

امام خمینی علیه السلام می‌پرسد: «قوانین اسلامی‌ای که شما مایلید در ایران اجرا کنید شبیه عربستان سعودی و لیبی خواهند بود؟»

ایشان در پاسخ می‌فرماید: «آنچه را که ما به نام جمهوری اسلامی خواستار آن هستیم فعلاً در هیچ جای جهان نظیرش را نمی‌بینیم» (امام خمینی، ج ۵، ص ۴۳۸).
مقام معظم رهبری می‌فرماید که «مردم‌سالاری ما از دل اسلام جوشید. بارها عرض شده است که این جور نیست که وقتی ما می‌گوییم مردم‌سالاری دینی، این به معنای یک ترکیب انضمامی بین مردم‌سالاری با یک مفهومی است و دین با یک مفهوم دیگری؛ این نیست. مردم‌سالاری ما از دین سرچشمه گرفته است، اسلام این راه را به ما نشان داده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۶/۱۴)، «مردم بودند که نقشه‌های دشمنان ما را خنثی کردند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۳/۱۴)، «حضور مستحکم مردم پشتوانه‌ی ایستادگی مسئولان است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۷/۲۷).

در همین راستا معظم له می‌فرماید: «در همه‌ی صحنه‌های سیاست داخلی و خارجی ما نقش مردم همین اندازه تعیین کننده است و این جاست که ما می‌رسیم به مضمون آن آیه‌ای که در طلیعه‌ی خطبه تلاوت کردم که خدای متعال به رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «هو الذی ایدک بنصره و بالمؤمنین»^۱ خداوند تو را با پیروزی خودش، با یاری خودش و با مؤمنان کمک کرد. یعنی پیروزی الهی و نصرت الهی در کنار مؤمنان. مؤمنان این قدر بها داده می‌شوند در قرآن. «یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین»^۲ خدا و مؤمنان تو را بس.

این حرف کوتاه انقلاب ماست. خلاصه‌ی جمهوری ما این است؛ خدا و مردم. سیاست نه شرقی و نه غربی ما بر روی این پایه استوار است؛ خدا و مردم. ما این دو عنصر شریف را که می‌توانند حرکت انقلاب اسلامی ما را روزبه‌روز گسترش و عمق بیشتری بدهند، نباید از دست بدهیم» (خامنه‌ای، ۱۳۶۱/۰۳/۱۴).

۱. سوره مبارکه الأنفال، آیه ۶۲.

۲. سوره مبارکه الأنفال، آیه ۶۴.

در سالگرد حضرت امام در ۱۴ خرداد ۱۴۰۰ حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به شکست کامل پیش‌گویی‌های دشمنان و اقتدار و پیشرفت و توسعه مستمر جمهوری اسلامی فرمودند: «راز پرشکوه و افتخارآمیز ماندگاری نظام امام خمینی، همراهی دو کلمه جمهوری و اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۴/۰۳/۱۴۰۰).

همچنین ایشان تصریح می‌کنند که این نگرش درباره نقش مردم در حکومت اسلامی برخاسته از متن اسلام است. در اسلام مردم همه پایه مشروعیت نیستند، بلکه یک رکن مشروعیت‌اند. علاوه بر رأی و خواسته مردم پایه اصلی مشروعیت در نظام سیاسی تقوا و عدالت است. اگر کسی برای حکومت انتخاب می‌شود از تقوا و عدالت برخوردار نباشد، همه مردم هم که برای او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است؛ اگر حاکمی به عدالت حکم نکند، هر کس که او را نصب کرده یا انتخاب کرده، نامشروع است. (خامنه‌ای، ۲۶/۰۹/۱۳۸۲). ایشان می‌فرماید: «برخی رأی مردم را پایه‌ی مشروعیت می‌دانند، دست کم مردم پایه اعمال مشروعیت هستند. بدون آرای مردم بدون حضور مردم و بدون تحقق خواست مردم، خیمه نظام اسلامی، سرپا نمی‌شود و نمی‌ماند. البته مردم مسلمانند و این اراده و خواست مردم در چارچوب قوانین و احکام اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۴/۰۳/۱۳۷۸).

به عبارت دیگر، «خداوند متعال تحقق حکومت اسلامی به ریاست حاکم الهی را مشروط به اعمال حق مردم کرده است» ممکن است برخی گمان کنند که این تحلیل موجب می‌شود تا حکومت دارای خاستگاه دوگانه مشروعیت باشد یعنی یک منبع مشروعیت حکومت از سوی خداوند و دیگری از سوی مردم است. پس طبق تحلیل مزبور، حکومت‌داری منبع دوگانه مشروعیت «الهی- مردمی» است. به دیگر سخن، براساس این تهدید، مشروعیت مردم در عرض مشروعیت الهی مطرح می‌شود و این با دیدگاه توحیدی شیعه درباره توحید در حاکمیت، سازگاری ندارد. ولی این برداشت درستی نیست؛ زیرا از سویی، همان‌طور که از قول ایشان بیان شد، رهبری حق حاکمیت را تنها متعلق به خداوند متعال می‌داند و از سویی دیگر، در بحث مشروعیت بخشی مردم به حکومت، با مراجعه به عبارت‌های دیگر روشن می‌شود که ایشان نمی‌خواهد برای

حکومت دو منبع مشروعیت در عرض هم بیان کنند. «در اسلام، حق الله رقیب حق الناس نیست؛ مقابل حق الناس نیست. حق مردم، همه حقوق مردم، از جمله حق انتخاب که قطعاً برای مردم وجود دارد در امر حکومت، این ناشی است از حکم الهی. همه حقوق مردم اعتبارش متخذ است از حاکمیت خداوند و آنچه که خدای متعال مقرر فرموده است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۱۲/۲۳). به همین دلیل به حق مردم در برابر حکومت تأکید می‌شود. حق مردم در عرض حق خداوند نیست، بلکه در طول حق الله است و این حق را خداوند به انسان‌ها داده؛ حقی که می‌تواند آن را «حق تبعی» بنامیم (امیدی و محسنی، ۱۴۰۲، ص ۲۰).

همچنین مقام معظم رهبری^(مدظله العالی) در اولین کنگره بین‌المللی نهج البلاغه می‌فرماید: «مردم در تعبیر نهج البلاغه رعیت‌اند، رعیت یعنی آن کسانی، آن جمعی، که رعایت آنان و مراقبت آنان و حفاظت و حراست آنان بر دوش ولی امر است. البته مراقبت و حفاظت یک وقت نسبت به یک موجود بیجان است این یک مفهوم پیدا می‌کند، یک وقت مربوط به حیوانات است این یک معنا پیدا می‌کند. اما حراست و حفاظت یک وقت مربوط به انسان‌هاست، یعنی انسان را با همه‌ی ابعاد شخصیتش، با آزادیخواهیش، با افزایش طلبی معنویش، با امکان تعالی و اوج روحیاش، با آرمان‌ها و اهداف والا و شریفش، اینها را به‌عنوان یک مجموعه در نظر بگیرید. این باید با همه‌ی این مجموعه مورد رعایت قرار بگیرد. این همان چیزی است که در فرهنگ آل محمد در طول زمان مورد ملاحظه بوده... یعنی انسان با انسانیتش باید مراعات بشود، این مفهوم رعیت و تعبیری از مردم در نهج البلاغه است».

به‌طور خلاصه وقتی در نهج البلاغه می‌خواهیم مفهوم حکومت را به‌دست بیاوریم از آن طرف نگاه می‌کنیم می‌بینیم آن‌که در رأس حکومت است والی است، ولی امر است، متصدی کارهای مردم است، یک وظیفه‌دار و مکلف بزرگ است، یک انسانی است که بیشترین بار و سنگین‌ترین مسئولیت بر دوش اوست و در سوی دیگر انسان‌ها قرار دارند که باید با همه‌ی ارزش‌هایشان، با همه‌ی آرمان‌هایشان، با همه‌ی عناصر مشکله‌ی شخصیتشان مورد رعایت قرار بگیرند؛ این مفهوم حکومت است، نه سلطه‌گری است، نه زورمداری است، نه افزون‌طلبی است (خامنه‌ای، ۱۳۶۰/۲/۲۹). آن ارزش‌های معنوی

که ملائک حکومت هست اینها را بیان کند و مشخص کند. اما فقط این نیست، بلکه بیعت هم شرط است. «انه بایعنی القوم الذین بايعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بايعوهم علیهم فلم یکن للشاهد عن یختار و لا للغائب عن یرد و انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً کان ذلک لله رضی»^۱ اگر مهاجر و انصار جمع بشوند و کسی را پیشوای خود بدانند و به امامت او گردن بنهند خدا بر این راضی است. بیعت منجز کننده‌ی حق خلافت است؛ آن ارزش‌ها آن وقتی می‌تواند فعلاً و عملاً کسی را به مقام ولایت امر برساند که مردم هم او را بپذیرند و قبول کنند، که این مسئله در باب نقش مردم در حکومت باز مورد توجه قرار می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۶۰/۲/۲۹).

نتیجه‌گیری

این مقاله بر پایه بررسی نظریه مردم‌سالاری دینی، بویژه در قالب مدل حکومتی جمهوری اسلامی ایران است که تلاش می‌کند بین ارزش‌های دینی و اراده مردم پیوند معناداری ایجاد کند. مردم‌سالاری دینی، برخلاف مدل‌های سکولار دموکراسی، که مشروعیت خود را صرفاً از رأی اکثریت می‌گیرند، براساس ارزش‌های دینی و حمایت مردمی، چارچوبی را فراهم می‌سازد که در آن، مردم به‌عنوان رکن اساسی، نه تنها مشارکت فعال دارند، بلکه در فضای ارزشی و هدایتی دین، انتخاب‌های خود را انجام می‌دهند به‌طوری‌که هم ارزش‌های مذهبی حفظ شود و هم اراده مردم نقش مهمی در تصمیم‌گیری‌ها ایفا کند.

در این نظام، مردم افزون بر شرکت در انتخابات و نظارت بر عملکرد دولت، نقش مستقیم و مؤثری در ثبات و کارآمدی حکومت دارند. نظارت مردمی به‌عنوان یکی از اصول کلیدی، در این نوع حکومت به‌خوبی مطرح شده و تأکید بر آن است که مردم حق دارند تا بر مسئولان نظارت کرده و آنان را به پاسخ‌گویی وادارند. همچنین، مسئولان حکومتی در این سیستم موظف به خدمت به مردم و پایبندی به اصول اخلاقی

۱. شرح نامه ۶ نهج البلاغه.

و دینی هستند که سبب ایجاد اعتماد عمومی و افزایش کارآمدی نظام می‌شود. از مهمترین یافته‌ها و نتایج این پژوهش، این است که مردم در نظام مردم‌سالاری دینی در امور حکومتی از جایگاهی والا برخوردارند و بدون حضور آنان، کارآمدی و مشروعیت حکومت خدشه‌دار خواهد شد.

در نهایت، مردم‌سالاری دینی با حفظ چارچوب‌های دینی و همراهی با مشارکت مردمی، مدلی از حکومت اسلامی را ارائه می‌دهد که می‌تواند با رویکرد تمدن‌سازی اسلامی همراه باشد و ضمن بهره‌مندی از تجارب و دستاوردهای مثبت دموکراسی‌های دیگر، با ریشه‌های اسلامی خود در تعارض با مبانی سکولار غربی قرار می‌گیرد. این ویژگی، به این نوع نظام امکان می‌دهد که با اتکا به اراده مردم و براساس اصول و ارزش‌های اسلامی، به سمت پایداری و توسعه گام بردارد.

فهرست منابع

ابوالحسنی، الهه. (۱۳۹۱). حکمرانی مردم سالارانه، فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، شماره ۱، صص ۱-۱۹.

اخترشهر، علی. (۱۳۸۶). اسلام و توسعه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
امیدی نقلبری، مهدی. (۱۳۹۶). بررسی مناسبات حکمت سیاسی اسلامی مشاء با «دموکراسی غربی» و «مردم سالاری دینی»، معرفت سیاسی، ۹(۱۷)، صص ۳۹-۵۶.
امیدی، مهدی؛ محسنی، حمید. (۱۴۰۲). مشروعیت بخشی تبعی مردم در حکومت اسلامی و پیامدهای تمدنی آن از منظر مقام معظم رهبری، مطالعات سیاسی تمدن نوین اسلامی، ۳(۵)، صص ۳۲-۸.

بخشایش اردستانی، احمد؛ دشتی، فرزانه. (۱۳۹۲). مردم سالاری دینی در سیره سیاسی و حکومت امام علی (ع)، فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، ۱۶(۵۸).

حسینی بهشتی، سیدمحمد. (۱۳۹۰). مبانی نظری قانون اساسی (بنیاد نشر آثار اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی). تهران: ناشر بقیعه.

حسینی بهشتی، سیدمحمد. (۱۳۹۰). ولایت، رهبری، روحانیت (بنیاد نشر آثار اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی). تهران: ناشر بقیعه.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰/۰۳/۱۴). به مناسبت سی و دومین سالگرد رحلت امام خمینی (ره). پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰۳/۱۴). خطبه نماز جمعه. پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۷/۲۷). در اجتماع بزرگ مردم قم. پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۰/۰۲/۲۹). در اولین کنگره بین‌المللی نهج‌البلاغه. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۱/۰۳/۱۴). در خطبه‌های نماز جمعه تهران. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۰۶/۱۴). در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲/۱۰/۱۹). در دیدار مردم قم. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۳/۷). در دیدار نمایندگان مجلس. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۳/۱۴). در مراسم بیست و پنجمین سالگرد رحلت امام خمینی رحمته‌الله. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۰۳/۱۴). در مراسم بیست و دومین سالگرد رحلت امام خمینی رحمته‌الله. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۹/۲۶). دیدار استادان و دانشجویان قزوین. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰/۱۲/۲۳). دیدار با اعضای مجلس خبرگان. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>.

خرمشاد، محمدباقر؛ امینی، پرویز. (۱۳۹۷). مسئله مشروعیت در نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی آیت‌الله خامنه‌ای، فصلنامه دولت پژوهی، ۴(۱)، صص ۱۰۷-۱۲۵.

داریوند، محمدصادق. (۱۴۰۱). جایگاه و نقش مردم در استقرار و استمرار نظام امت و امامت در پرتو آراء شهید بهشتی، تمدن حقوقی، ۵(۱۲)، صص ۴۸۷-۴۶۷.

دشتی، محمد. (۱۳۸۹). نهج‌البلاغه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

رضایی، حسن؛ توحیدفام، محمد. (۱۳۹۷). نسبت سنجی الگوی حکمرانی خوب و مردم‌سالاری دینی (با تأکید بر شاخص‌های حاکمیت قانون مشارکت و پاسخ‌گویی)، فصلنامه‌ی راهبرد، ۲۷(۸۹)، صص ۳۵-۶۵.

رنجبر، مقصود. (۱۳۸۲). حقوق و آزادی‌های فردی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

روزنامه اطلاعات. (۱۳۷۹/۰۶/۱۰).

روزنامه جمهوری اسلامی (۱۳۹۷/۱۰/۱۳).

ستوده، امیر رضا. (۱۳۸۰). پا به پای آفتاب: گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی علیه السلام (ج ۵). تهران: انتشارات پنجره.

سعیدی، مهدی. (۱۳۹۱). مردم‌سالاری دینی از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

سلطانی، عباسعلی؛ بلالی محمدهادی. (۱۴۰۰). تقویت ارکان نظام مردم‌سالاری دینی با تکیه بر نظریه خطابات قانونی امام خمینی علیه السلام، پژوهش‌نامه متین، ۲۳(۹۱)، صص ۸۳-۱۰۹.
امام خمینی. صحیفه حضرت امام علیه السلام (ج ۱، ۳، ۴، ۵، ۹، ۱۰). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

عیوضی، محمدرحیم. (۱۳۸۹). مقایسه مردم‌سالاری دینی و لیبرال دموکراسی، فصلنامه راهبردی شماره ۲۱.

قربی، سیدمحمدجواد. (۱۳۹۰). بررسی ارتباط مشارکت سیاسی و امنیت ملی در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام، همایش ملی مشارکت سیاسی و امنیت ملی در جمهوری اسلامی ایران، اسفندماه، دانشگاه اصفهان.

کاویانی، مسعود؛ شیرخانی، علی؛ رنجبر، مقصود. (۱۴۰۱). چالش اندیشه سیاسی سیدقطب، خود فراروی گسترش مردم‌سالاری دینی در جهان اسلام، فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، شماره چهارم، ۱۱(۲۶)، صص ۳۱-۵۷.

- محرمانی، فربرز؛ محمدنژاد، محمدرضا. (۱۳۹۴). امام خمینی و مردم سالاری دینی، اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۴، صص ۱۴۴-۱۲۱.
- مرادی، عباس؛ ابطحی سیدمصطفی. (۱۳۹۵). جایگاه هویت ملی در گفتمان مردم سالاری دینی، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۳(۴۵)، صص ۱۷۰-۲۰۰.
- معمار، رحمت الله. (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی نظریه های لیبرال دموکراسی و مردم سالاری دینی از منظر امام خمینی علیه السلام، متین، ۱۰(۳۸)، صص ۱۲۱-۹۷.
- مقدری، مهدی. (۱۳۹۵). درآمدی بر حکمرانی خوب توسعه، دموکراسی، جهانی شدن (چاپ اول) تهران: انتشارات جنگل.
- نائبی، محمدحسین. (۱۳۸۸). تنبیه الأمة و تنزیه الملة (مصحح: سیدجواد ورعی). تهران: بوستان کتاب قم.
- نجفی، موسی؛ یوسفی، بتول. (۱۳۹۷). نسبت نظام و مردم سالاری دینی با تمدن غرب (تمدن موجود) و تمدن مهدوی (تمدن موعود). جستارهای سیاسی معاصر، سال نهم، شماره اول، صص ۱-۱۹.
- نقیبی، سیدابوالقاسم. (۱۳۹۷). مردم سالاری دینی و تمدن نوین اسلامی، مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۱(۲)، صص ۱۱۴-۱۳۲.
- هاشمی، خدیجه؛ دشتی، فاطمه. (۱۴۰۳). نگاهی به پیشینه و ظرفیت مردم سالاری دینی و نقش آن در تحقق تمدن نوین اسلامی و ایران ۱۴۱۴، پژوهشنامه تاریخ سیاست و رسانه، شماره ۱، ۷(۲۵)، صص ۶۹-۹۰.

Editorial board

(Persian Alphabetical Order)

Mohammad Javad Arasta

Associate professor College of Farabi University of Tehran

Ahmad Rahdar

Assistant professor Baqir al- OlumUniversity

Seyed Javad Rasivarai

Associate professor Research Institute of Howzah and University

Seifollah Sarrami

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Seyed Kazem Seyedbaqeri

Associate professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Abul- Qasem Alidoost

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Najaf lakzaee

Professor Baqir al-Olum University

Ahmad Mobaleghi

Assembly of experts for leadership

Mansour Mirahmadi

Professor Shahid Beheshti University

Reviewers of Thid Volume

Ali Akbari Moallem, Seifullah Sarrami, Najaf Lakzai.



Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics

Vol. 3, No. 2, Autumn & Winter, 2022

6

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Jurisprudence And Law)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Seifollah Sarrami

Secretary of the Board:

Ali Akbari Moallem

Translator of Abstractes and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

Arabic Translator

Amin Fathi

Tel.: + 98 25 31156855 / 31156912 • P.O. Box.: 37185/3688

ijp.isca.ac.ir

<http://ijp.isca.ac.ir>

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	تعداد: شرکت:

کد اشتراک قبلی:	کد پستی:	استان:	نشانی:
پیش شماره:	مستدوق پستی:	شهرستان:	
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:	
تلفن همراه:		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهید ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹۱
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سپه بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی