



فصلنامه علمی

پژوه نامه فقه و علوم اسلامی

دوره ۱، شماره ۲، پاییز ۱۴۰۱

اولین شماره از نشریه « پژوه نامه فقه و علوم اسلامی» در پاییز ۱۴۰۱ با محوریت موضوعات الهیات و معارف اسلامی (تخصصی) منتشر شد. این نشریه از تاریخ ۱۴۰۱/۰۳/۰۹ به استناد مجوز شماره ۹۱۶۷۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور با نام «پژوه نامه فقه و علوم اسلامی» و با درجه «علمی» به فعالیت خود ادامه می دهد.

اهداف پژوهشنامه:

- أ. تبیین و تقریر نظریه از دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی در زمینه فقه و علوم اسلامی
- ب. استنباط منطق پشتیبان دیدگاه‌ها و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- ج. امتداد سیاسی اجتماعی و الزامات دیدگاه‌ها فقهی و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- د. تبیین الگو و مدل‌های شناختی و رفتاری در حوزه فقه و علوم اسلامی با توجه به دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی

محورهای موضوعی مجله:

۱. فلسفه فقه و علم فقه
۲. مبناشناسی احکام و فتاوی سیاسی - اجتماعی
۳. فقه‌های تخصصی (فقه و حقوق و قضاء اسلامی و فقه هنر و...)
۴. فقه حکومتی و نظام‌ساز
۵. ولایت فقیه و حکومت اسلامی
۶. اصول فقه
۷. علوم حدیث و رجال
۸. آیات الاحکام، علوم قرآن، تفسیر و تدبر قرآنی و معارف قرآن کریم
۹. تاریخ فقه و فقها و مذاهب و جریان‌های فقهی
۱۰. تاریخ اسلام و حیات سیاسی اجتماعی ائمه اطهار علیهم السلام
۱۱. اخلاق و معنویت
۱۲. کلام و دین پژوهی



صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (دفتر حفظ و نشر آثار

حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی)

مدیر مسئول: محمد اسحاقی

سر دبیر: حسینعلی سعدی

مدیر اجرایی: محمود قاسمی

گروه دبیران (هیئت تحریریه):

آیت الله سیدعلی حسینی اشکوری

حجت الاسلام و المسلمین سید مسعود حسینی

حجت الاسلام و المسلمین سید میثم حسینی

حجت الاسلام و المسلمین محسن قمی

حجت الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه

حجت الاسلام و المسلمین علی ذوعلم

حجت الاسلام و المسلمین حسینعلی سعدی

چاپخانه: کهن چاپ

ویراستار محتوایی و ادبی: هادی ابراهیمی

ویراستار ادبی و صفحه‌آرا: امین مددی

ناشر: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی، تیراژ: ۳۰۰ نسخه، قیمت: ۵۰۰/۰۰۰ ریال

آدرس پستی: تهران، خیابان فلسطین جنوبی، خیابان صالحی، پلاک ۳۱، معاونت پژوهش و آموزش،

دبیرخانه پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی

کدپستی: ۱۳۱۶۷۸۵۶۱۷ تلفن: ۶۱۰۱۴۰۰۰۰ (۰۲۱)

پایگاه اینترنتی: www.pajooohname.ir پست الکترونیکی: pajooohname@chmail.ir؛

pajooohname@mpfe.ir

راهنمای تدوین مقالات

الف) کلیات

- پذیرش اولیه مقاله مشروط به انطباق کامل آن با این شیوه‌نامه است.
- سردبیر و هیئت تحریریه نشریه و داوران مقاله‌ها در پذیرش، اصلاح محتوا و رد مقاله‌ها اختیار تام دارند.
- مقاله ارسال شده به‌هیچ‌وجه نباید در نشریات دیگر داخلی و خارجی منتشر شده باشد. همچنین، پس از پذیرش مقاله، نویسنده مقاله مجاز به انتشار آن در نشریات دیگر نیست.
- سر ویراستار نشریه و ویراستاران مقاله‌ها در ویرایش صوری، فنی و زبانی مقاله‌ها اختیار کامل دارند ولی ویرایش محتوایی مقاله‌ها به‌هیچ‌وجه برعهده آن‌ها نیست و هیچ مسئولیتی نیز در برابر محتوای مقاله‌ها ندارند.
- مسئولیت کامل صحت و دقت متن نقل‌قول‌های مستقیم و غیرمستقیم، نشانی منابع نقل‌قول‌ها و مشخصات کتاب‌شناختی منابع در بخش کتاب‌نامه فقط با نویسنده مسئول مقاله است.
- نویسنده مسئول مقاله موظف به انجام کامل همه اصلاحاتی است که در مراحل داوری یا ویراستاری مقاله از او خواسته می‌شود. درغیراین صورت، آن مقاله از مرحله داوری یا ویرایش و انتشار حذف خواهند شد.

ب) مشخصات نویسندگان مقاله:

- نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی یا مقطع تحصیلی، نام محل تحصیل یا وابستگی سازمانی (دانشگاه، پژوهشگاه، دانشکده، مؤسسه، یا رشته آموزشی یا تحصیلی) همه نویسندگان، به فارسی، عربی و انگلیسی، مشخص شود.
- مقالاتی که بیش از یک نویسنده دارد، نویسنده مسئول مشخص شود.
- شماره تماس و نشانی رایانامه همه نویسندگان درج شود.
- نشانی منزل یا محل کار، کد پستی نویسنده مسئول نوشته شود.
- همه مشخصات مذکور، به‌صورت مستقل از فایل مقاله، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به همراه فایل مقاله در تارنمای نشریه بارگذاری شود. (تا راه‌اندازی سامانه به مسئول مربوطه در حوزه/ دانشگاه / مؤسسه تحویل داده شود).

ج) مشخصات صوری مقاله

- متن مقاله، بدون مشخصات نویسندگان، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود. متن فارسی مقاله با قلم B Lotus و اندازه ۱۳، متن عربی مقاله با قلم B Badr و اندازه ۱۳ و متن انگلیسی با قلم Times New Roman اندازه ۱۰ حروف‌نگاری شود.
- نگارش مقاله بر اساس «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
- تعداد کلمات مقاله بیش از هشت هزار کلمه نباشد.
- ساختار مقاله باید متشکل از عنوان، چکیده (حداکثر دویست واژه)، کلیدواژه‌ها (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، بدنه اصلی (بیان مسئله و ضرورت آن، پیشینه، تحلیل‌ها، تبیین‌ها، نقدها، یافته‌ها و ...) نتیجه و کتاب‌نامه، پی‌نوشت (در صورت وجود) باشد.
- عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها و کتاب‌نامه به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی ارسال شود.

- عنوان‌های اصلی و فرعی مقاله، از عنوان مق دمه تا عنوان نتیجه، با شماره‌گذاری تعیین، مرتب و متمایز شود.
- معادل خارجی اعلام نامشهور و اصطلاحات تخصصی در متن مقاله، داخل پرانتز و در برابر معادل فارسی آن‌ها درج شود.
- در متن مقاله هیچ پانوشتی درج نشود و توضیحات فرعی و تکمیلی در بخش پی‌نوشت‌ها آورده شود.
- ❖ همه پی‌نوشت‌ها به‌صورت خودکار (در نرم‌افزار Word از طریق زبانه Reference، با استفاده از گزینه Endnotes) در انتهای متن مقاله ایجاد شود تا از طریق کلیک کردن بر اعداد تُک پی‌نوشت‌ها در متن مقاله بتوان بلافاصله به متن آن‌ها در انتهای مقاله دسترسی یافت.
- اندازه جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... مطابق با اندازه متن چاپی (حداکثر ۱۸ × ۱۲) باشد.
- اطلاعات جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... با متن مقاله یکسان باشد. (به‌طور مثال در مقالات فارسی اطلاعات نمودارها به فارسی درج شود).
- در صورتی که جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، و ... از منابع دیگر اخذ شده باشد، حتماً نشانی منبع آن‌ها بیان شود.
- نشانه اعشار در مقالات فارسی و عربی فقط به‌صورت خط مورب ترسیم شود.
- همه جدول‌ها فقط در نرم‌افزار Word با استفاده از گزینه Table (جدول) ترسیم و تنظیم شود.
- لازم است تمامی نیم‌فاصله‌های متن با استفاده از دستور استاندارد ۲+shift+ctrl یا با استفاده از نرم‌افزار ویراستیار ایجاد شوند.
- همه فرمول‌ها داخل فرمول چین نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به‌هیچ‌وجه به‌صورت تصویر ارسال نشود.

(د) شیوه استناد

- در نقل‌قول مستقیم، چنانچه تعداد کلمات نقل‌قول‌های مستقیم (مطالبی که به‌صورت کلمه به کلمه از منابع دیگر نقل می‌شود) کم‌تر از چهل کلمه باشد، درون گیومه درج شود و چنان چه تعداد کلمات نقل‌قول‌های مستقیم بیش‌تر از چهل کلمه باشد، ابتدا اندازه قلم متن آن نقل‌قول‌ها، یک و نیم اندازه از قلم اصلی متن کوچک‌تر شود و سپس بد ون گیومه و در بندی جداگانه، با یک و نیم سانتی‌متر فرورفتگی از سر اشپون، درج شود.
- متن نقل‌قول‌های غیرمستقیم (نقل مضمون سخن) در گیومه درج نشود.
- برای ارجاع درون‌متنی به منابع، بلافاصله، پس از نقل‌قول مستقیم و غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار: شماره جلد/ صفحه منبع موردنظر درون پرانتز آورده شود. مثال: (مرادی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱)؛ برای کتاب تک جلدی نام خانوادگی نویسنده، سال: شماره صفحه داخل پرانتز آورده شود. مثال: (حسینی، ۱۳۷۸: ۲۵).
- ارجاع به آثار، بیانات و دروس حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای به‌صورت زیر عمل شود:
- ❖ ارجاع به کتاب‌های آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای ^(مدظله‌العالی) به‌صورت: (خامنه‌ای، سال انتشار کتاب: شماره صفحه). مثال: (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۱۳).

❖ ارجاع به بیانات رهبر معظم انقلاب^(مدظله‌العالی)، به‌صورت (خامنه‌ای، بیانات، تاریخ دقیق) و در ارجاع به مکتوبات (بیانیه، پیام، حکم و ...) رهبر معظم انقلاب، به‌صورت (خامنه‌ای، مکتوبات، تاریخ دقیق) عمل شود. مثال: (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۹/۶). تاریخ دقیق بیانات و مکتوبات در سایت Khamenei.ir قابل مشاهده است.

❖ ارجاع به درس خارج آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای^(مدظله‌العالی) به‌صورت: (خامنه‌ای، درس خارج، تاریخ دقیق). مثال: (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۷/۱۲/۱۲).

■ ارجاعات درون‌متنی متون غیرفارسی نظیر عربی، انگلیسی و ... به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, ۲۰۰۳: ۱۱۵).

■ اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر استفاده شده باشد، با قرار دادن حروف ابجد (الف، ب، ج، د، و...) در منابع فارسی و عربی و با درج حروف الفبای انگلیسی (a, b, c, ...). در دیگر منابع، پس از سال انتشار، آن آثار از هم متمایز شود. مثال (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۵).

■ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن‌ها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع موردنظر آورده شود. مثال (انواری، ۱۳۷۳: ۶ / ذیل «ابومحمد صالح»).

■ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ/ دانشنامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل موردنظر (در گیومه) آورده شود. مثال: (دانشنامه روابط بین‌الملل، ۱۳۸۹: ذیل «تحریم»).

■ در ارجاعات درون‌متنی، ارجاعات تکرار شود و از تکرار واژه «همان» (در منابع عربی: «المصدر السابق» و در منابع انگلیسی: *ibid*) پرهیز شود.

■ در منابع پایان مقاله، اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده باشد، نام و نام‌خانوادگی نویسنده در هر مورد، به‌طور کامل، تکرار گردد و از ترسیم خط به‌جای نام نویسنده خودداری شود.

■ جهت پیشگیری از انتحال (سرقت علمی) فقط به منابع دیده شده استناد داده شده و به ارجاع دیگران اعتماد نشود.

■ مشخصات کتاب‌شناختی کامل همه منابع در بخش کتاب‌نامه مطابق با شیوه APA به‌صورت زیر درج شود:

❖ **کتاب تألیفی:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. محل چاپ: ناشر.

❖ **کتاب ترجمه:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم. محل چاپ: ناشر.

❖ **مقاله:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله، نام نشریه به‌صورت ایتالیک (ایرانیک)،

شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **مقاله در جراید:** نام خانوادگی، نام. (روز، ماه و سال انتشار). عنوان مقاله. *عنوان روزنامه یا هفته‌نامه*،

شماره جریده: شماره صفحات مقاله.

❖ **مقاله از کتب مجموعه مقالات همایش‌ها:** نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. در نام و نام خانوادگی (گردآورنده یا ویرایشگر). عنوان همایش. *عنوان کتاب* (شماره صفحه). شهر: ناشر. یا: نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. مجموعه مقالات، عنوان همایش، شهر: ناشر، شماره صفحه.

❖ **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام. (سال دفاعیه). عنوان پایان‌نامه. پایان‌نامه در مقطع تحصیلی کارشناسی ارشد/دکتری. نام دانشگاه، شهر.

• **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار در صورت موجود بودن). عنوان مقاله یا مطلب. بازیابی شده (در تاریخ استخراج) از: نام پایگاه اینترنتی (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد شماره، سال: صفحه) و آدرس اینترنتی سایت.

قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن؛ نفی یا اثبات	۱
علی غوریانی رضوی	
بررسی میزان اعتبار عهدنامه مالک اشتر از نظر آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)	۱۹
زهره دانشی کهن	
مبانی اثبات حجیت اجماع حدسی با تأکید بر دیدگاه‌های حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی)	۳۳
سیدعلیرضا تقی‌زاده سرهنگ‌آبادی	
تزامم و قانون تقدم مصلحت اهم و مصادر تعیینی ترجیح به اهمیت، با تأکید بر حوزه امور عمومی و حکومتی	۴۷
محمود قاسمی قلعه‌بهمن	
اعتبار روایات بنی فضال از دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)	۹۱
سیدناصر موسوی زنجانی	
ظرفیت‌های سیاسی تدبر قرآنی در منظومه فکری آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ...	۱۰۷
مهدی اسماعیلی صدرآبادی، سیدمحمد موسوی، سارا حیدری	
واکوی ارتباط مفهوم تقیه و نظریه مقاومت	۱۴۵
مهدی دین‌دار	

قاعده تسامح در ادله سنن؛ نفی یا اثبات

علی غوریانی رضوی* | دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه

چکیده

یکی از مستندات شرعی که بسیاری از فقهای عامه و خاصه در اثبات حکم شرعی بدان تمسک می‌کنند، قاعده تسامح در ادله سنن است بدین صورت که در اثبات سنن و فضائل و به طور کلی احکام غیر الزامی، می‌توان در مورد شرایط حجیت خبر واحد تسامح به خرج داد و ادله ضعیف را نیز مستمسک فتوا به حکم شرعی در موارد استحباب و کراهت قرار داد. این مقاله در صدد است تا با بررسی این قاعده از زوایای مختلف به بررسی آن پرداخته و ادله عدم اعتبار آن را بیان کند و مقصود از روایات «من بلغ» را که عمده دلیل اثبات این قاعده است روشن نماید. در این بین رویکرد آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در مواجهه با این روایات نیز از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و یکی از مهم‌ترین دلایل عدم اعتبار این قاعده به عنوان یک قاعده اصولی است که در این مقاله بدان پرداخته شد. واژگان کلیدی: تسامح در ادله، قاعده اصولی، استحباب، سنن، روایات من بلغ، آیت‌الله خامنه‌ای، حکم شرعی.

مقدمه

بر تمام کسانی که از علم اصول آگاهی دارند، این دو مطلب آشکار است که نخست غالب استنباطات شرعی مبتنی بر روایاتی می‌باشد که از ائمه علیهم‌السلام به ما رسیده است؛^۱ دوم آنکه انتساب احکام به مولی باید از روی قطع و یقین باشد، نه از باب قول بلا علم؛ چراکه شارع قول ناشی از علم را مجاز قرار داده و قول بدون علم را حرام کرده است (صدر، ۱۴۱۸، ۱/۱۸۰). اما در این بین مسئله‌ای در میان فقها و اصولیون مطرح می‌باشد با عنوان «تسامح در ادله سنن» به این مضمون که درخصوص احکام غیرالزامی استناد به روایات غیر معتبر یعنی روایاتی که شرایط حجیت را ندارند، صحیح و مجاز است. از آنجا که چنین رویکردی در میان غالب فقها و اصولیون وجود دارد و نقش زیادی در استنباطات شرعی دارد، از این رو بررسی این مسئله برای محققان و به‌خصوص طلاب و فضلاء این دوران - یعنی دوران انقلاب اسلامی - که احیای اسلام در زمینه‌های مختلف معنوی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، خانوادگی و دیگر جنبه‌های زندگی بشر را وجهه همت خود قرار داده‌اند، امری ضروری می‌باشد و هیچ مجاز به تسامح در ایجاد نظامات حکومتی و استنباط عقاید اسلامی در زمینه علوم انسانی و دیگر علوم نیستند.

چنین تسامحی گاه به واسطه تمسک به اطلاعات است و گاه با ابداع سیره‌های عقلانی متعدد و متنوعی می‌باشد که در عصر تشریع احکام هیچ اثری از آن‌ها نبوده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ...). و ترس از این است که ما نیز با تمسک به یک روش قدیمی، یعنی «تسامح در ادله سنن»، مرتکب استنباط احکام جدید متناسب با دوران انقلاب اسلامی با استفاده از ابزاری ناکارآمد شویم. از سوی دیگر رویکرد حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای نسبت به این مسئله نیز اهمیت بررسی این قاعده را دوچندان می‌کند. به همین دلیل این نوشتار کوتاه به تحقیق و بررسی گرایشات مشهور نسبت به این قاعده اختصاص یافت، هرچند که نگارنده بر جهل و تقصیر و بضاعت اندک خویش در این زمینه واقف است و از اساتید بزرگوار خود سپاسگزار و از جانب خدای متعال خواستار توفیق است که هموست سمیع و مجیب!

بیان مسئله

بنا بر نظر غالب فقها و اصولیون، می‌توان با استناد به روایات ضعیف یا مرسل یا منقطع و دیگر انواع روایاتی که شرایط حجیت را ندارند، حکم شرعی استخراج کرد. این عقیده که قاعده تسامح در ادله سنن نامیده می‌شود، مبتنی بر روایاتی است که به احادیث «من بلغ» شهرت دارند. در این مقاله نخست روشن خواهد شد که این احادیث دلالتی بر قاعده مذکور ندارند، دوماً دیگر مستندات این قاعده نیز قابل‌خداشه است و سوماً به تحلیل نظر آیت‌الله العظمی خامنه‌ای خواهیم پرداخت، ان شاء الله.

فتوای فقها براساس قاعده تسامح در ادله سنن

با مرور بر ابواب مختلف فقهی مشخص می‌شود که فتاوی زیادی از فقها مبتنی بر این قاعده وجود دارد:

فتوا به استحباب

۱. استحباب وضو هنگام زیارت اهل قبور
۲. استحباب وضو برای قاضی هنگامی که بر کرسی قضاوت نشیند
۳. استحباب مالیدن دست به خاک یا دیوار پس از مصافحه با کافر اهل کتاب و همچنین پس از لمس سنگ و خوک با وجود عدم رطوبت محل لمس
۴. استحباب پوشاندن سر هنگام تخلی
۵. استحباب وضو قبل و بعد از خوردن
۶. استحباب قرار دادن ظرف وضو در سمت راست در هنگام وضو گرفتن
۷. استحباب ایستادن غسل در سمت راست میت
۸. استحباب نوشتن اسامی ائمه علیهم السلام بر کفن میت
۹. استحباب غسل
۱۰. استحباب اشعار یا تقلید بعد از تلبیه (فاضل الهندی، ۱۴۱۶: ۷/۱؛ النجفی، بی تا: ۳۱/۱؛ الطوسی، ۱۳۸۷: ۳۸/۱؛ الخوئی، ۱۴۱۸: ۲۸۰/۳؛ البحرانی، ۱۴۰۵: ۵۳/۲؛ السبحانی، ۱۴۱۵: ۷۱؛ الشهيد الثاني، ۱۴۱۳: ۱۸).

فتوا به کراهت

۱. کراهت قرار دادن دست زیر لباس هنگام رکوع. میرزای قمی^۲ پس از نقل این فتوا از شیخ طوسی و محقق حلی و ابوالصلاح حلبی می‌گوید: «این بزرگان به مستند واضحی در این مورد دست نیافته‌اند اما اشکالی ندارد در احکامی که در ادله شان تسامح وجود دارد، از این بزرگان تبعیت کرد» (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۵۷۸/۲ و ۱۴۲۰: ۳۰۳)
۲. کراهت اقعاء (نوعی نشستن) بین دو سجده. میرزای قمی^۳ پس از مناقشه در دلالت اخبار بر کراهت اقعاء به آن معنی که فقها ذکر کرده‌اند، می‌گوید: «اگر بپذیریم که کراهت اقعاء - با آن تفسیری که فقها از آن دارند - ثابت نیست اما در این شکی نیست که تسامح در ادله مستحبات

و مکروهات اشکالی ندارد و فتوای فقها در این موارد کافی است» (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۶۲۵/۲ و ۱۴۲۰: ۳۴۲).

۳. کراهت اخذ لقطه. شهیدثانی در این مورد می‌فرماید: در سند دلیل کراهت تسامح می‌شود (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۵۱۴/۱۲).

۴. کراهت احرام بستن با پارچه سیاه (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۲۶/۱۸).

و...^۲

استناد فقها به روایات «من بلغ» برای اثبات قاعده تسامح در ادله سنن

بیشتر قریب به اتفاق فقها برای اثبات قاعده تسامح در ادله سنن به روایات «من بلغ» استناد کرده‌اند و براساس این روایات رسالات متعددی با عنوان تسامح در ادله سنن تألیف نموده‌اند:

۱- شیخ سلیمان بحرانی ماحوزی^۳ (م ۱۱۲۱ ق).

۲- میرزای قمی^۴ (م ۱۲۳۱ ق)

۳- شیخ أنصاری^۵ (م ۱۲۸۱ ق)

۴- میرزا أبوطالب موسوی زنجانی^۶ (م ۱۳۲۹ ق)

۵- میرزا أبوالقاسم تهرانی^۷ (م ۱۳۳۷ ق)

لزوم وجود دلیل قطعی برای نسبت دادن حکم به شارع

اهمیت این بحث با توجه به مسئله اصولی لزوم وجود دلیل قطعی برای نسبت دادن حکم به شارع، مشخص می‌شود. با توجه به مسئله اصولی مذکور، افتاء با استناد به روایات ضعیفه - براساس قاعده تسامح - معتبر نیست و چه‌بسا حتی بتوان گفت که حرام است! نمی‌توان مسئله اصولی مذکور، یعنی لزوم وجود قطع در اسناد حکم به شارع را فقط منحصر به احکام الزامی کرد و احکام غیر الزامی را از آن مستثنا دانست؛ چراکه احکام الزامیه و احکام ترخیصیه از این حیث که حکم شرعی هستند، هیچ تفاوتی با هم ندارند. بدیهی است که شرعی بودن یک حکم منوط به صدور آن از جانب شارع می‌باشد و در نتیجه انتساب شرعیت به حکم، منوط به یقین به صدور حکم از جانب شارع است.

به عبارت دیگر، شمول قاعده اصولی مذکور نسبت به احکام ترخیصیه مسلم می‌باشد، چون در احکام ترخیصیه نیز مقتضی جریان این قاعده موجود و مانع جریان این قاعده مفقود است. مقتضی جریان قاعده اصولی مذکور عبارت است از شرعیت حکم که در مورد احکام ترخیصیه نیز صادق می‌باشد و به همین دلیل طبق قاعده باید صدور آن‌ها از شارع احراز شده باشد؛ و فقدان مانع نیز به

این معنی است که دلیل شرعی ای مبنی بر تفاوت میان احکام الزامی و غیرالزامی وارد نشده است، جز آنچه با استناد به روایات «من بلغ» گفته می شود که پاسخ آن و توضیح مدلول این روایات و عدم شمول آن ها نسبت به مدعا خواهد آمد.

کلمات برخی فقها نیز مؤید استدلال مذکور است. ازجمله صاحب مدارک می فرماید: «استحباب، حکمی شرعی می باشد، بنابراین مانند سایر احکام متوقف بر وجود دلیل شرعی است» (عاملی، ۱۴۱۱: ۱۳/۱) و صاحب حدائق می فرماید: استحباب، یک حکم شرعی می باشد که ثبوت آن محتاج دلیل است؛ در غیر این صورت از باب نسبت بی دلیل دادن به خدای متعال می باشد که در آیه و روایت از آن نهی شده است» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۹۷/۴).

از سوی دیگر با توجه به وجود وضع و جعل احادیث به خصوص در مورد فضائل سور و مستحبات، اهمیت بحث مذکور کاملاً واضح است. برای نمونه جعل احادیث در مورد فضائل سوره های قرآن کریم توسط ابی عصمه (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۵۵/۲) و جعل هزاران حدیث از پیغمبر صلی الله علیه و آله توسط احمد الجویباری، محمد بن تمیم و محمد بن عکاشه (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷: ۲۸۸/۵).

جایگاه قاعده تسامح در ادله سنن نزد اهل سنت

فقه های اهل سنت به این قاعده عمل می کنند هرچند در تعبیر ایشان کمی اختلاف مشاهده می شود. برای نمونه، مؤلف کتاب مغنی المحتاج می گوید: «علماء متفق اند در اینکه درباره احادیث مرسل، ضعیف و موقوفی که در مورد فضائل اعمال وارد شده باشند، تسامح شده و به مقتضای آن عمل شود» (الشربینی، ۱۴۱۵: ۱۵۵/۱). همین جمله عیناً از محیی الدین نووی نیز نقل شده است (النووی، بی تا، ۹۴/۲). چه بسا منشأ رأی عامه نیز همین روایات «من بلغ» باشد و در این زمینه قرآنی وجود دارد که اثبات آن نیازمند بحثی گسترده و بررسی تاریخی عمیق است که مجال دیگری می طلبد.

مقصود از عدم اعتبار قاعده تسامح در ادله سنن

مردود دانستن قاعده تسامح در ادله سنن به معنی سلب کلی این قاعده نیست، از این رو لازم است که مقصود از نفی این قاعده و حدود آن روشن شود.

این قاعده در معنی درست آن، صرفاً در مقام اخبار از تفضل و توجه خداوند نسبت به بندگانی است که به امید رسیدن به ثواب، بعضی اعمال را با تکیه بر امارات و اخبار وارده انجام می دهند، در حالی که ممکن است در نفس الامر این اعمال واجب یا مستحب نباشند. بنابراین مشخص است که این مطلب آن گونه نیست که مشهور فقها گفته اند و به معنی عدم اعتبار شرایط حجیت خبر واحد در مورد مستحبات و مکروهات نیست. از این رو بر فقیه واجب است که برای اسناد حکم به مولا، ولو اینکه این حکم از احکام ترخیصی باشد، بر روایات معتبر تکیه کند.

به عبارت دیگر مضمون روایات «من بلغ» صرفاً مربوط به ثواب الهی می‌باشد و صبغه کلامی و اعتقادی دارد. لازمه چنین برداشتی این است که قاعده مذکور همچون سایر روایات اعتقادی و اخلاقی، هم مجتهد را و هم مقلد را - در حد فهم خود - شامل شود؛ درحالی که مشهور قائل به این هستند که قاعده مذکور صرفاً شامل مجتهد است و فقط مجتهد می‌باشد که می‌تواند از این قاعده استفاده کند. کما اینکه شیخ انصاری^{۲۰} به این موضوع تصریح دارد که قاعده تسامح مسئله‌ای اصولی است که مورد استفاده مجتهد می‌باشد و نفعی برای مقلد ندارد (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۴۹) و این معنا از عنوانی که فقها برای این قاعده در نظر گرفته‌اند و همچنین از کلمات و استدلال‌های آن‌ها مشخص است.

احصاء اقوال مختلف در مورد قاعده تسامح در ادله سنن

نظر مشهور فقهای امامیه

بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه، قاعده مذکور مقتضی این معنی است که در روایات دال بر استحباب و کراهت، لزومی به رعایت شرایط حجیت خبر واحد نیست، هر چند که رعایت آن در مورد روایات دال بر وجوب و حرمت لازم می‌باشد.

عبارت فقها در این زمینه

شیخ انصاری: قاعده تسامح پس از آنکه به اتقان رسید و مراد شارع از آن مشخص شد، در مورد اعمال مستحبی مورد رجوع مجتهد قرار می‌گیرد و هیچ نفعی برای مقلد ندارد؛ چراکه عمل به این قاعده محتاج اعمال ملکه اجتهاد است (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۴۹).

محقق نائینی: در تقریرات درس ایشان چنین آمده است که مستفاد از ظاهر عنوان این قاعده - یعنی تسامح در ادله سنن - این است که بحث این قاعده یک بحث اصولی می‌باشد و اخباری که در باب مستحبات وارد شده است، مشروط به شرائط حجیت اخبار مربوط به احکام الزامی مانند شرط عدالت و وثاقت راوی نیست (خویی، ۱۳۵۲: ۲۰۸/۲).

مؤلف کتاب العناوین نیز معتقد است که ظاهر لفظ «تسامح» دلالت بر این دارد که فقها در دلایل مربوط به وجوب و حرمت نهایت دقت را دارند، به این معنی که جز بر دلیل شرعی - یعنی آنچه حجیت آن ثابت شده باشد - اعتماد نمی‌کنند، اما در غیر این دو مورد به خبر ضعیف، فتوای یک فقیه، و امثال آن اعتماد می‌نمایند و به عبارت دیگر در مورد مستحبات و امثال آن به ادله‌ای تکیه می‌کنند که در مورد واجب و حرام به آن دلایل تکیه نمی‌نمایند (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷: ۴۲۰/۱).

در کلمات سایر فقها نیز چنین عقیده‌ای مشاهده می‌شود. از جمله شهید اول در کتاب ذکری (شهید اول، ۱۴۱۹: ۳۴/۲)، شهید ثانی در کتاب مسالک (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۳۸/۱ و ۴۷/۲)، ابن

فهد حلی، محقق سبزواری، محقق طباطبایی (صاحب ریاض)، فاضل نراقی، شیخ محمدتقی اصفهانی در حاشیه بر معالم و ...

صاحب جواهر نیز در ابواب مختلف فقهی به این قاعده و استناد کرده و تصریح به اصولی بودن این قاعده دارد (نجفی، بی تا: ۳۸۰/۱ و ۳۸۵، ۶۰/۲، ۲۶۹ و ۳۲۸، ۷۰/۳، ۲۱۰/۴، ۶۷/۵، ۲۰۵/۶، ۴۹/۷، ۱۱/۸، ۴۹/۹، ۱۱۷/۱۰، ۳۵۷/۱۱ و ۳۷۸، ۷۹/۱۲، ۱۳۶/۱۳، ۳۶/۱۴، ۲۴۳/۱۶، ۱۱۹/۱۷، ۱۵۲/۱۹، ۱۶۲/۲۰، ۱۳۲/۲۱، ۳۷۰/۳۱، ۲۵۸/۳۲، ۶۱/۳۴، ۲۵۸/۳۵ و ۳۹۳ و ۱۳۱/۳۹).

دلایل فقهای امامیه بر قاعده تسامح

الف) اخبار «من بلغ»:

۱- أحمد بن أبي عبد الله برقی با سندی صحیح^۳ از امام صادق علیه السلام نقل می کند: «مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلَهُ كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۴۱۶: ۳۵/۱؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۶: ۶۰/۱). مجلسی^۴ بعد از ذکر این حدیث می گوید: «این حدیث از مشهوراتی است که عامه و خاصه آن را با اسانید مختلف نقل کرده اند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۶/۲).

۳- شیخ صدوق^۵: عن صفوان عن الصادق عليه السلام: «مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمَلٌ بِهِ كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لَمْ يَقُلْهُ» (صدوق، ۱۳۶۴: ۱۳۲؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۶: ۵۹/۱).

۴- کلینی^۶: عن محمد بن مروان: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمَلٌ ذَلِكَ الْعَمَلِ التَّمَّاسُ ذَلِكَ الثَّوَابِ أَوْ تَبَهُ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۶: ۶۰/۱).

۵- کلینی^۷: عن الصادق عليه السلام: «مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲؛ ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۶۲۷).

۶- أحمد بن فهد حلی^۸: عن الأئمة عليهم السلام: «أَنْ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمَلٌ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا فَعَلَهُ» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۱۲؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۶: ۶۱/۱).

۷- سید بن طاووس رحمه الله: عن الصادق علیه السلام: «من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له ذلک و إن لم یکن الأمر کما بلغه» (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۵۵۶؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۶: ۶۱/۱).

(ب) اجماع منقول (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۳۸)

(ج) دلیل عقلی که به دو روش تبیین شده است:

۱- روش ایجابی:

صغری: اتیان فعلی که مستحب بودن آن مشکوک است، راجح است؛
کبری: هر آنچه عقل به رجحان آن حکم کند، شرع نیز به استحباب آن حکم می‌کند؛
نتیجه: فعل مشکوک استحبابی، به حکم شرع مستحب می‌باشد.
تبیین صغری: اتیان فعل مذکور یقیناً ضرری ندارد چون از دو حال خارج نیست: یا مستحب است یا مباح. بنابراین اتیان رجحان دارد.

تبیین کبری: بنا بر پذیرش قاعده ملازمه حکم شرع و حکم عقل، اگر رجحان عملی ثابت شود، حکم شرعی نیز درمورد آن عمل ثابت می‌باشد.

۲- روش سلبی:

صغری: ترک اتیان فعلی که مستحب بودنش مشکوک است، مخالف احتیاط می‌باشد؛
کبری: هرچه مخالف احتیاط باشد، عقلاً و شرعاً عمل نمی‌شود؛
نتیجه: ترک اتیان فعل مذکور، عقلاً و شرعاً عمل نمی‌گردد.
عکس منطقی نتیجه مذکور چنین است: اتیان فعل مذکور عقلاً و شرعاً عمل می‌شود.
تبیین صغری: در ترک فعل مذکور احتمال عدم رضایت شارع وجود دارد و در نتیجه عقلاً و شرعاً مخالف احتیاط می‌باشد.

تبیین کبری: دلیل عقلی احتیاط این است که مولی حق اطاعت بر گردن عبد دارد؛ از سوی دیگر ادله احتیاط شرعی نیز شامل مورد مذکور است.

مؤید دو استدلال مذکور این است که اگر عبد احتمال بدهد که یک فعل مطلوب مولا باشد و ضرری هم در این فعل نیست و آن فعل را انجام دهد، عقلاً او را مستحق مدح می‌دانند هرچند که این فعل در حقیقت و نفس الامر مطوب مولی نباشد.

نظر فقهای عامه

فقهای عامه نیز به این قاعده اشاره کرده که برخی کلمات ایشان را ذکر می‌کنیم:

محمی الدین نووی در مواضع مختلفی از این قاعده یاد کرده و آن را می‌پذیرد: «به نظر تمام علما در اخبار مربوط به فضائل تسامح می‌شود» (النووی، ۱۴۱۴: ۲۴۸) یا می‌گوید: «علما اتفاق نظر دارند بر تسامح در مورد احادیث ضعیفه‌ای که درباره فضائل اعمال و امثال آن وارد شده باشد» (النووی، بی‌تا: ۲۶۱/۸) و در موضع دیگر می‌گوید: «علما متفق‌اند در اینکه نسبت به احادیث مرسل، ضعیف و موقوفی که در مورد فضائل اعمال وارد شده باشند، تسامح شده و به مقتضای آن عمل شود» (النووی، بی‌تا: ۹۴/۲).

بکری‌الدمیاطی نیز بعد از نقل حدیثی در مورد برخی فضائل ادراک نماز جماعت، می‌گوید: «این حدیث هر چند منقطع است، اما از جمله احادیث فضائل می‌باشد که در مورد آن‌ها تسامح می‌شود» (بکری‌الدمیاطی، ۱۴۱۸: ۱۶/۲).

البته در این میان صبحی صالح در مورد نظر فقهای عامه مبنی بر تسامح در احادیث فضائل، به اشتباه نظر خاصی دارد که با دقت در کلمات فقهای عامه که برخی از آن‌ها ذکر شد، این اشتباه مرتفع خواهد شد. وی از احمد بن حنبل، عبدالرحمن بن مهدی و عبدالله بن مبارک^۴ نقل می‌کند که «اگر بخواهیم روایتی در مورد حلال و حرام نقل کنیم، شدت به خرج می‌دهیم و اگر بخواهیم روایتی در مورد فضائل و امثال آن نقل نمائیم، تساهل می‌کنیم» (صبحی صالح، ۱۴۱۷: ۲۱۱). اما تفسیری که وی از این سخن و امثال این سخن از دیگر بزرگان اهل سنت ارائه کرده است، اشتباه می‌باشد. وی می‌گوید:

«سخنان این اشخاص درست فهم نشده است؛ چراکه مراد آن‌ها تقابل حدیث صحیح و ضعیف - در اصطلاح عصر ما - نیست. دقت آن‌ها در نقل روایات مربوط به حلال و حرام به معنی استدلال به روایاتی است که در عصر آن‌ها به نام «صحیح» نامیده می‌شد که بالاترین درجه اعتبار روایت می‌باشد؛ اما در نقل روایات مربوط به فضائل که ربطی به حلال و حرام ندارد، الزامی بر آن‌ها نبود که تنها به روایات مذکور استناد کنند، بلکه می‌توانستند به روایاتی که یک درجه پایین‌تر از روایات مذکور قرار دارند نیز عمل نمایند. این روایات اکنون «حسن» نامیده می‌شوند، اما در آن زمان چنین اصطلاحی نبود و روایات حسن نیز قسمی از روایات ضعیف شمرده می‌شدند. اگر مردم می‌فهمیدند که تساهل این بزرگان در روایات فضائل تنها به معنی اخذ روایات حسن در این زمینه است، بر وجدان‌شان آسان نبود که مرتب این عبارت را نقل کنند که «در مورد فضائل جایز می‌باشد که به اخبار ضعیف عمل شود»! زیرا هیچ شکی نیست که از منظر دین، روایت ضعیف نمی‌تواند منشأ حکمی شرعی یا فضیلتی اخلاقی قرار گیرد؛ چراکه «ان الظن یغنی عن الحق شینا» و فضائل هم مانند احکام،

از ستون‌های اساسی دین هستند و جایز نیست که این ستون‌ها بر امور واهی بنا شوند» (صبحی صالح، ۱۴۱۷: ۲۱۱).

این اشتباه صبحی صالح به خاطر آن است که تقابل را منحصر در تقابل صحیح و حسن قرار داده است، درحالی که هیچ قرینه‌ای بر این حصر وجود ندارد و عبارت‌های فقها بدون شک شامل احادیث ضعیف نیز می‌شود و همان‌طور که نقل شد، برخی از این عبارت‌ها، تصریح در شمول نسبت به احادیث ضعیف داشتند.

حاصل آنکه:

با توجه به عبارات منقول از علمای خاصه و عامه، رویکرد غالب بین ایشان این است که آن دقت و اهتمام لازم در مورد ادله احکام الزامی، در مورد احکام ترخیصی ضروری نیست. این امر منتهی می‌شود به الغای شرایط حجیت خبر واحد در مورد احکام ترخیصی. و به همین دلیل است که رویکرد مشهور به قاعده تسامح یک رویکرد اصولی می‌باشد؛ کما اینکه محقق نائینی تصریح می‌کند که «روایات «من بلغ» ناظر به الغای شرایط در روایات مربوط به مستحبات است و بنابراین حاکم بر دلایل اعتبار شرایط خبر واحد می‌باشد» (نائینی، ۱۳۷۶: ۴۱۳/۳).

هرچند که در مورد ملاک اصولی بودن مسائل، اختلاف نظر وجود دارد، اما باز هم به‌طور قاطع می‌توان گفت قاعده تسامح در ادله سنن یک قاعده اصولی است؛ چراکه طبق تمام اقوال موجود در مورد ملاک اصولی بودن یک مسئله، این قاعده یک مسئله اصولی می‌باشد.^۵

نقد و بررسی ادله

الف) روایات «من بلغ»

استدلال مشهور مبتنی بر اموری است که همگی آن‌ها باطل می‌باشد:

۱) لازمه ترتب ثواب بر یک فعل، استحباب آن است.

آنچه در بیشتر این روایات مطرح می‌باشد، عبارت است از «بلوغ الثواب» یا «بلوغ الخیر». بنابراین باید بررسی شود که آیا این تعبیر دلالتی بر مدعای مشهور مبنی بر تسامح در ادله سنن دارند یا خیر. مدعای ما این است که این تعبیر منحصر در مستحبات نیست؛ چه رسد به اینکه دلالت بر الغای شرایط حجیت خبر واحد در مستحبات داشته باشد! این مدعا با تکیه بر نکات زیر ثابت می‌شود:

- نکته نخست آنکه معنای کلمه «ثواب» واجبات را نیز شامل می‌شود؛ چراکه مقصود از کلمه ثواب در روایات مذکور، هرآن چیزی است که ثواب و اجر داشته باشد و به‌صورت ذکر مسبب و

اراده سبب بیان شده است. این معنی واجب و مستحب را شامل می شود، با این تفاوت که نتیجه ترک واجب، استحقاق عقاب می باشد، اما ترک مستحب چنین نتیجه ای ندارد.

- نکته دوم آنکه معنای کلمه «ثواب» محرمات را نیز شامل می شود؛ چراکه ثواب در لغت مطلق جزاء العمل است، چه خیر باشد و چه شر باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۰). کما اینکه در استعمال قرآنی نیز این کلمه در هر دو معنی به کار رفته است؛ در مورد خیر: «فَاتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَاتٍ» (مانده: ۸۵) و در مورد شر: «هَلْ ثَوَابُ الْكَافِرِ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مطففین: ۳۶).

- نکته سوم آنکه معنای کلمه «خیر»، واجبات را هم شامل می شود. هرچند کلمه خیر در مورد مستحبات، زیاد به کار می رود، اما بدون شک در مورد واجبات نیز به کار می رود، همان طور که در قرآن نیز به این معنی به کار رفته است: «انْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره: ۱۸۴)؛ «و انْ تَبْتَغُوا خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره: ۱۱۰).

- نکته چهارم آنکه معنای کلمه «خیر» اعم از واجب و مستحب و به معنی مطلق رجحان است، کما اینکه در قرآن کریم نیز «خیر» به معنی مطلق عمل راجح به کار رفته است: «و ما تَقْدِمُوا لَأنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۰).

با دقت در نکات مذکور روشن می شود که احادیث «من بلغ» مختص مستحبات نیست تا بتوان از آن الغای شرایط حجیت خبر واحد در خصوص ادله مستحبات را استنتاج کرد.

در این میان اشکالی در مورد استدلال مذکور مبنی بر عدم اختصاص روایت به مستحبات، به ذهن می رسد و آن اینکه در نکات فوق، آنچه بررسی شد، استعمال این الفاظ در معانی مختلف بود و مسلماً استعمال، اعم از این است که در معنای حقیقی استعمال شده باشد یا در معنای مجازی؛ درحالی که این الفاظ در معنای حقیقی خود تنها شامل مستحبات می شوند.

پاسخ این اشکال آن است که نخست طبق آنچه از اهل لغت نقل شد، معنای حقیقی تعبیر مذکور مختص به مستحبات نیست. دوماً این درست نیست که با پیش فرض ذهنی به این روایات نگاه شود. با کنار گذاشتن پیش فرض ذهنی اختصاص این روایات به مستحبات، روشن می گردد که این روایات با توجه به نکات مذکور مختص مستحبات نیستند.

۲) استدلال مشهور منوط بر این است که احادیث مذکور در مقام بیان الغای شرایط حجیت خبر واحد در مورد مستحبات باشند.

براساس نکاتی که بیان شد، موضوع قاعده تسامح - که عبارت است از سنن و مستحبات - منتفی می‌شود، بنابراین نیازی به بحث در مورد حکم این قاعده، یعنی تسامح در شرایط حجیت خبر واحد، نیست. اما برای تکمیل جهات مختلف این بحث، از زاویه‌ای دیگر نیز که مورد توجه آیت الله العظمی خاмене‌ای است، آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم و آن عبارت می‌باشد از اینکه این روایات در مقام بیان چه هستند. براساس تقریرات نگارنده از دروس ایشان، این روایات اساساً در مقام بیان الغای شرایط حجیت خبر واحد از اعمالی که مشکوک در استحباب هستند، نیست؛ بلکه درصدد بیان این است که خداوند اعمالی را که بندگان بر اثر اشتباه در تشخیص امر الهی امتثال کرده‌اند و در واقع مطلوب شارع نبوده است، بدون اجر و ثواب قرار نداده است.

به عبارت دیگر روایاتی که از معصومان علیهم السلام رسیده است، هرچند شرایط حجیت خبر واحد را به بهترین نحو داشته باشند، اما به هر حال ممکن است در واقع از معصومان علیهم السلام صادر نشده باشد. این امر سبب نگرانی مکلف و از بین رفتن انگیزه مؤمنان نسبت به انجام تکالیفی است که با این روایات ثابت شده‌اند. از این رو احادیث «من بلغ» درصدد از بین بردن این تشویش و نگرانی و ایجاد اطمینان در بندگان است و موجب تقویت ایمان‌شان به فضل و کرم الهی می‌باشد. موارد زیر را می‌توان به عنوان مؤید استظهار مذکور بیان کرد:

- روایت «من وعده الله علی عمل ثواباً فهو منجزه له» (صدوق، ۱۴۱۶: ۴۰۶)
- روایت «من یرد الله أن یهدیه بإیمانه فی الدنیا إلی جنته و دار کرامته فی الآخرة یشرح صدره للتسلیم لله و الثقة به و السکون إلی ما وعد الله من ثوابه حتی یطمئن إلیه» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۳۱).
- روایت نبوی که اهل سنت نقل کرده‌اند: «من بلغه عن الله فضیلة فأخذها و عمل بما فیها إیماناً بالله و رجاء ثوابه أعطاه الله تعالی ذلك و إن لم یکن کذلک» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۱۳).
- می‌توان گفت سیاق روایات مذکور، بیان مفاد بعضی از آیات قرآن است، از جمله:
 - انما توعدون لصادق (ذاریات: ۵)
 - انما توعدون لواقع (مرسلات: ۷)

با استظهار مذکور از روایات من بلغ، آنچه محقق همدانی در پاسخ صاحب مدارک گفته است، از اعتبار ساقط می‌شود. صاحب مدارک با توجه به اینکه استحباب هم از احکام شرعی می‌باشد، آن را مانند سایر احکام شرعی متوقف بر وجود دلیل شرعی معتبر می‌داند (عاملی، ۱۴۱۱: ۱۳/۱)؛ محقق همدانی در پاسخ وی وجود اخبار «من بلغ» را که سندشان معتبر است و مستفیض هستند، برای اثبات استحباب اعمالی که روایتی در مورد آن‌ها وارد شده است، ولو شرایط حجیت را نداشته باشد، کافی می‌داند (همدانی، ۱۴۱۶: ۱۱/۱). با توجه به آنچه گفته شد، مبنی بر اینکه روایات من بلغ در مقام اثبات استحباب و الغای شرایط حجیت خبر واحد در روایات مربوط به مستحبات نیستند، مشخص می‌شود که این روایات جنبه اصولی ندارند، بلکه جنبه کلامی دارند.

۳) استدلال مشهور به روایات من بلغ منوط به این است که مستحبات توقیفی نباشند

لازمه قول مشهور که قائل به تسامح در ادله سنن هستند، این است که به توقیفی نبودن احکام استحبابی ملتزم باشند، اما چنانچه گذشت، حکم استحبابی مانند سایر احکام تکلیفی، حکمی شرعی است و از این رو اثبات آن منوط به وجود بیان از جانب شارع می‌باشد، به نحوی که مکلف بتواند آن را به شارع نسبت دهد، به گونه‌ای که اگر از او پرسیده شود که چرا این عمل را انجام می‌دهد، بتواند در پاسخ بگوید: چون این عمل مطلوب و مراد شارع است.

۴) استظهار مشهور از روایات من بلغ منوط به وجود عدم معارض است

بر فرض پذیرش استظهار مشهور از روایات من بلغ، حجیت این استظهار منوط به این است که معارضی نداشته باشند، در حالی که معارض وجود دارد.

مرحوم صاحب حدائق ایراد یکی از فضلا بر قاعده تسامح را بدین مضمون نقل می‌کند که آنچه در این روایات آمده بحث ترتب ثواب است و ترتب ثواب مستلزم طلب شارع - چه طلب وجوبی و چه طلب استحبابی - نیست؛ اگر چنین استلزامی وجود داشت، اخبار ضعیف دال بر وجوب نیز حجت می‌بود. بنابراین می‌بایست بین این اخبار و دلایل لزوم عدالت راوی جمع کرد، بدین صورت که شرعی بودن یک عمل مستحب [نه ترتب ثواب بر یک عمل] منوط به وجود دلیل صریح و صحیح می‌باشد. همچنین آیه نبأ نیز اخص از این روایات است؛ چراکه آیه نبأ خبر فاسق را مردود می‌داند (چه در مورد امور مستحبی باشد، چه غیر آن) ولی این روایات مقتضی ترتب ثواب نسبت به عمل وارد در اخبار عادل و فاسق است. بنابراین آیه نبأ روایات من بلغ را تخصیص می‌زند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۹۹/۴).

مرحوم محقق نائینی همان طور که پیش از این نیز اشاره شد، اخبار «من بلغ» را حاکم بر ادله شرائط حجیت خبر واحد می‌داند. در پاسخ ایشان باید گفت که حکومت در مورد دلیلی صادق است که لسان آن لسان تفسیر دلیل محکوم باشد، به گونه‌ای که دلیل حاکم بدون دلیل محکوم مجمل

می‌باشد؛ درحالی‌که چنانچه گذشت، اخبار «من بلغ» در مقام بیان الغای شرایط حجیت خبر واحد در مورد سنن نیست، بلکه مضمون این اخبار صرفاً بیانگر یک مسئله کلامی است، نه یک مسئله اصولی. بنابراین این اخبار ناظر به ادله شرایط حجیت خبر واحد نیستند. تا اینجا بیان شد که روایات «من بلغ» دال بر قاعده تسامح نیستند. دلایل دیگری برای اثبات قاعده مذکور آورده شده، بدین قرار است:

ب) اجماع منقول

اجماع منقول درباره قاعده تسامح در ادله سنن از دو جهت مورد قبول نیست: نخست اجماع منقول، به گونه‌ای نیست که بتواند مستقلاً حکمی را ثابت کند و حجیت ندارد؛ دوماً این اجماع مستند به مدرک، یعنی روایات «من بلغ» است و اجماع مدرکی حجت نیست؛ چراکه با وجود مدرک اجماع، بررسی آن مدرک لازم می‌باشد.

ج) حکم عقل

دلیل دیگری که درباره قاعده تسامح بیان شد، عبارت بود از حسن اتیان عمل مشکوک الاستحباب یا حسن احتیاط در مورد آن. در رد این دلیل، با توجه به نیت فاعل هنگام ارتکاب این گونه اعمال دو فرض مطرح است:

- یا فاعل به نیت استحباب و اینکه این عمل یکی از مستحبات شرعی است، این عمل را انجام می‌دهد؛ در این صورت از باب تشریع بدون حجت شرعی، حرام می‌باشد.
- و یا به نیت رجاء و شوق درک واقع این عمل را انجام می‌دهد؛ در این صورت هرچند کار او حُسن عقلی و شرعی دارد، اما این حُسن از باب حُسن احتیاط است، نه از این باب که خود آن عمل مستحب و مجعول شارع می‌باشد.

نتیجه‌گیری

قاعده تسامح در ادله سنن که به طور عمده از روایات من بلغ به دست آید، نخست به لحاظ موضوع مخدوش است؛ چراکه موضوع این روایات درک ثواب می‌باشد و ثواب اعم از استحباب و غیر آن است. دوماً روایات «من بلغ» در مقام بیان یک مسئله کلامی و اعتقادی است، نه یک مسئله اصولی. با توجه نکته اخیر، حکومت روایات «من بلغ» بر ادله اثبات شرایط حجیت خبر واحد نیز منتفی می‌باشد؛ چراکه روایات «من بلغ» ناظر به شرایط حجیت خبر نیستند.

همچنین اجماع منقول در مورد این قاعده، علاوه بر اینکه حجیت خود اجماع منقول به طور کلی مورد تردید است، در مسئله مورد بحث این مقاله به دلیل اینکه این اجماع متکی به مدرک، یعنی احادیث «من بلغ» می باشد، حجیت ندارد.

حکم عقل به حسن عمل به روایات ضعیف نیز از باب حسن احتیاط است و موجب استحباب شرعی نیست.

با توجه به موارد مذکور، قاعده تسامح را نمی توان به عنوان یک قاعده اصولی پذیرفت، بلکه مفاد آن مربوط به اثبات یک مسئله اعتقادی و کلامی است، مبنی بر اینکه خداوند ثواب اعمالی را اشتباهاً به او نسبت داده شود، به فاعل آن عطا می کند؛ به عبارت دیگر این روایات در مقام بیان این هستند که ملاک اعطای ثواب این نیست، ادله این اعمال حتماً مصاب به واقع بوده باشند. نتیجه نهایی آنکه استناد حکم شرعی به خداوند متعال منوط به وجود دلیل شرعی معتبر است و عمل بر طبق روایات ضعیف تنها به نیت رجاء ممکن می باشد.

پی نوشت ها:

- ۱- محقق خویی در این زمینه می گوید: استنباط حکم شرعی در غالب موارد جز با استفاده از روایات مأثوره از اهل بیت عصمت علیهم السلام نیست (خویی، ۱۴۱۳: ۲۰/۱)، هر چند بعضی از محققان در این ادعا مناقشه کردند، با این بیان که احکام معتبر زیادی از قرآن عزیز قابل استنباط است، همان طور که آیت الله جوادی آملی در بسیاری از مباحث خود این گونه عمل می کند.
- ۲- مرحوم صاحب جواهر در بسیاری از مواضع که احکام مکروه و مستحب را ذکر می کنند، به این قاعده تمسک کرده اند.
- ۳- سند: أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام)
- ۴- از محدثان بزرگ اهل سنت
- ۵- تعاریف مختلفی از مسئله اصولی وجود دارد: ۱- شیخ انصاری: قاعده اصولی قاعده ای است که مختص مجتهد می باشد و نفی برای مقلد ندارد (انصاری، ۱۴۲۸: ۱۹/۳)؛ ۲- مرحوم آقا ضیاء عراقی: قواعد کلی رسیدن به احکام الهی یا وظایف عملی که مختص به تمام ابواب فقهی باشد (عراقی، ۱۴۱۷: ۲۱/۱-۲۲)؛ ۳- آخوند خراسانی: مسائلی که نتیجه آن ها قواعدی است که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرند یا در مقام عمل بدان ها رجوع می شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۹). ۴- امام خمینی (ره): قواعدی که در کبرای استدلالات احکام کلی فرعی یا وظایف عملی قرار می گیرند (خمینی، ۱۴۲۳: ۱۹/۱). ۵- آیت الله سبحانی: احکام و وظایف کلی، برای استنباط احکام شرعی یا وظیفه عملی، که مختص یک باب یا یک موضوع فقهی نباشند، بلکه می تواند شامل تمام ابواب شود (سبحانی، ۱۴۱۴: ۴۱/۱).

منابع فارسی

- قرآن کریم
- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (١٤٠٩). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل البيت.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (١٤٠٧). لسان المیزان. بیروت: دار الفکر.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤١٤). الإقبال الأعمال. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فهد الحلّی، احمد بن محمد. (١٤٠٧). عده الداعی و نجاح الساعی. بیروت: دار الكتاب الاسلامی.
- انصاری، مرتضی. (١٤١٤). رسائل فقهیه. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- انصاری، مرتضی. (١٤٢٨). فرائد الاصول، ج ٣. قم: مجمع الفکر الاسلامی
- بحرانی، شیخ یوسف. (١٤٠٥). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- البرقی، احمد بن محمد. (١٤١٦). المحاسن. قم: المجمع العالمی لاهل البيت (ع)
- البکری الدمیاطی. (١٤١٨). إغانة الطالبین علی حل ألفاظ فتح المعین. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- الحرّ العاملی، محمد بن حسن. (١٤١٦). وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (١٣٨٦). نهضت نرم‌افزاری از نگاه مقام معظم رهبری. چاپ اول. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی مراغه‌ای، عبدالفتاح بن علی. (١٤١٧). عناوین الفقهیه، ج ١. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خمینی، روح‌الله. (١٤٢٣). تهذیب الاصول، ج ١. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خوانساری، سیداحمد. (١٤٠٥). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. تهران: مکتبه الصدوق
- خویی، ابوالقاسم. (١٤١٣). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ١. بی جا: بی نا.
- خویی، ابوالقاسم. (١٤١٨). التنقیح فی شرح العروه الوثقی. قم: التوحید للنشر.
- خویی، ابوالقاسم (مقرر). نایینی، محمدحسین (محاضر). (١٣٥٢). اجود التقريرات فی علم الاصول. قم: چاپخانه عرفان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢). مفردات الفاظ القرآن. لبنان/سوریه: دارالعلم/دارالشامیه
- سبحانی تبریزی، جعفر. (١٤١٤). المحصول فی علم الاصول. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (١٤١٥). الرسائل الأربع: قواعد أصولیه و فقهیه. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- السيوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (١٤٢١). الإقتان فی علوم القرآن. بیروت: دار الكتاب العربی
- الشربینی الشافعی، شمس‌الدین محمد بن احمد الخطیب. (١٤١٥). مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، ج ١. بیروت: دار الکتب العلمیه
- صالح، صبحی. (١٤١٧). علوم الحديث و مصطلحه. بی جا: المکتبه الحیدریه.
- صدر، محمد باقر. (١٤١٨). دروس فی علم الاصول. ج ١. چاپ پنجم. قم: انتشارات اسلامی.

- الصدوق، ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۳۶۴). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: الشريف الرضي.
- الصدوق، ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عيون أخبار الرضا عليه السلام. تهران: نشر جهان.
- الصدوق، ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۴۱۶). التوحيد. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- الطوسي، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). المبسوط في فقه الاماميه. تهران: مكتبة المرتضوية.
- عاملي، شهيد اول، محمد بن مكي. (۱۴۱۹). ذكرى الشيعة في احكام الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت
- عاملي، شهيد ثاني، زين الدين بن علي. (۱۴۱۳). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- العاملي، محمد بن علي. (۱۴۱۱). مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- عراقى، ضياء الدين (محاضر). بروجردى نجفى، محمدتقى (مقرر). (۱۴۱۷). نهاية الافكار. ج ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- الفاضل الهندى، محمد بن حسن. (۱۴۱۶). كشف اللثام عن قواعد الأحكام. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي
- الكليني، محمد بن يعقوب. (۱۴۰۷). الكافي. تهران: دار الكتب الإسلامية.
- گیلانی، میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۱۷). غنائم الايام في مسائل الحلال و الحرام. قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه قم.
- گیلانی، میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۲۰). مناهج الاحكام في مسائل الحلال و الحرام. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بيروت). ۱۱۰ جلد. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- النايينى، محمدحسين (محاضر). كاظمى خراسانى، محمدعلى (مقرر). (۱۳۷۶). فوائد الأصول. قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم.
- النجفى الجواهرى، الشيخ محمد حسن، (صاحب جواهر). (بى تا). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- النووى، محى الدين يحيى بن شرف. (۱۴۱۴). الأذكار النووية. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- النووى، محى الدين يحيى بن شرف. (بى تا). المجموع شرح المذهب. ج ۲. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الهمداني، رضا بن محمد هادى. (۱۴۱۶). مصباح الفقيه. قم: المؤسسة الجعفرية لاهياء التراث و مؤسسه نشر اسلامى.

بررسی میزان اعتبار عهدنامه مالک اشتر از نظر آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| زهره دانشی‌کهن* | دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه، رشته تفسیر تطبیقی، حوزه رفیعه
المصطفی

چکیده

موضوع مقاله حاضر بررسی میزان اعتبار عهدنامه مالک اشتر از نظر آیت‌الله خامنه‌ای است که با روش تحلیلی - توصیفی و کاربست علم رجال، فقه، شروح و تحقیقات ویژه نهج‌البلاغه به بررسی سندی - محتوایی نامه ۵۴ نهج‌البلاغه با نام عهدنامه مالک اشتر می‌پردازد. ابتدا به بررسی شخصیت «مالک» که از اصحاب امیرمؤمنان است پرداخته شد، زیرا ایشان مخاطب مستقیم نامه می‌باشد. سپس معروفیت این نامه نزد علما و فقهای گذشته و بررسی سند نامه در نهج‌البلاغه و کتب دیگر توجه شد و اعتبار کافی جهت اعتبارنامه به‌دست آمد. از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای عهدنامه در حدّ حدیث صحیح نیست و در بررسی سندی این نتیجه به‌دست آمد که «اصبغ بن نباته» موثق و از اصحاب خاص امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌باشد و از بین راویان، «سعد بن ظریف» توسط غضائری تضعیف شده است ولی بقیه رجالیان او را تأیید کرده‌اند و تضعیف غضائری در برابر توثیق شیخ و توثیقات عام اساتید کتاب کامل‌الزیارات مقاومت و اعتباری ندارد. بنابراین وی صحیح‌الحديث می‌باشد و اهتمام علما در طی قرون متمادی به اعتبار نامه افزوده است. آیت‌الله خامنه‌ای عهدنامه را مورد استفاده علمای علوم مختلف دانسته و به‌نظر می‌رسد شهرت عهدنامه مالک اشتر و متن محکم و قابل‌استفاده آن، سبب شده تا عهدنامه چنین اعتباری نزد علما داشته باشد.

واژگان کلیدی: نهج‌البلاغه، آیت‌الله خامنه‌ای، عهدنامه مالک اشتر، علم رجال، اعتبارسنجی نامه مالک اشتر.

۱- تبیین مسئله

نامه حضرت امیرمؤمنان به مالک اشتر والی مصر که به عهدنامه مالک اشتر معروف است، نامه‌ای پرمحتوا می‌باشد که می‌تواند منشور حکومت‌داری حاکمان اسلامی باشد و در این مقاله سعی شده با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای دلایل و اسناد و مدارک این نامه اعتبارسنجی شود.

البته «این عهدنامه معروف‌تر و مشهورتر از آن است که نیاز به ذکر سند داشته باشد، هرچند آن را در کتب زیادی که پیش از سیدرضی و بعد از او نگاشته‌اند، ذکر کرده‌اند و در واقع شهرت آن بالاتر از آن است که نیاز به شرح مدارک داشته باشد» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۵۳/۱۰). هرچند در این نامه مسائل فقهی جهت استنباط احکام کمتر به چشم می‌خورد.

درباره پیشینه این پژوهش می‌توان به مقاله «بررسی مقایسه‌ای متن عهدنامه مالک اشتر در نهج‌البلاغه، تحف‌العقول و نهج‌الارب» نوشته حسین پسندیده در سال ۱۳۹۱ اشاره کرد، در این مقاله به‌طور جزئی و دقیق به بررسی واژگان و عبارات متن نامه مذکور به‌طور مقایسه‌ای پرداخته شده و نتیجه این مقایسه نشان داد بیش از چهل مورد تصحیف، بیست مورد درج، دست‌کم پنج مورد سقط و حدود هفتاد مورد تقطیع محتمل است. اضافات فراوان و گاه بسیار مهم و برجسته متن تحف‌العقول و قرابت نسبی متن نهج‌البلاغه و نهج‌الارب تفاوت متون سه گانه در موارد متعددی و وجود اضافات اختصاصی برای هر سه متن از نتایج این پژوهش بود.

ولی مقاله حاضر درصدد است با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در علم رجال و فقه به اعتبارسنجی سندی - محتوایی نامه بپردازد. در نتیجه آن مقاله پیشنهاد شده که متون دیگر غیر از این سه منبع در مدار این پژوهش قرار گیرد و مورد مقایسه قرار گیرد. در پژوهش حاضر سعی شده تا با بررسی کتب رجالی و بررسی راویان حدیث، این پیشنهاد به کار رود.

این مقاله درصدد است صحت و سقم نامه مالک اشتر را بررسی کند و به این مسئله پاسخگو باشد که طرق نامه کدام است؟ آیا افراد اصلی در سند، افراد شایسته و مطمئن در نقل حدیث بوده‌اند؟ با توجه به نظرات آیت‌الله خامنه‌ای جمع‌بندی کلی درباره رجوع و استفاده از این عهدنامه چگونه می‌باشد؟

۲- مالک اشتر

شخصیت اصلی که مخاطب مستقیم و بدون واسطه عهدنامه‌ای است که مولای متقیان امیرمؤمنان علیه‌السلام مرقوم کرده است، مالک می‌باشد و توجه به شخصیت مالک به میزان اهمیت این نامه می‌افزاید.

در سر زمین یمن در قریه‌ای به نام «بیشه» فرزندی چشم به جهان گشود که نام او را مالک گذاردند و بعدها به اشتر معروف شد، این فرزند از قبیله «مذحج» است، همان قبیله‌ای که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره‌اش فرمود: «افراد طائفه مذحج بیش از همه طوائف وارد بهشت خواهند شد»، نام پدرش حارث فرزند عبد یغوث ابن مسلمة ابن ربیعة ابن خزیمه ابن سعد ابن مالک ابن نخع می‌باشد و به همین مناسبت او را نخعی نیز می‌گویند. مالک در سال (۳۷ یا ۳۸ هجری) مسموم شد و به شهادت رسید، از امیران بزرگ و رئیس قومش بود. او از بزرگان شیعه و سخت دوستدار امیرمؤمنان و یاور او بود. ایشان ساکن کوفه بوده و در جنگ یرموک شرکت کرده و در همان جا چشم خود را از دست داده است. او در همه جا با علی علیه‌السلام بود و در جنگ جمل، محمد بن طلحه را کشت و به این دلیل همه تذکره‌نویسان او را ستوده‌اند. او را اشعاری است که در مراجع ثبت می‌باشد. امام او را به ولایت مصر فرستاد و نامه‌ای همراه او کرد.

همین که معاویه از خبر عزیمت مالک به مصر آگاه شد، بر او دشوار آمد. مردی از اهل خراج را به سوی او فرستاد و مرد بدو نیرنگ زد و مسموش کرد و کشت. معاویه چون از مرگ او آگاه شد خطاب به مردم گفت: «اما بعد، علی را دو دست بود، یکی در صفین بریده شد و آن عمار بن یاسر بود و دیگری امروز که مالک اشتر است» (امینی، ۱۳۵۹: ۴۰ و ۳۹ و ۴۵۱ و ۴۵۴).

نخستین فردی که با حضرت امیر بیعت کرد اشتر بود و نقش سیاسی مالک را می‌توان از همین عهدنامه‌ای که مورد بحث است و نیز از نامه‌های امام به او فهمید و همچنین از مراکزی که مالک، فرمانداری آنجا را به عهده داشته است، مالک پیش از فرمانداری مصر والی موصل، نصیبین، دارا، سنجار، آمد، هیت و آنات بوده است (امینی، ۱۳۵۹: ۴۵۶).

درباره منزلت مالک اشتر در نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام همین بس که عده‌ای از بزرگان قبیله «نخع» هنگامی که خبر شهادت اشتر را شنیدند، به خدمت حضرت برای عرض تسلیت مشرف شدند، این عده حال امام را چنین توصیف کرده‌اند: «فوجدناه يتلهف و يتأسف عليه، ثم قال لله در مالک و ما مالک لو کان من جبل لکان فندا و لو کان من حجر لکان صلدا اما و الله لیهن موتک عالما و لیفرحن عالما الا مثل مالک فلتبک البواکی و هل مرجو کمالک و هل موجود کمالک» (موسوی، ۱۳۷۶: ۶۸۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق: النص / ۸۱). امام از شهادت او سخت ناراحت بود، تأسف می‌خورد، سپس فرمود: پاداش مالک با خدا باد، اما چه مالکی اگر از کوه ساخته شده، نمونه بود و اگر از سنگ ساخته شده بود، سخت محکم و ضربه‌ناپذیر بود، به خدا سوگند مرگ تو عالمی را درهم ریخت و جهانی را خوشحال ساخت، برای چون توئی باید گریه‌کنندگان بگریند، آیا شخص دیگری همچون مالک به وجود خواهد آمد و آیا موجودی همچون مالک وجود دارد!

ابن ابی الحديد در توصیف اشتر می‌گوید: «كان شديد الباس جوادا رئيسا، حليما فصيحاً شاعرا وكان يجمع بين الين والعنف فيسطوا في موضع السطوة ويرفق في موضع الرفق» (ابن ابی الحديد، ۱۳۳۷: ۱۰۱/۱۵). مردی جنگجو، بخشنده، بزرگ، بردبار، فصیح و شاعر بود و شدت را با نرمش می‌آمیخت. به‌هنگام اظهار قدرت قدرت نشان می‌داد و به‌هنگام مدارا، مدارا می‌کرد.

ویژگی‌های مالک اشتر در نامه سیزدهم از لسان مبارک حضرت امیر علیه‌السلام این‌گونه آمده:

- شایستگی برای فرماندهی «و قد أُمِّرتَ عليکما»
- مدیر و مدبر در امر فرماندهی «و قد أُمِّرتَ عليکما فاسمعا له و أطيعا»
- پناهگاه مطمئن برای نیروها «و قد و اجعلاه درعا و مجنا»
- شجاعت و جسارت در جنگ «فأنه ممن لا يخاف وهنه»
- دور بودن از لغزش‌ها «و خطاها فإنه ممن و لا سقطته»
- برخوردار از قاطعیت «و لا بطؤه عما الاسراع إليه أحزم»
- بهره‌مند از شناخت لازم «و لا اسراعه الي ما البطء عنه أمثل» (دشتی، ۱۳۷۶: ۶۰۷/۲).
- همچنین ویژگی‌های مبارزاتی مالک اشتر در نامه چهل و ششم این‌گونه ذکر شده:
- معیار روابط اجتماعی با مردم «فإنک ممن استظهر به علی إقامة الدین نامه» (مالک تواز کسانی هستی که برای برپایی دین از آن‌ها کمک می‌گیرم).
- اصول اخلاق رهبر اسلامی «فاستعن بالله ... و الإشارة و التحية» (از خدا یاری بطلب ... و در نگاه و اشاره و درود گفتن عدالت را رعایت کن).
- رهبر و توانگران جامعه «حتی لا یطمع العظماء فی حیفک نامه» (به‌گونه‌ای باش که زورمندان جامعه در تو طمع نکنند).
- رهبر و توده مستضعف جامعه «ولا ییأس الضعفاء من عدلک نامه» (به‌گونه‌ای باش که محرومان و ضعیفان از تو مأیوس نگردند) (دشتی، ۱۳۷۷: ۴۰۸).

فقها و رجال‌شناسان درباره مالک اشتر نوشته‌اند: او جلیل‌القدر و عظیم‌المنزلت بود و اختصاص ایشان به حضرت امیر برای همگان ظاهر است و مخفی نیست. هنگام شهادت مالک، حضرت

فرمود: «لقد كان لي كما كنت لرسول الله صلى الله عليه وآله» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق: ۴۵۳/۳۰؛ هاشمی خونی، ۱۳۵۸: ۳۲۱/۱۵؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق: ۱۶۹).

۳- بررسی اسانید و مصادر عهدنامه مالک اشتر

آیت الله خامنه‌ای درباره اسناد نامه مالک اشتر در نهج البلاغه این گونه بیان می‌کند: «البته روایت دوم - عهد مالک اشتر - را به لحاظ سند نمی‌توانیم مانند روایات صحیحیه قرار بدهیم، اما این عهد امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر از قبل از زمان سید رضی (ره) تا امروز مورد قبول بزرگان قرار گرفته است ... از این رو شکی برای انسان باقی نمی‌ماند که این عهد از امیرالمؤمنین «علیه السلام» صادر شده است» (خامنه‌ای، درس خارج کتاب المکاسب، جلسه ۲۰۲، ۱۳۸۶/۱۰/۰۲).

دقت به این مسئله حائز اهمیت است که غالب خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار نهج البلاغه، بلکه بخش عظیمی از آن درباره معارف اعتقادی، مبدأ و معاد، صفات خداوند، دلایل عظمت قرآن و پیامبر اسلام (ص) و مانند آن است و مطالب فقهی و تعبدی کمتر در آن دیده می‌شود. اگر مسأله سند مطرح باشد، تنها در این قسمت است که قطعاً یک عشر نهج البلاغه را نیز تشکیل نمی‌دهد. بنابراین سر و صداها و مربوط به اسناد نهج البلاغه بسیار کم‌رنگ و کم‌اثر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۸/۱ و ۵۶ و ۵۵).

اگر معیارهای حجیت سند را برای نهج البلاغه بخواهیم، از این نظر نیز مشکلی در کار نیست، زیرا برای پذیرش حدیث و روایت - آن گونه که در علم اصول تحقیق شده - معیار اصلی وثوق و اعتماد و اطمینان به روایت می‌باشد که از طرق مختلف ممکن است به وجود آید، گاه سلسله سند با راویان مورد اعتماد، سبب وثوق به روایت می‌شود و گاه کثرت و تعدد روایت - آن هم در کتب معتبر و مشهور - چنین اعتمادی را حاصل می‌کند و گاه محتوا آن قدر بلند و عمیق و والاست که گواهی می‌دهد تنها از فکر پیامبر (ص) یا امام معصومی تراوش کرده است و همین سبب اعتماد ما به چنین روایتی می‌شود.

با شناختی که از «سید رضی» و شخصیت و وثاقت و بزرگی مقام او داریم می‌دانیم تا در منابع معتبری آن را ندیده باشد این گونه قاطعانه به علی علیه السلام نسبت نمی‌دهد. او هرگز نمی‌گوید از امیرمؤمنان علیه السلام روایت شده، بلکه به طور قطع می‌گوید از خطبه‌های آن حضرت، از نامه‌های آن حضرت، از کلمات قصار آن حضرت می‌باشد. چگونه ممکن است دانشمندی با این قاطعیت سخنانی را به پیشوای معصومش نسبت دهد، بی‌آنکه اسناد معتبری برای آن پیدا کرده باشد، از این گذشته کتاب‌های زیادی پیش از «سید رضی» نوشته شده است که بسیاری از خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار نهج البلاغه یا غالب آن‌ها در آن کتب آمده است و این به خوبی نشان می‌دهد که این

کلمات پیش از «سیدرضی» نیز در میان دانشمندان و راویان حدیث و گاه در میان توده‌های مردم مشهور و معروف بوده است و این شهرت می‌تواند ما را بی‌نیاز از اسناد متصل کند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۶/۱ و ۵۵).

از آنجا که سیدرضی متعلق به قرن چهارم می‌باشد، کتبی که در آن‌ها عهدنامه مالک آمده است، بعضی هم عصر سید رضی و بعضی قبل و بعد از آن نوشته شده است. اسناد و مدارک عهدنامه مالک اشتر به‌قرار ذیل می‌باشد (دشتی، ۱۳۶۸: ۲۳۲ و ۲۳۳).

۱- تحف العقول: ابن شعبه حرانی (متوفای ۳۸۰ هجری) (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ق: ۱۲۶).

۲- دعائم الاسلام: قاضی نعمان (متوفای ۳۶۳ هجری) (ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ۱/۳۵۰).

۳- فهرست: شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هجری) (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۶۲).

۴- تاریخ دمشق: ابن عساکر (متوفای ۵۷۳ هجری) (ابن عساکر، ۱۴۲۱ق: ۸۷/۳۸).

۵- بحارالانوار: مرحوم مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ هجری) (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۸/۱۷؛ ۹۶/۷۲).

۶- من لا یحضره الفقیه: شیخ صدوق (متوفای ۳۸۰ هجری) (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۲/۳۵۶).

۷- کتاب خصال: شیخ صدوق (متوفای ۳۸۰ هجری) (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۱/۵۰).

۸- علل الشرائع: شیخ صدوق (متوفای ۳۸۰ هجری) (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶م: ۱۷۸).

۹- بحارالانوار: مرحوم مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ هجری) (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲/۲۴۴).

۱۰- غررالحکم: مرحوم آمدی (متوفای ۵۸۸ هجری) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۱۸۵/۱ و ۱۹۹ و ۳۶۰).

۱۱- غررالحکم: مرحوم آمدی (متوفای ۵۸۸ هجری) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۱۴۵/۴ و ۱۶۷).

۱۲- غررالحکم: مرحوم آمدی (متوفای ۵۸۸ هجری) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۹/۳ و ۱۹۰ و ۱۹۹ و ۲۰۲ و ۳۹۰ و ۳۹۶ و ۴۰۱ و ۱۵۹ و ۳۸۵ و ۴۴۱).

۱۳- بحارالانوار: مرحوم مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ هجری) (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۴/۲۴۰).

۱۴- غررالحکم: مرحوم آمدی (متوفای ۵۸۸ هجری) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۲۹۹ و ۳۰۰ و ۳۰۱ و ۳۰۴ و ۳۰۷ و ۳۰۸ و ۳۰۹ و ۳۱۰ و ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۱۷ و ۳۲۴ و ۳۶۲ و ۳۷۸ و ۴۵۰).

۱۵- غررالحکم: مرحوم آمدی (متوفای ۵۸۸ق) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۶۰/۲ و ۱۹۵ و ۱۹۹ و ۲۱۰ و ۲۱۳ و ۲۲۵ و ۲۹۸ و ۵۲۰ و ۵۲۶).

۱۶- غرر الحکم: مرحوم آمدی (متوفای ۵۸۸ق) (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۵۱/۵ و ۸۹ و ۲۵۹ و ۳۸۷ و ۳۳۴ و ۳۷۴ و ۴۴۷ و ۴۷۳).

۱۷- بحارالانوار، کمپانی: مرحوم مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ق) (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۱۲/۸).

در بعضی از این منابع مذکور فقط بخشی بسیار کمی از عهدنامه ذکر شده است یا صرفاً خبر از وجود چنین عهدنامه‌ای می‌دهد.

این عهدنامه قبل از شیخ ثقه جلیل القدر سید رضی در کتاب تحف العقول حسن بن علی بن شعبه (متوفای ۳۳۲) باب من روی امیرالمؤمنین علیه السلام با عنوان «عهدیه علیه السلام إلى الاشتر حین ولاء مصر و اعمالها» آمده است. و از آنجا که بعضی از فقرات نامه در نهج البلاغه با نامه در تحف العقول فرق دارد و اختلاف در بعضی الفاظ نشان می‌دهد که سیدرضی به منبعی غیر از تحف العقول مراجعه کرده و از آن نامه را نقل کرده است. قاضی نعمان مصری (متوفای ۳۶۷ نیز مانند سیدرضی در قرن چهارم می‌زیسته و در کتاب دعائم الاسلام این نامه را آورده است، ولی با اختلافی که در متن نامه دیده می‌شود، معلوم می‌گردد که قاضی نعمان از مدرکی غیر از نهج البلاغه استفاده و نقل کرده است. سندی که نجاشی و شیخ طوسی برای نامه ذکر کرده‌اند، طریق واحدی دارد و یکسان می‌باشد. ولی طریق ابن عساکر (متوفای ۵۷۱) در کتاب تاریخ دمشق به مهاجر العامری منتهی می‌شود (حسینی خطیبی، ۱۳۶۷ق: ۴۲۰/۳ و ۴۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۵۳/۱۰). و این اهتمام علماء به ذکر نامه در کتبشان، مراجعه فقها به نامه و شهرت آن را نزد علمای شیعه می‌رساند و همچنین تعدد کتب قبلی که عهدنامه مالک در آن‌ها آمده بود و اکنون موجود نیستند و اسناد عهدنامه محسوب می‌شوند. به همین دلیل آیت الله خامنه‌ای صدور نامه از لسان حضرت امیر علیه السلام را قطعی تلقی کرده و بیان می‌کند: «اما این عهد امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر پیش از زمان سیدرضی (ره) تا امروز مورد قبول بزرگان قرار گرفته است... از این روشکی برای انسان باقی نمی‌ماند که این عهد از امیرالمؤمنین «علیه السلام» صادر شده است» (خامنه‌ای: کتاب المکاسب، جلسه ۲۰۲، درس خارج، ۱۳۸۶/۱۰/۰۲).

۴- راویان حدیث

افراد اصلی موجود در سند نامه بررسی می‌شود.

- «أصبع بن نباته». وی شخصی است که عهدنامه مالک اشتر را روایت کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق: ۲۷). و جهت اعتبارسنجی سندی، احوال «أصبع» از دیدگاه رجالیان بررسی می‌شود. لقب او «التمیمی الحنظلی المجاشعی» است و در سند نامه نام او «أصبع بن نباته» آمده

و او را از اصحاب خاص امیرمؤمنان نام برده‌اند که بعد از ایشان عمر کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۸۹؛ حلی، ۱۳۸۱: ۲۴؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق: ۳۷۸/۲ و ۳۷۷؛ تفرشی، ۱۳۷۷: ۲۴۰/۱؛ برقی، ۱۳۴۲: ۶). درباره صحت مذهب اصیغ روایت داریم. او ثقه، امامی و دارای مذهبی صحیح بوده است (کشی، ۱۴۰۴ق: ۵ و ۱۰۳).

طریق شیخ طوسی به اصیغ بن نباته عبارت است از:

«أخبرنا بالعهد ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن الحميري عن هارون بن مسلم و الحسن بن ظریف جميعا عن الحسين بن علوان الكلبي عن سعد بن ظریف عن الأصغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۸۸؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق: ۳۷۸/۲).

- «سعد بن ظریف». فردی که از اصیغ نامه را نقل کرده: «سعد بن ظریف یا طریق» است. او از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت نقل کرده است و در زمان ایشان می‌زیست. قاضی بوده و کتابی داشته (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۱۷). با نام «رساله ابی جعفر علیه السلام» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۸). القاب سعد بن ظریف: الحنظلي، الحنظلي مولا هم، الإسكاف، الكوفي، سعد الخفاف، الخفاف، التميم است و صحيح الحديث بوده (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۵). از اصیغ بن نباته روایت نقل کرده و صحيح الحديث بوده و از بین رجالیان متقدم، ابن غضائری در گفتار او شک داشته و گفته: «فيه نظر» و این‌گونه گاهی او را تضعیف کرده است. علامه حلی او را از فرقه ناووسیه دانسته است. ولی شیعه دوازده امامی نبودن او را مضّر به نقل حدیثش ندانسته است (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۶۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق: ۲۲۶).

بنابراین طبق بیانات آیت‌الله خامنه‌ای هرچند سند نامه صحیح نیست، زیرا بعضی از علمای رجال مانند غضائری در بعضی افراد راوی تأمل کرده‌اند، ولی باید توجه کرد که بیشتر رجالیان شیعه افراد راوی را موثق معرفی کرده‌اند. بنابراین در مجموع، سند عهدنامه مذکور معتبر است و می‌شود به آن استناد کرد. هرچند تضعیفات غضائری در مقابل توثیق شیخ که می‌فرماید: «او صحيح الحديث است»، مقاومتی ندارد. نام «سعد بن ظریف» در اسناد کامل الزیارات نیز ذکر شده، در دو سند (سعد بن ظریف عن الاصغ بن نباته) آمده و در خاتمه کتاب با عنوان (الثقات فی اساتید کامل الزیارات) از «سعد بن ظریف» نام برده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۸ و ۳۲۳ و ۶ ختام). بنابراین وی شامل توثیقات عام نیز می‌شود.

۵- بررسی محتوا و متن عهدنامه مالک اشتر

آیت‌الله خامنه‌ای در توضیح اعتبارسنجی محتوایی نامه مالک این چنین بیان می‌کند: «اما این عهد امیرامؤمنین علیه‌السلام به مالک اشتر پیش از زمان سیدرضی (ره) تا امروز مورد قبول بزرگان قرار گرفته است و به بخش‌های مختلف آن در مهام امور، فقها و بزرگان، علما و اهل اخلاق و اهل سیاست استدلال و استناد کرده‌اند» (آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، کتاب‌المکاسب، جلسه ۲۰۲، درس خارج، ۱۳۸۶/۱۰/۰۲). بنابراین نامه برای علمای علوم اسلامی در حیطه های متعدد و مختلف، متنی مفید و قابل استفاده دارد و متن محکم و قابل استناد آن، به اعتبار نامه می‌افزاید. برای نمونه به دو موضوع به کار رفته در عهدنامه اشاره می‌شود.

آیت‌الله خامنه‌ای در بیان اهمیت «حکومت» در نامه مالک می‌نویسد:

در ابتدای فرمان مالک اشتر می‌خوانیم: «جبايه خراجها و جهاد عدوها و استصلاح اهلهما و عماره بلادها». این معنای حکومت است. اگر مالک اشتر به عنوان استاندار و والی و حاکم مصر معین می‌شود، برای آن نیست که برای خود عنوانی و قدرتی کسب کند یا سود و بهره‌ای مادی برای خود جلب کند. برای آن است که این کارها را انجام دهد: برای اداره امور مالی کشور از آن‌ها مالیات بگیرد، با دشمنان مردم مبارزه کند، آن‌ها را در مقابل دشمنان‌شان مصونیت ببخشد، آن‌ها را به صلاح نزدیک کند (صلاح با بُعد وسیع مادی و معنوی که از نظر علی «علیه‌السلام» و در منطق نهج‌البلاغه مطرح است)، شهرها و حیطه حکومت خود را آباد کند. یعنی به طور خلاصه انسان‌ها را بسازد، سرزمین را آباد نماید، اخلاق و ارزش‌های معنوی را بالا ببرد، وظایف مردم و آنچه را که در جنب حکومت برعهده آن‌هاست، استنقاذ کند (خامنه‌ای، ۱۳۷۲: ۱۵).

این نامه از مهم‌ترین نامه‌های آن حضرت به‌شمار می‌رود و از نظر قوانین مدنی و حقوق فردی و اجتماعی، جامع‌ترین آن‌ها است. چنانکه درباره مفهوم حکومت و تأکید روابط حاکم و محکوم، زیباترین محصول عقل و اندیشه محسوب می‌شود. علی «ع» بیش از هزار سال قبل، مضامین این قانون اساسی را که از عقلی درخشان و قلبی خیراندیش سرچشمه می‌گرفت، در نامه خود درج کرده است (جرداق، ۱۳۷۳: ۲۲۹).

موضوع دوم توجه به قشر محروم جامعه است. در نامه هنگامی که از گروه‌های هفت‌گانه اجتماعی و وظایف و حقوق آن‌ها سخن به میان می‌آید، سخن با آرامش خاصی پیش می‌رود، اما همین که به قشرهای محروم و ستم‌دیده می‌رسد، گفتار امام چنان اوج می‌گیرد که گویا از پرده دل فریاد می‌کشد: «اللّٰهُ اللّٰهُ فِی الطَّبَقَةِ السَّفْلٰی مِنَ الدِّینِ لَا حِیْلَ لَهُم مِّنَ الْمَسٰکِیْنِ وَ الْمُحْتَاجِیْنَ وَ اهلِ الْبُؤْسِ وَ

الزّمنی، خدا را خدا را ای مالک اشتر در مورد قشر پائین از محرومان و نیازمندان و رنج‌دیدگان و ازکارافتادگان...». سپس به او دستور می‌دهد که شخصاً بدون وساطت دیگران، وضع آن‌ها را در سراسر کشور اسلام زیر نظر بگیرد و اجازه دخالت درباره آن‌ها را به کس دیگر ندهد، به‌طور مداوم از آن‌ها سرکشی کند تا مشکلات همگی با سرپنجه عدالت گشوده شود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۸/۱ و ۴۷). به‌طور خلاصه مطالب فرمان مالک اشتر در سرفصل‌های ذیل خلاصه می‌شود:

- ۱- شخصیت والیان و شرایط انتخاب ایشان.
- ۲- لزوم استقلال دادگاه و دادرس.
- ۳- اگر بین دادرسان در حکمی اختلاف نظر پیش آمد چه باید کرد.
- ۴- راه اصلاح مأموران دولت.
- ۵- آموزش مأموران دولت و برنامه‌ریزی.
- ۶- سازمان‌های اداری و طبقه‌بندی مشاغل دولتی.
- ۷- طبقه‌بندی افراد جامعه از نظر وظایفی که دارند و ویژگی‌های هر طبقه.
- ۸- فرماندهان و افراد ارتش.
- ۹- تأثیر ایمان و خداشناسی در پرورش روح سلحشوری.
- ۱۰- جنگ و صلح.
- ۱۱- معاهدات در اسلام و لزوم پای‌بندی و ولایت به عهد خویش.
- ۱۲- راه انتخاب مأمور واجد شرایط.
- ۱۳- مسئولیت وزیران و کارمندان عالی‌رتبه.
- ۱۴- عقد معاهدات از وظایف رئیس قوه مجریه است.
- ۱۵- مبدأ تفکیک قوی.
- ۱۶- زیان نزدیکان و یاران بدوالی.
- ۱۷- عوامل ایجاد اعتماد بین رئیس حکومت و مردم.
- ۱۸- عدالت اجتماعی در فرمان مالک اشتر.
- ۱۹- اساس سیادت ملت و سلطه آرای عمومی.
- ۲۰- بهترین و غنی‌ترین خزانه دولت کیسه افراد ملت است.
- ۲۱- اهمیت بازرگانان و صنعت‌گران در جامعه و در اقتصاد ملت‌ها.
- ۲۲- احتکار و زیان‌های همگانی آن.

- ۲۳- حفظ حقوق کارگران و طبقه نادار بهترین نگهبان امنیت اجتماعی است.
- ۲۴- راه درمان فقر در اسلام.
- ۲۵- برابری قوی و ضعیف در برابر قوانین اسلام.
- ۲۶- روی نشان ندادن والیان اعتماد مردم را از او سلب می‌کند.
- ۲۷- ریختن خون ناحق موجب ویرانی کشور و زوال دولت است.
- ۲۸- لزوم پیروی از سنت‌های پسندیده پیشین در حکمرانی.
- ۲۹- تعریف و تملق بنیان حکومت را ویران می‌کند.
- ۳۰- حکومت جهانی اسلام و برابری همه افراد در برابر قانون (چه مسلمان و چه ذمی) (حجازی، ۱۳۶۳: ۲۵۰).

نتیجه‌گیری

بعد از بررسی سندی و محتوایی نامه مالک اشتر با تکیه بر اسناد متعدد نامه و تحقیقات علمی آیت‌الله خامنه‌ای، نتایج ذیل حاصل شد:

- در بررسی سندی اصبع بن نباته موثق بود و از اصحاب خاص امیرالمؤمنین علیه‌السلام بوده و سعد بن ظریف که رجالیان او را تأیید کرده‌اند، تضعیف غضائری در برابر آن‌ها مقاومت و اعتباری ندارد و صحیح‌الحديث است.
- شیخ فقط طریق را ذکر کرده و عهدنامه را ذکر نکرده است، از این رو معلوم نیست عهدنامه‌ای که مدنظر شیخ بوده، چه تفاوت‌هایی با عهدنامه نهج البلاغه یا تحف‌العقول داشته است.
- علاوه بر بررسی سندی، اسناد متعدد نامه و اهتمام علمای سلف در نقل نامه دلیلی بر احتمال صحت نامه به حساب آمده است.
- طریق نامه در کتب شیعه واحد بود ولی محتوای متن نامه در کتب تفاوت‌هایی با هم داشت. بنابراین یک عهدنامه بیشتر نبود، ولی سیدرضی و دیگر نویسندگان از منابع متعددی استفاده کرده‌اند و منبعی که سیدرضی به آن مراجعه کرد، متفاوت از منابعی است که علمای دیگر بدان دسترسی داشته‌اند و از آن‌ها نقل کرده‌اند.
- در بررسی محتوایی آیت‌الله خامنه‌ای عهدنامه را مورد استفاده علمای علوم مختلف دانسته‌اند و به نظر می‌رسد شهرت عهدنامه مالک اشتر و متن محکم و قابل استفاده آن سبب شده تا عهدنامه چنین اعتباری نزد علماء و فقهاء داشته باشد.

منابع

فارسی

- قرآن.
- نهج البلاغه.
- ابن ابی الحديد، ابو حامد. (۱۳۳۷). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحديد. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۸۰ق). معالم العلماء فی فهرست کتب الشيعة و أسماء المصنفين منهم قديما و حديثا (تمة کتاب الفهرست للشيخ أبي جعفر الطوسي). نجف: المطبعة الحيدرية.
- ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۲۱ق). تاريخ دمشق الكبير. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ابن غضائری، احمد بن حسين. (۱۴۲۲ق). الرجال (ابن الغضائری، طبع جديد). قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحديث، سازمان چاپ و نشر.
- ابن قولويه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). کامل الزیارات. نجف اشرف: دار المرتضویه.
- استرآبادی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- امینی، محمد هادی. (۱۳۵۹). ترجمه اعلام نهج البلاغه، مترجم ابوالقاسم امامی. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- برقی، احمد بن محمد، تقی الدین حلی، حسن بن علی. (۱۳۴۲). الرجال. تهران: دانشگاه تهران.
- تفرشی، مصطفی بن حسین. (۱۳۷۷). نقد الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- جرداق، جورج. (۱۳۷۳). بخشی از زیبایی های نهج البلاغه. تهران: کانون انتشارات محمدی.
- حجازی، فخر الدین و دیگران. (۱۳۶۳). یادنامه دومین کنگره نهج البلاغه. تهران: وزارت ارشاد اسلامی و بنیاد نهج البلاغه.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- حسینی خطیبی، سید عبد الزهراء. (۱۳۶۷ق). مصادر نهج البلاغة وأسانيده. بيروت: دارالزهراء.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱). ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی.
- خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۷۲). بازگشت به نهج البلاغه. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- خامنه ای، سیدعلی. (۱۳۷۲). کتاب مکاسب. جلسه ۲۰۲ و ۱۶۵.
- دشتی، محمد. (۱۳۶۸). روش های تحقیق در اسناد و مدارك نهج البلاغه. قم: نشر امام علی علیه السلام.
- دشتی، محمد. (۱۳۷۷). فرهنگ موضوعات کلی نهج البلاغه. قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
- دشتی، محمد. (۱۳۷۶). فرهنگ معارف نهج البلاغه. بی جا: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسي (جامعه مدرسين). جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمي لآلفية الشيخ المفيد.
- مکارم شیرازی (۱۳۷۵). پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی، سیدصادق (۱۳۷۶). تمام نهج البلاغه. تهران: مؤسسه امام صاحب الزمان (عج).
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله (۱۳۵۸). منهاج البراعة في شرح نهج البلاغه. تهران: مكتبة الاسلاميه
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۳۶). خاتمة مستدرک الوسائل. قم: انتشارات اسلامي.

مبانی اثبات حجیت اجماع حدسی با تأکید بر دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مدظله‌العالی

| سید علیرضا تقی‌زاده سرهنگ‌آبادی* | طلبه سطح چهار خارج فقه و اصول

چکیده

اجماع حدسی به عنوان یکی از اقسام اجماع در استنباطات فقهی مورد استناد فقها قرار گرفته است. در لسان فقهای امامیه چهار مبنای اساسی برای اثبات حجیت این نوع از اجماع بیان شده که صرفاً دو مورد آن یعنی مبنای حساب احتمالات و ملازم عادیه مورد پذیرش واقع شده است. همچنین آیت‌الله خامنه‌ای نیز اصل اجماع حدسی را به عنوان کاشف پذیرفته‌اند؛ هرچند متعرض مبنای پذیرش آن نمی‌شوند. واژگان کلیدی: اجماع حدسی، حساب احتمالات، ملازم عادیه، اطمینان، قاعده لطف، آیت‌الله خامنه‌ای.

مقدمه

یکی از مواردی که در فقه شیعی به عنوان دلیل برای کشف احکام شرعی مطرح شد، اجماع است. اجماع در فقه شیعی به عنوان یک دلیل مستقل حجیت ندارد، بلکه از آن جهت که کاشف از قول معصوم (ع) می باشد، به عنوان یکی از حجج بیان شده است. از میان اقسام اجماع پُرکاربردترین آن‌ها اجماع حدسی می باشد.

در مورد حجیت اجماع حدسی، در میان فقها اختلاف نظر وجود دارد و علت این اختلاف نظر، اختلاف فقها در مبنای حجیت اجماع حدسی است.

حضرت آیت الله خامنه‌ای مدظله العالی از فقهای هستند که قائل به حجیت اجماع حدسی هستند (خامنه‌ای، خارج فقه غنا: ۴۴۶-۴۴۷).

چهار مبنای جهت اثبات حجیت اجماع حدسی بیان شده است که بررسی این چهار مورد بهترین راه، جهت اثبات یا عدم اثبات حجیت اجماع حدسی می باشد. پیش از بررسی این چهار مبنا ابتدا باید مقدماتی بیان شود:

۱- تعریف اجماع حدسی

آنچه معمولاً در لسان علما به عنوان تعریف اجماع حدسی بیان می شود:

«اجماع و اتفاق نظر همه فقها امامیه در مورد حکمی از احکام شرعی که مدرک آن دلیل، موجود و در دسترس ما نیست» (مظفر، ۱۳۹۵: ۴۶۲؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ۳/۱۵۳).

آنچه در اجماع حدسی مهم است، اجماع قدما از فقها می باشد و اجماع متأخرین تأثیر چندانی نخواهد داشت (الهاسمی الشاهرودی، ۱۴۱۷: ۴/۳۱۵).

آیت الله خامنه‌ای به مناسبت بحث اشتراط بلوغ در قصاص و وجود اجماع در این مسأله، می فرمایند: «اینکه از زمان شیخ انصاری به بعد از فقهای ما به خصوص متأخرین و متأخرالمتأخرین فتوا بدهند به اینکه بلوغ شرط است، این در انعقاد اجماع کافی نیست، بلکه باید اجماع فقها باشد» (خامنه‌ای، کتاب القصاص، جلسه ۱۸۷).

۲- حجیت اطمینان

یکی از مواردی که همه علما بر آن اتفاق نظر دارند، حجیت اطمینان می باشد، البته در ملاک حجیت اطمینان اختلاف نظر وجود دارد که آیا مبنای حجت اطمینان از باب این است که اطمینان همان علم عرفی می باشد و علم عرفی هم ملحق به علم منطقی است و از این جهت حجیت آن ذاتی می باشد یا از باب اینکه تمسک به اطمینان، یک سیره قطعی و مستمر عقلاً در عصر متصل به معصوم

بوده و با توجه به اینکه در مرأی و مسمع معصومان بوده و ردعی از جانب ایشان در مورد اخذ به اطمینان وارد نشده است، بنابراین حجت خواهد بود (صدر، ۱۴۰۶: ۱/۲۵۱).

پس از بیان این دو مقدمه به سراغ بررسی مبانی حجیت اجماع حدسی پرداخته و در پایان مبنای آیت‌الله خامنه‌ای در حجیت این اجماع را بیان می‌کنیم:

مبنای نخست؛ قاعده لطف

این مبنا را شیخ طوسی بیان فرموده است. بر طبق این مبنا هر گاه میان فقها در مورد مسئله‌ای اتفاق نظر به وجود آمد، چنانچه اتفاق آن‌ها کاشف از رای معصوم نباشد و خلاف حق باشد، اقتضای لطف خداوندی بر بندگان این است که ولی خویش را در روی زمین ملزم به اظهار حق برای آنان کند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۶۲۹ - ۶۳۱).

اشکالات:

قاعده لطف دو تقریر دارد که هیچ کدام از این دو تقریر سخن شیخ طوسی را اثبات نمی‌کند.

تقریر نخست:

کلامیون در توضیح قاعده لطف می‌گویند:

«کلّ مقربّ إلى الطّاعة و مبعّد عن المعصیه لطف و هو واجب فی حکمته لأنّ الإهمال به نقض للغرض و هو قبیح کمن دعا غیره إلى مجلس للطعام و هو یعلم أنّه مع کونه مکلفا بالإجابة و متمکّنا من الإمتثال لا یجبه إلّا أن یستعمل معه نوعا من التّأدّب فالتّأدّب المذكور یقرب المکلف إلى الإمتثال و یبعده عن المخالفه فإذا کان للدّاعی غرض صحیح فی دعوته یجب علیه استعمال التّأدّب المذكور تحصیلا لغرضه و إلّا نقض غرضه الصحیح و هو قبیح عن الحکیم» (کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۱۱۱: ۱/۳۲۴ - ۳۲۵).

پیش فرض این تقریر آن است که مکلف متمکن از پیمودن مسیر تکامل و عالم به مصالح و مفاسد، پیش از تشریع شارع می‌باشد و اموری مانند بیان تکالیف از جانب خداوند و ارسال رسل و جانشینی ائمه و ... تسهیل مسیر برای بندگان می‌باشد.

اشکال:

برخی اشکالات اشکالات مبنایی و برخی اشکالات بنایی و در مورد عدم انطباق این تقریر بر قاعده اجماع و حجیت آن است.

اما اشکالات مبنایی:

نخست: مکلفان عالم به مصالح و مفاسد و روش‌های دستیابی به آن‌ها نیستند، نه به واسطه عقل، نه به واسطه فطرت، اگرچه اجمالاً به برخی مصالح کلی می‌تواند علم پیدا کنند. بنابراین تا هنگامی که این مصالح و مفاسد از جانب شارع در قالب احکام و معارف دینی بیان نشود، به هیچ وجه مکلفان تمکن از پیمودن مسیر تکامل نخواهند داشت. بنابراین، پیش‌فرض قاعده لطف در این تقریر، باطل است. دوماً: طبق این تقریر، مکلفان متمکن از شناخت و پیمودن مسیر تکامل هستند، بنابراین اگر لطفی از جانب خداوند صادر شود، این لطف مجرد فضل خواهد بود و عدم صدورش قبیح نیست، زیرا تقویت مصلحت مستند به مکلف و عدم اقدام او می‌باشد، نه مستند به شارع. اما اشکالات بنایی:

نخست: «أنَّ عدم وقوع اللطف فی كثير من المسائل الخلافیه فی الفقه یشهد بعدم وجوب اللطف و إلّا للزم عدم اللطف الواجب علی الله و أولیائه تعالی الله و أولیائه عن ذلک» (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰: ۲/۳۰۵).

دوماً: «لو سلّم وجوب اللطف ... فإنّما هو فیما إذا كانت المسألة المجمع علیها من الاحکام الفعلیه المنجزه و أمّا فی غیرها من الاحکام الّتی یمنع مانع عن فعلیّتها و تنجزها و الاحکام غیر الإلزامیه فلا دلیل علی وجوب اللطف علیه تعالی و أولیائه» (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰: ۲/۳۰۵).

تقریر دوم قاعده لطف:

«و نعتقد أنّه تعالی لا بدّ أن یکلف عباده و یسنّ لهم الشرائع و ما فیہ صلاحهم و خیرهم لیدلّهم علی طرق الخیر و السعاده الدائمه و یرشدهم إلی ما فیہ الصلاح و یرجرهم عمّا فیہ الفساد و الضرر علیهم و سوء عاقبتهم و إنّ علم أنّهم لا یطیعونه لأنّ ذلک لطف و رحمه بعباده و هم یجهلون أكثر مصالحهم و طرقها فی الدنیا و الآخره و یجهلون الكثير مما یعود علیهم بالضرر و الخسران و الله تعالی هو الرحمن الرحیم بنقس ذاته و هو من کماله المطلق الذی هو عین ذاته و یرشدهم أن ینفک عنه» (خرازی، ۱۴۳۷: ۱/۱۴۷).

بنابراین تقریر مکلفان به تنهایی و با عقل و فطرت خود قادر به تشخیص بیشتر مصالح و مفاسد زندگی خویش نیستند و به همین جهت بر شارع حکیم و کمال مطلق واجب (به معنای لزوم و عدم انفکاک از ذات) می‌باشد که به واسطه ارسال رسل و تشریع شرایع و نصب امام و ... این مسأله و

راه‌های رسیدن به آن‌ها را تبیین کند و گرنه هدف خلقت انسان که رسیدن به کمال است، محقق نخواهد شد و نقض غرض پیش خواهد آمد.

اشکال:

نخست: شارع راه‌های کشف حکم شرعی و عمل به وظیفه را با جعل حجیت برای امارات و اصول عملیه، مشخص کرده و مکلفان در تمامی احوال و شرایط می‌توانند به آنچه مدنظر شارع است عمل کنند و اگر مخالف مصلحت واقعی هم باشد، باز مکلفان معذور خواهند بود. بنابراین نیازی به ورود امام و اظهارنظر ایشان در صورت مخالفت اجماع با واقع وجود ندارد.

دوماً: خداوند مصالح نوع بشری تا قیامت را در نظر می‌گیرد، نه فقط یک مقطع خاص و اگر مصلحت نوع بشری اقتضا کند که در یک مقطع خاص، بشر محروم از عمل به مصالح واقعی در بسیاری از موارد باشد تا بالاخره تربیت شده و قدر امام معصوم را بداند و در بازه زمانی بسیاری تا قیامت، بهره‌مند از وجود امام و عمل به مصالح واقعی شود، خداوند این کار را انجام می‌دهد. همان‌طور که الان در عصر غیبت، امت محروم از امام (ع) است که به واسطه آن مصالح اعظم تقویت می‌شود و تقویت مصلحت یک حکم شرعی، فرعی از فروعات عدم وجود امام (ع) می‌باشد.

بنابراین در نگاه کلی این تقویت مصلحت، ضرورت ورود امام (ع) جهت القای خلاف را اثبات نمی‌کند، بلکه مصلحت به عکس است. البته این در صورتی که مبنای ما در رسیدن به کمالات، عمل به مصالح واقعی باشد، اما در صورتی که مبنای ما مصلحت سلوکیه و عمل به وظیفه باشد، به طریق اولی نیاز به ورود امام (ع) در صورت مخالفت اجماع با واقع نیست، زیرا در این حالت مکلفان با عمل به وظیفه، مسیر کمال را طی خواهند کرد.

سوماً: همان اشکال که در تقریر قبل هم بیان شد، اینجا هم وارد است و آن اینکه:

«أنَّ عدم وقوع اللطف فی كثير من المسائل الخلافیه فی الفقه یشهد بعدم وجوب اللطف و إلّا للزم عدم اللطف الواجب علی الله و أولیائه تعالی الله و أولیائه عن ذلك» (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰: ۲/۳۰۵).

بنابراین نمی‌توان به واسطه قاعده لطف حجیت اجماع حدسی را اثبات کرد و طبق هر دو تقریر از قاعده لطف، مدعی اثبات نمی‌شود.

مبنای دوم؛ وجود مدرکی که به دست ما نرسیده است

از آنجایی که فقها افراد عادل و متقی و متخصص هستند و هیچ‌گاه بدون وجود مستند و دلیلی فتوا نمی‌دهند، پس هرگاه فقها بر حکمی اتفاق نظر داشته باشند که مدرک آن به دست ما نرسیده است،

متوجه می‌شویم که حتماً مستند و مدرکی وجود داشته که آن مستند و مدرک به دست ما نرسیده است و چون آن مستند و مدرک، دلیل معتبر بوده و دلالت بر این حکم داشته، به این صورت فتوا داده‌اند. اشکال:

با فرض کشف دلیل معتبر در نزد قدما و ادعای اجماع براساس آن دلیل معتبر، به این جهت که احتمال فتوای بزرگان فقهای ما بدون دلیل و مدرک منتفی است، تمامیت دلالت آن دلیل و مدرک در نزد متأخرین کشف نمی‌شود. ممکن است این روایت از حیث دلالت از نظر فقهای آن عصر تام بوده باشد، اما اگر در اختیار متأخرین قرار می‌گرفت، ممکن بود حداقل از نظر دلالت در آن روایت مناقشه داشته و نظری مخالف نظر قدما داشته باشند، که این امر در بسیاری از مسائل استنباطی پیش آمده است، مانند مسئله نجاست ماء البئر به مجرد ملاقات با نجس در نزد قدما. لکن متأخرین با دقتی که در روایات وارده در ماء البئر داشتند به دست آوردند که ماء البئر اصلاً اتصاف به نجاست پیدا نمی‌کند (تقوی‌اشتهاردی، ۱۳۸۵: ۳/۱۴۱).

«أما من جهة السند فلا احتمال أن المجمعين كانوا متفقين على الإعتبار الخبر الموثق أو الحسن فمن لا يرى حجيتهما لا مجال له في الإستناد إلى مثله فمن أين يحصل لنا العلم بأنهم إستندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع؟» (مظفر، ۱۳۹۵: ۴۶۵).

بنابراین اجتهاد قدما از فقها برای فقهای بعدی حجت نیست و نمی‌توانند به آن استناد کنند.

مبنای سوم: حساب احتمالات

شهید صدر (ره) ملاک حجیت اجماع را حساب احتمالات دانسته و فرموده‌اند:

«الاجماع اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي، وذلك أن فتوى الفقيه في مسألة شرعية بحتة تعتبر إخباراً حدسياً عن الدليل الشرعي، والاخبار الحدسية هو الخبر المبنى على النظر والاجتهاد في مقابل الخبر الحسي القائم على أساس المدارك الحسية، وكما يكون الخبر الحسي ذا قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسياً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وكما أن تعدد الاخبارات الحسية يؤدي بحسب الاحتمالات إلى نمو احتمال المطابقة وضالة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الاخبارات الحدسية حتى تصل إلى درجة توجب ضالة احتمال

الخطأ فی الجميع جدا، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عمليا أو واقعا. وهذا ما يسمى بالاجماع» (صدر، ۱۴۰۶: ۱/ ۲۴۳-۲۴۴).

طبق نظر ایشان به واسطه حساب احتمالات، اطمینان حاصل شده و همان‌طور که در مقدمه بیان کردیم، اطمینان حجت می‌باشد.

سپس ایشان در ادامه می‌فرمایند، اگر تمامی فقها بر حکم معینی فتوا بدهند، کشف می‌کنیم که مأخذی و منشائی از این فتوا در اختیار آن‌ها بوده است. ایشان در تبیین این مطلب چنین بیان می‌کنند: «انَّ إفتاء أولئك الأجلاء من دون دليل ومآخذ غير محتمل في حقهم مع جلاله قدرهم وشدة تورعهم عن ذلك كما انه لا يحتمل في حقهم ان يكونوا قد غفلوا عن مقتضى القاعدة الاولى المخالفة لتلك الفتوى...» (الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۱۷: ۴/ ۳۱۲-۳۱۳).

اما احتمال اول یعنی وجود روایت، به دو دلیل ساقط است:

نخست: به دلیل اشکالی که در مبنای دوم بیان شد.

دوماً: اگر روایتی بود، از طریق کتب روایی یا فقهی اجماع‌کنندگان به دست ما می‌رسید، زیرا آن‌ها در کتب خود، روایاتی را که از جهت سند و دلالت مورد اعتماد آن‌ها نبود بیان کرده‌اند، حال چگونه معقول است که روایتی را که دلالت آن روشن بوده نقل نکرده باشند (الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۱۷: ۴/ ۳۱۳).

مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی هم می‌فرمایند:

«يك اشكال اینجا مطرح می‌شود و آن این است که با اینکه این دلیل معتبر در اختیار همه فقها و علما بوده و با اینکه این همه کتاب‌های روایتی در اختیار هست که از زمان‌های سابق این کتاب‌ها نوشته شده، این پرسش برای انسان پیش می‌آید که چرا این دلیل معتبر گم شده و به ما نرسیده با اینکه در اختیار یکی دو نفر نبوده، در اختیار همه فقها بوده است؟ يك وقت این است که يك روایتی را يك کسی از آن‌هائی که صاحب این جوامع حدیثی هستند نقل می‌کند، دیگران نقل نمی‌کنند. در همین کتب اربعه ما روایاتی که اصحاب این کتب به آن متفرد باشند، دیده می‌شود، روایتی در کافی هست، در تهذیب و استبصار نیست، روایتی در من لایحضر وجود دارد که در کافی وجود ندارد و هکذا این‌ها هست. بحث این است که اگر مسأله مورد اتفاق همه علما بود و مستندشان هم يك دلیل معتبر و يك روایت معتبره‌ای بود، معنایش این است که این روایت در اختیار همه بوده که بر طبقش فتوا داده‌اند، آن وقت روایتی که در اختیار صدها فقیه بوده و به آن استناد کرده‌اند و برخلاف قاعده بر طبقش فتوا داده‌اند، چگونه می‌شود این روایت گم شود و به دست ما نرسد؟ اگر از طریق زید، نرسید

باید از طریق عمرو و برسد، از طریق بکر برسد. از این رو باور کردن این، يك قدری محل اشکال است (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹: ۱۰/۳۱۱).

بر طبق مبنای حساب احتمالات حتی احتمال وجود روایت هم نباید باشد، زیرا به واسطه احتمال وجود روایت، هم اشکال مرحوم آقای فاضل لنکرانی وارد می‌شود و هم دیگر نمی‌توان اطمینان به شرعی بودن این حکم کرد، زیرا با احتمال وجود روایت، احتمال دخیل بودن حدس و اجتهاد به میان می‌آید و با وجود این احتمال نمی‌توان به مفاد اجماع به عنوان یک حکم شرعی قطعی اطمینان پیدا کرد. بنابراین، دلیل فقها اجماع‌کننده، متعین در ارتکاز عمومی خواهد شد.

شهید صدر (ره) در مورد ارتکاز عمومی می‌فرمایند:

«أنهم قد تلقوا الحكم المذكور بنحو الارتكاز العام الذي لمسوه عند الجيل الأسبق منهم وهم جيل أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة عليهم السلام ومنهم انتقل كل هذا العلم والفقه إليهم وهذا الارتكاز ليس رواية محددة لكي تنقل بل هو مستفاد بنحو وآخر من مجموع دلالات السنة من فعل المعصوم أو تقريره أو قوله على إجمالها، ولهذا لم تضبط في أصل معين وهذا هو التفسير الوحيد الذي تلتئم به قطعاتنا الوجدانية في المقام وباعتبار أن هذه الافتراضات كلها قريبة من الحسن لأن الارتكاز أمر كالحسن وليس كالبراهين العقلية الحدسية فلا يقال لعلهم أخطئوا جميعاً في فهمه، فلا محالة يحصل الجزم أو الوثوق بالحكم ... ولعل دعاوى الإجماع من قبل بعض الأقدمين تحكى عن إجماع غير مكتوب حقيقته الارتكاز المذكور» (الهاشمي الشاهرودي، ۱۴۱۷: ۴/۳۱۳).

بنابراین، اجماع فقها براساس حس، حاکی از ارتکاز عمومی خواهد بود که این ارتکاز عمومی حاکی از حکم شرعی می‌باشد و اجماع مستقیماً حاکی از حکم شرعی نمی‌شود و طبق این تقریر دلیل نام‌گذاری این اجماع به «حدسی»، شاید به دلیل تحلیل کلام فقها است، نه حدس به معنای اجتهاد. اشکال:

برخی مانند میرزای نائینی (ره) به این تقریر اشکال کرده و فرموده‌اند:

«وأمّا مسلک تراکم الظنون: فهو مما لا يندرج تحت ضابط كلي، إذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص، فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل، فلا يصح أن يجعل ذلك مدرکاً لحجية الإجماع» (فوائد الاصول، ۱۵۱/۳).

پاسخ:

اگر مقصود ایشان از قطع، قطع منطقی است، اگرچه در بسیاری از موارد این قطع موجود نمی‌شود، اما قطعاً از اجماع همه فقها در مسئله‌ای، اطمینان حاصل خواهد شد که در مقدمه بیان شد که اطمینان حجت می‌باشد و اگر مقصود ایشان از قطع، قطع عرفی و اطمینان است، در حالتی که همه فقها بر حکمی اتفاق نظر داشته باشند، این اطمینان همیشه حاصل است.

مبنای چهارم: ملازمه عادی

مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی (ره) در توضیح ملازم عادی می‌فرماید:

«این وجه عبارت از يك ملازمه است، لکن نه ملازمه عقلیه‌ای که شیخ طوسی به استناد قاعده لطف معتقد بودند، بلکه این ملازمه، يك ملازمه عادی می‌باشد که علمی هم که حاصل از ملازمه عادی است، لازم نیست یقین صددرصد باشد، يك اطمینانی که عرف و عادت با این اطمینان معامله علم می‌کند، همان هم کفایت می‌کند. آن مسائل عقلیه می‌باشد که باید يك یقین قطعی صددرصد در آن وجود داشته باشد، اما آن‌هائی که مبتنی بر يك جهات عادی است، ولو علم صددرصد در آن وجود نداشته باشد، ولو علم صددرصد هم افاده نکند، بلکه اطمینان افاده نماید، همان هم کفایت می‌کند. پس این وجه مبتنی بر يك ملازمه عادی است ... برای اینکه این وجه پیش از اینکه در مانحن‌فیه پیاده شود، عنوانش به این نحو است که اگر ما دیدیم يك تشکیلاتی، يك حکومتی، يك زمامداری وجود دارد و تمام افراد وابسته به این حکومت، متفق بر يك مطلب هستند و همه در يك جهت با هم متفق‌القول هستند، با سمت‌های مختلفی که دارند، با قرب و بعدی که از نظر ارتباط به اصل حکومت بین‌شان وجود دارد، آیا اتفاق این‌ها به حسب عادت، کاشف از این نیست که آن کسی که در رأس حکومت قرار گرفته و محور اصلی حاکمیت است، او هم نظرش همین نظر می‌باشد؟ عادتاً محال است.

محال عادی است که نظر يك حاکمی مخالف با نظر همه آن‌هائی که در دستگاه حکومت و مرتبط با حکومت هستند و در مقابل حکومت هم خاضع می‌باشند و سر تسلیم فرود آورده‌اند، باشد. وقتی همه این‌ها روی يك جهتی متحد و متفق باشند، عادتاً معلوم می‌شود که اصلاً حاکم اولی و حاکم اصلی هم همین نظر را دارد و نمی‌شود که او يك نظر داشته باشد و همه اعضای حکومت با تعدد و کثرت و اختلاف مراتب‌شان، نظرشان مخالف با نظر حاکم اصلی و محور اصلی در حکومت فرق داشته باشد.

اگر ما ملاحظه کردیم و دیدیم که همه فقهای ما «فی کل عصر و زمان طبقه بعد طبقه» با کمال زحمتی که در راه استنباط احکام الهیه کشیده‌اند و با کمال ارتباطی که با ائمه معصومان

(علیهم السلام) از نظر کلمات شان، القاءات شان و نظرات شان دارند، همه متفق بودند در اینکه نماز جمعه واجب است، آیا این عادتاً ملازم با این نیست که معلوم می‌شود این وجوب را در اصل از امام معصوم (علیه السلام) گرفته‌اند و نظر مبارك ایشان وجوب نماز جمعه بوده؟ ... عقلاً محال نیست اما عادتاً محال است که این‌ها با اینکه آشنایان به انظار ائمه معصومان (علیهم السلام) هستند و به تعبیر خود امام (علیه السلام) «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» این‌ها ناظران بر حلال ائمه و حرام ائمه هستند و آشنایان به احکام صادره از ائمه (علیهم السلام) می‌باشند، با این خصوصیتی که دارند و از طرفی هم در اطمینان به عدالت شان تردیدی نیست» (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹: ۱۰/۳۱۴-۳۱۵).

امام خمینی (ره) هم در تبیین ملازمه عادی می‌فرماید:

«أن القوم ذكروا لاستكشاف قول الامام عليه السلام طرعا اوجهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرئوسين على شئ و رضا الرئيس به، و هذا امر قريب جدا، و لا جل ذلك لو قدم غريب بلادنا و شاهد اجراء قانون العسكرية في كل دورة و كورة يحبس قطعاً أن هذا قانون قد صوب في مجلس النواب، و استقر عليه رأى من بيده رتق الأمور و فتقه» (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲/۴۲۲).

اشکال:

آقای نائینی (ره) به ملازمه عادی اشکال کرده و فرموده‌اند:

«وأما مسلک الملازمة العادية: فاتفاق المرئوسين على أمر إن كان نشأ عن توأطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين إجماع المرؤسية و رضا الرئيس مجال، وأما إذا اتفق الاتفاق بلا توأطئ منهم على ذلك، فهو مما لا يلزم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة» (فوائد الاصول، ۳/۱۵۰-۱۵۱).

پاسخ:

اما اشکال ایشان وارد نیست. مرحوم فاضل لنکرانی (ره) در پاسخ به مرحوم نائینی (ره) می‌فرماید: «این فرمایش ایشان فرمایش جالبی نیست برای اینکه لقائل ان يقول که برعکس این مطلبی که ایشان ذکر فرموده‌اند، اگر توأطئ باشد، يك شبهه‌ای در آن وجود دارد، اما اگر توأطئ نباشد، مانند اینکه فرض کنید يك مسأله مشکل ریاضی را به ده نفر از دانشجویان وارد در علم ریاضی بدهند و بگویند: این را حل کنید و هر کدام از این‌ها جدای از دیگری رفتند این مسأله ریاضی را حل کردند،

بدون اینکه هر کدام از این‌ها اطلاع از دیگری داشته باشند، اینجا وقتی با عدم تواطیء و عدم اطلاع هریک از نظر دیگری، نتیجه عبارت از اتفاق شد، چه‌بسا انسان اطمینان بیشتری به موافقت معصوم پیدا می‌کند، بیشتر از آنجائی که مسأله تواطیء و ارتباط و اطلاع در کار است. پس چطور ایشان می‌فرمایند: این ملازمه عادیه بین اتفاق مرئوسان و رضایت رئیس کاشف نیست؟ این يك مسأله عرفی می‌باشد که اگر مرئوسان اتفاق داشته باشند و بخواهند کشف کنند که رئیس هم راضی به همین مطلب است که مرئوسان آن را قبول کرده‌اند و پذیرفته‌اند، ایشان می‌فرماید این ملازمه بین اتفاق مرئوسان و رضایت رئیس مربوط به جایی است مرئوسان با هم نشسته باشند، صحبت کرده باشند، توافق کرده باشند، درحالی‌که روی قاعده، لعلّ عکس آن، اولی باشد که در صورت عدم تواطیء، انسان با اطمینان بیشتر می‌تواند رضایت رئیس را کشف کند» (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹: ۳۱۵/۱۰).

اشکال:

آقای خویی (ره) می‌فرمایند:

«وفیه أنّ ذلك انما يتم فيما إذا كان المرؤوسون ملازمین لحضور رئیسهم كما فی المثال، و أنّی ذلك فی زمان الغیبة» (الواعظ الحسینی، ۱۴۱۷: ۲/ ۱۴۰).

پاسخ:

در تشبیهی که بین رئیس و مرئوسان مطرح شده باید گفت آن کسی که به‌عنوان رئیس مطرح شده حضرت حجت (عج) نیست تا اشکال شود که ایشان حضور نداشته تا فقها بخواهند طبق نظر ایشان عمل کنند، بلکه مراد سائر معصومان (ع) هستند و همان‌طور که در حساب احتمالات مطرح شد، آنچه از اجماع به‌صورت مستقیم کشف می‌شود، رأی معصوم (ع) نیست تا گفته شود فقهای اجماع‌کننده سائر معصومان را نیز درک نکرده‌اند، بلکه مدلول اجماع، ارتکاز عمومی اصحاب در عصر معجور معصومان و شهرت حکم در این عصر است. اصحاب نیز این حکم را سینه به سینه از اصحاب معاصر ائمه گرفته و این ارتکازی بودن در نزد اصحاب معاصر با معصوم (ع) می‌باشد که کشف از رأی معصوم (ع) می‌کند.

در جمع‌بندی ملازمه عادیه می‌توان گفت:

طبق عرف وقتی همه فقها و اصحاب بر حکمی اجماع می‌کنند، ملازمه برقرار می‌شود بین رأی فقها و وجود دلیلی از جانب معصوم (ع) و از آنجایی که آن دلیل نمی‌تواند روایت باشد، چون مضر به اطمینان به ملازمه می‌گردد (با توضیحاتی که قبلاً بیان شد). بنابراین ملازمه عادیه بین رأی فقها و

ارتکاز عمومی اصحاب از فعل یا قول یا تقریر معصوم (ع) برقرار گشته و بدین وسیله اطمینان به اینکه رأی امام (ع) هم همین باشد، پیدا می‌شود.

بررسی مبنای آیت الله خامنه‌ای در حجیت اجماع حدسی:

ایشان در ضمن بحث اشتراط بلوغ در قصاص و بررسی اجماع به عنوان یکی از ادله اثبات اشتراط بلوغ، می‌فرمایند: «اجماع این است که فقها مجمعا بر یک مسأله‌ای فتوا بدهند که بنا به طریقه حدس، علم حدسی پیدا شود بر اینکه این قول معصوم می‌باشد یا دلیل معتبری در اختیار آنان قرار گرفته است. به هر حال از قول معصوم کاشف بشود» (خامنه‌ای، کتاب القصاص، جلسه ۱۸۷).

در بحث ادله حرمت غنا و بررسی اجماع به عنوان یکی از ادله حرمت، ایشان بیان می‌فرمایند: «وقتی مجموعه‌ای از دین‌شناسان بر یک امری تسالم می‌کنند، حاکی از این است که صاحب این امر، صاحب این دین، شارع مقدس این معنا را معتقد است؛ تسالم این عده بر ثبوت حکم از اینکه از نظر شارع مقدس این حکم، حکم مسلمی است، حکایت می‌کند؛ این اجماع حدسی است. مثال هم زدیم. فرض کنید در زمان خود ما اگر چنانچه یک مجموعه‌ای از کسانی که جزو سابقان انقلاب‌اند، برای مثال بر یک امری متفق باشند و همه بر پا بفشارند، این نشان‌دهنده این است که امام (ره) - بنیان‌گذار انقلاب - معتقد به این امر بوده، اگرچه از امام به شکل روایت نقل نکنند؛ همین که متفق بر یک معنا به عنوان اصل هستند، این نشان‌دهنده این می‌باشد که صاحب اصلی معتقد به این معناست و ملاک حجیت اجماع حدسی این است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۴۴۶ - ۴۴۷).

طبق بیانات ایشان، به خصوص مثالی که برای بیان ملاک حجیت اجماع حدسی بیان فرمودند، از میان چهار مبنای اثبات حجیت اجماع حدسی، قاعده لطف نمی‌تواند مدنظر ایشان باشد، زیرا قاعده لطف در جایی معنا می‌دهد که رابطه بین فقها و امام معصوم آن هم در مسائل دینی، لحاظ شود و در جای دیگری کاربرد ندارد، بنابراین نمی‌توان این قاعده را در مثال مذکور و رابطه امام راحل و یاران ایشان جاری دانست.

اما اینکه در میان سه مبنای دیگر، نظر ایشان با کدام مبنا همراه است، کلام ایشان از این جهت مجمل می‌باشد. برای روشن شدن این مطلب به کلام ایشان دقت کنید:

«اجماع این است که فقها به صورت جمعی بر یک مسأله‌ای فتوا بدهند که بنا به طریقه حدس، علم حدسی پیدا شود، بر اینکه این قول معصوم می‌باشد یا دلیل معتبری در اختیار آنان قرار گرفته است. به هر حال از قول معصوم کاشف بشود.»

طبق این سخن، ایشان مطلق کاشفیت را در نظر گرفته‌اند و اما اینکه کاشفیت اجماع به خاطر وجود دلیل معتبر یا غیر آن است مدنظر ایشان نبوده و در مقام بیان تبیین این مورد نبوده‌اند.

همچنین مثال امام راحل و یاران ایشان که به جهت تبیین ملاک حجیت اجماع حدسی بیان شد، هم قابلیت تطبیق بر ملازمه عادیه دارد و همچنین می‌تواند بر حساب احتمالات و وجود دلیل معتبر دلالت کند.

در مجموع آنچه به نظر می‌رسد، آیت‌الله خامنه‌ای در بیانات خود، درصدد بیان چگونگی کاشفیت اجماع حدسی از قول امام معصوم نبوده و صرفاً به بیان حجیت آن پرداخته‌اند. البته این برداشت بر طبق بیاناتی است که از معظم‌له، به دست ما رسیده بود و شاید در بیانات دیگر ایشان که ما به آن‌ها دسترسی نداریم، به شکل واضح‌تری مبنای خویش در حجیت اجماع حدسی را بیان کرده باشند.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه بیان شد، اجماع حدسی طبق دو مبنای حساب احتمالات و ملازم عادیه مفید اطمینان به رأی معصوم (ع) بوده و از آنجا که اطمینان حجت است، اجماع هم طبق این دو مبنا حجت خواهد بود. مطلب دیگری که مشخص شد این بود که آنچه مدلول مطابقی اجماع حدسی می‌باشد حکم شرعی و رأی معصوم (ع) نیست، بلکه مدلول مطابقی، ارتکاز عمومی اصحاب است که این ارتکاز کاشف از حکم شرعی و رأی معصوم (ع) می‌باشد.

با توجه به توضیحات ذکر شده شاید وجه نام‌گذاری این اجماع به اجماع حدسی، تحلیل فتاوی فقها و کشف ارتکاز عمومی به واسطه این تحلیل است، نه اینکه حدس و اجتهاد فقها دخیل باشد تا آن اشکالات ذکر شده وارد شود.

در پایان هم بر طبق سخنان در دسترس ما، از رهبر معظم انقلاب مشخص شد که نظر آیت‌الله خامنه‌ای در مورد مبنای حجیت اجماع حدسی و چگونگی کاشفیت آن از قول معصوم، مجمل است و فقط می‌توان از کلام ایشان برداشت کرد که قاعده لطف مدنظر ایشان نیست.

منابع

فارسی

- مظفر، محمدرضا (۱۳۹۵). اصول الفقه. بوستان کتاب. چاپ شانزدهم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العدة فی علم الاصول. تیزهوش. چاپ اول.
- الهاشمی‌الشاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول. مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه. چاپ دوم.
- خرازی، سید محسن (۱۴۳۷ق). بداية المعارف الهیه فی شرح عقائد الامامیه. مؤسسه النشر الاسلامی. چاپ هفتم.
- زارعی سبزواری، عباسعلی (۱۴۳۰ق). کفایه الاصول. مؤسسه النشر الاسلامی. چاپ ششم.
- تقوی‌اشتهاردی، حسین (۱۳۸۵). تنقیح الاصول. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ دوم.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). تهذیب الاصول. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ دوم.
- آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۸). خارج فقه غناء. انتشارات فقه روز. چاپ اول.
- آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه قصاص (جلسه ۱۸۷).
- صدر، محمدباقر (۱۴۰۶ق). دروس فی علم الاصول. دار الکتاب اللبنانی. چاپ دوم.
- فاضل‌لنکرانی، محمد (۱۳۷۹). سیری کامل در اصول فقه. فیضیه. چاپ اول.
- حسینی‌فیروزآبادی، مرتضی (۱۴۰۰). عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول. فیروزآبادی. چاپ چهارم.
- کاظمی‌خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول. <http://lib.eshia.ir/13102/3/10>
- العلامة الحلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. <http://lib.eshia.ir/71402/1/325>
- الواعظ الحسینی، السید محمد (۱۴۱۷ق). مصباح الاصول. مکتبة الداوری. چاپ پنجم.

تزام و قانون تقدم مصلحت اهم و مصادر تعيينی ترجيح به اهميت، با تأکید بر حوزه امور عمومی و حکومتی

| محمود قاسمی * | طلبه سطح چهارم حوزوی، خارج فقه و اصول

چکیده

در فقه حکومتی مسئله تشخیص و سنجش مصلحت نظام، اسلام و جامعه مسلمین از جمله مهمترین مسائل است که براساس آن منجر به تأسیس نهادی با عنوان مجمع تشخیص مصلحت نظام در فرایند قانون‌گذاری جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۶۶ شد. در این میان یکی از وظایف اصلی ولی فقیه و رهبر اسلامی، ایفای نقش در رفع نزاحات و تشخیص قانون ترجیح به اهمیت و مصلحت اهم براساس نظام ارزش‌گذاری و اولویت‌بخشی فقه اسلامی است. فقیه حاکم در مقام افتاء، قضاوت و تدبیر حکومت همواره با مسئله التزام امثالی و رفع تخصم میان آن‌ها براساس تشخیص مصالح واقعی و نظام ترجیحات فقهی مواجه می‌شود. این یادداشت کنکاشی براساس منابع فقهی موجود برای فهم چرایی التزام در سطح حکومتی و شیوه رفع التزام آن‌ها و فرایند تشخیص قانون تقدم اهمیت از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای است. این مصلحت‌سنجی در حوزه عمومی و حکومتی در نظام مردم‌سالاری دینی تعریف می‌شود.

واژگان کلیدی: خامنه‌ای، التزام، قانون تقدم مصلحت اهم، مرجحات، فقه حکومتی.

بیان مسئله

در اندیشه انقلاب اسلامی مؤلفه «مصلحت» از منطق پشتیبان دینی، فقهی و اخلاقی سیراب شده و صرفاً مصلحت مادی و دنیوی را موردنظر قرار نداده است و مصلحت‌سنجی در آن سازگار با روح شریعت دارد. جریان احکام ثانوی و احکام حکومتی منجر به سکولاریزه کردن نهاد قدرت در حاکمیت ولایت مطلقه فقیه نمی‌شود، بلکه فقه حداکثری به پهنای زندگی بشری را در آن سامان می‌بخشد. هدف نهایی در قانون تقدیم به مصلحت اهم، قرب الهی و بندگی خداوندی است و نه صرف کسب منفعت مادی و دنیوی. احکام باب تزاحم و قاعده ترجیح به اهمیت خود صادره از شارع و برای حفظ اعظم احکام اولیه اسلام یعنی حکومت دینی می‌باشد که در صورت تزاحم بر تمام واجبات تقدم می‌یابد. مؤلفه مصلحت نه تنها به معنا دین را از حاشیه به متن زندگی به گونه حداکثری انتقال می‌بخشد، که مانعی از عرفی‌سازی شریعت است. مؤلفه «مصلحت» از متون فقهی فقهای شیعه استنباط می‌شود، هرچند حضرت امام خمینی^{۱۲} آن را در نظام قانون‌گذاری اسلامی نهادینه ساخته است. در فقه شیعه موضوعی بدون نص عام و نص خاص تحقق ندارد، هرچند مصلحت، مصدری برای استنباط احکام شرعی محسوب نمی‌شود، که تنها روشی راهبردی برای حاکم اسلامی تلقی می‌شود. بنابراین تعیین نظام ارزشی و بایسته‌های حوزه عمومی و حکومتی در تقیید وجود عنصر «مصلحت» است. از این‌رو مصلحت در احکام حکومتی برای فقیه جامع‌الشرایط و دارای ولایت اطلاق جریانی دارد و منجر به انسداد باب اجتهاد و استنباط از فروع نیست. مصلحت در فقه اسلامی به معنای تأمین اهداف شارع است که با تکلیف‌گرایی و حق‌مداری سازگار بوده و از سودمحوری و منفعت‌گرایی با خوانش مکاتب غربی در تعارض می‌باشد. از این‌رو مؤلفه «مصلحت» در چارچوب اهداف دین و روح شریعت قوام می‌یابد. مسئله اصلی پژوهش آن است که براساس منابع فقهی در سطح امور عمومی و حکومتی در نظام مردم‌سالاری دینی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه شیوه رفع تزاحم و فرایند تشخیص قانون تقدم اهمیت از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای چگونه است؟ پژوهش مذکور از گونه پژوهش‌های بنیادی و صبغه پژوهش، کیفی است. جمع‌آوری اطلاعات به روش مطالعات کتابخانه‌ای و روش تحلیل مبتنی بر تحلیل منطقی مفاهیم می‌باشد.

تحول در فقاقت و اجتهاد

حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری انقلاب اسلامی را تحوّل در نگاه مردم به دین دانسته‌اند که براساس این نگاه تحوّل، دین از سطح احوال شخصی و عبادی صرف به سطح دین با رسالت نظام‌سازی، تمدن‌سازی، جامعه‌سازی و انسان‌سازی ارتقاء یافته است. این

تحول در معرفت دينى با فقاها و رهبرى حضرت امام خمينى (ره)، فقه را به عرصه نظام سازى وارد ساخته است.

در فقه نظام، يکى از مسائل محل تنازع و ابتلا، بررسى چگونگى رفع تزامم براساس نظام ترجيحات در مقام مسائل حکومى و اجتماعى مى باشد. در رويکرد تحولى به فقه، سطح تشخيص مصلحت به سطح مصلحت نظام، منافع عمومى و ملى گسترش يافته است. بنابر گفته ايشان از اوصاف امام خمينى^{۱۵} آن است: «مسئله معروف اصولى و فقهى «تزامم» و «اهم و مهم» را که در مسائل شخصى و مسائل کوچک به کار مى رفت، وارد عرصه ميدان عمومى کردند که در عرصه اداره کشور، مسئله مصلحت نظام و مسئله «اهم و مهم» مطرح مى شود» (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۹۹/۰۳/۱۴).

روند پيشرفت و عمق بخشى به فقه و فقاها همواره در ادوار فقه اسلامى محل تمرکز فقاها بوده است و فقاهاى شيعه خود را موظف به فزونى و تعميق فقه مى دانستند. در ادوار زير اين پيشرفت را مى توان رهبرى کرد: «دوره نخست: عصر تفسير و تبين، اين دوره به عهد ائمه عليهم السلام اختصاص دارد. اصول اربعمائه از آثار اين دوره است. دوره دوم: عصر محدثان، اين عصر به محدثانى چون کلينى، صدوق و ديگران اختصاص دارد. دوره سوم: عصر آغاز اجتهاد، يعنى عصر قديمين و تکامل تدريجى آن يعنى عصر شيخ مفيد و سيدمرتضى. دوره چهارم: عصر کمال اجتهاد (عصر شيخ طوسى) دوره پنجم: عصر تقليد (حدود يك قرن پس از عصر شيخ طوسى) دوره ششم: عصر نهضت. دوره هفتم: عصر پيدائش مذهب اخباريان. دوره هشتم: عصر جديد استنباط. دوره نهم: عصر حاضر» (گرچى، ابوالقاسم، تاريخ فقه و فقاها: ۱۵).

فقه اسلامى در مواجهه با آراء و نظرات گوناگون از عمق و پيچيدگى خاصى در طول زمان برخوردار شده است. در طول تاريخ، رويکرد تحولى به فقه اسلامى و پيشرفت در فقاها همواره مورد تاکيد و کنکاش اجتهادى، فقاهاى شيعى بوده است. (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵).

براى اطلاع يافتن از روند تحول و دگرگونى در طول تاريخ فقه شيعه تنها كافى است مقايسه اى تطبيقى بين مندرجات فقهى و اصولى کتابهاى قديمى با کتابهاى عصر حاضر شود. براى نمونه: «هشام بن حکم (متوفى ۱۷۹ ق) و يونس بن عبد الرحمن (متوفى ۲۰۸ ق) در رساله هاى خود به ترتيب درباره مباحث الفاظ و اختلاف حديث، تعارض و تعادل و تراجيح بحث کرده اند و شافعى (متوفى ۲۰۴ ق) در رساله مشهور خود که جزء قديمى ترين نگاشته هاى اصولى به شمار آمده، پيرامون اين امور بحث کرده است: «قرآن و بيان، سنت و مقام آن نسبت به قرآن، ناسخ و منسوخ، علل احاديث، خبر واحد، اجماع، قياس، اجتهاد، استحسان و خلاف» و نيز شيخ مفيد (ره) (متوفى ۴۱۳ ق) در کتاب «التذکرة باصول الفقه» مباحث زير را طرح کرده است: «الادلة الثلاثة، الامر،

العام، الاشتراك، النسخ و خبر الواحد». روشن است که تعداد مباحث اصولی مورد بحث در این گونه کتاب‌ها، بسیار محدود بوده است، ولی به مرور، مسائل مستحدث و نوپیدای اصولی پدید آمده و بر گستره این دانش افزوده است. برای نمونه: مبحث «دلالة نهی بر فساد» در اواخر قرن ششم؛ وارد اصول فقه شده و توسط ابن زهره (متوفای ۵۸۵ ق) برای نخستین بار در کتاب «الغنی» آمده است. بحث «انسداد» در دوران وحید بهبهانی (ره) (متوفای ۱۲۰۵ ق)، «مسلك سببیت» مباحث «حقیقت شرعی، اشتراك، ضد، مقدمه واجب» به طور فراگیر در قرن یازدهم و بحث «اجتماع امر و نهی» در قرن سیزدهم وارد اصول شدند و نیز مبحث «اصول عملی» در زمان «شیخ انصاری» (ره) مطرح شد و به کتاب‌های اصولی راه یافت. این روند به گونه‌ای استمرار یافت که هم‌اکنون فهرست مندرجات کتاب «کفایة الاصول» که از کتاب‌های درسی گران‌سنگ و معتبر اصولی به‌شمار می‌رود، افزون از ۳۰ صفحه و بالغ بر ۴۰ عنوان اصلی است» (فرهنگ‌نامه اصول فقه: ۵۰).

از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای «در فقه نوآوری همیشه بوده است. فقهای ما در طول تاریخ هزار و دویست ساله فقهت استدلالی و اجتهادی نوآوری داشتند، اما هر کسی که از این خط نوآوری صحیح انحرافی پیدا کرده است، مشار بالبنان شده و شناخته شده است. فهمیده است که این اشتباه می‌کند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۴/۲۲). پیشرفت و تکامل در فقهت به معنای تحول‌آفرینی مستمر در روش و شیوه استنباط فقهی می‌باشد (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۹/۱۳). فقه اسلام آنگاه که گستردگی، پیچیدگی و تنوع اداره‌ی زندگی فرد و جامعه را مطمح نظر قرار می‌دهد، مباحثی تازه و کیفیتی ویژه می‌یابد. این رویکرد همان‌طور که نظام اسلامی را از نظر مقررات و جهت‌گیری‌های مورد نیازش، غنی می‌سازد، حوزه فقهت را نیز جامعیت و غنا می‌بخشد. از این رو رویکرد فقه حکومتی که تألیفی از استخراج احکام الهی در همه شئون يك حکومت و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی یعنی ملاحظه تأثیر هر حکمی از احکام در تشکیل جامعه نمونه و حیات طیبه اسلامی از ضروریات فقه اسلامی است (آیت‌الله خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۷۱/۸/۲۴). فقه اسلامی اگر بخواهد پاسخگو به مسائل نظام اسلامی و رافع نیاز نظامات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن باشد، نیازمند به بازنگری در شیوه و روش اجتهاد می‌باشد. از سویی دیگر اگر بنابر آن است که بر مبنای جهان‌بینی و ارزش‌های اسلامی، به اداره امور جامعه پرداخته شود، لازم و ضروری است با روش فقهت و اجتهاد به استخراج نظام ارزش‌ها و بایسته‌های اسلامی در طرح‌ریزی نظامات اجتماعی پرداخت» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۴/۸/۲۹). از این رو نیازمند منطق موازنه‌ای میان نواندیشی‌های اجتهادی و چارچوب صحیح و اصول اساسی آن است. براساس این نگرش می‌باشد که روش فقهتی نیازمند به تهذیب نوآورانه و پیشرفت دارد. «فضا باید فضایی باشد که اگر کسی نظر جدیدی پیدا کرد، بتواند آن نظر جدید

را بيان كند. در بحث علمى به خصوص بحث هاى علمى كه مبتنى بر پايه ها و مباني درست استنباط و اجتهاد است، بايد قدرت تحمل و تاب تحمل حرف مخالف عقیده وجود داشته باشد (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۷۶/۴/۲۲).

هنگامى كه پايه اصلى نظام اسلامى بر فقه و فقاهاست استوار است، آنگاه براى استحكام ارکان نظام اسلامى بايد فقه و فقاهاست را غنا بخشیده و تقويت كرد (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۶۳/۶/۲۷). جاىگاه و موقعيت انقلاب اسلامى و توجه روزافزون به اسلام، ايجاب مى كند كه با نوآنديشى هاى اجتهادى و با استفاده از ذخيره بى پايان معارف دين و با اسلوب فقاهاست سنتى و اجتهاد زنده و پويا، راه جامعه اسلامى را هموار كرده و نهاد فقاهاست با تحولى اساسى، خود را با نيازهاى امروزين جوامع بشرى تطبيق دهند و نوآورى را جهت و سمت برنامه هاى خود قرار داده و با برجسته سازى اصول و مباني فقاهاست، راه را بر التقاط و كج روى ببندند (آيت الله خامنه اى، مکتوبات، ۱۳۶۹/۳/۱۰).

سعه سطح فقاهاست بايد به گونه اى پيشرفت و توسعه پيدا كند تا شمول آن تمام مسائل زندگى را دربرگيرد و از سطحى نگرى در آن پرهيز شود. «چهارچوب هاى لازم براى نوآنديشى و نوآورى، چهارچوب تفكر دينى، چهارچوب ارزش هاى حوزوى، چهارچوب روش هاى علمى. يعنى از روش هاى علمى اگر كنار رفتيد، اين نوآورى نيست. اين مهملى بافى مى باشد. روش هاى علمى، امروز در حوزه هاى علميه خوشبختانه روش فقاهاست يك روش علمى شسته رفته اى صيقل يافته است» (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۷۶/۴/۲۲).

ضرورت تحول در اجتهاد و اسلوب فقهى به دليل آن است كه اغلب فقه پيرامون پردازش احكام و بایسته هاى متناسب با فرد مسلمان بوده و درنتيجه به جامعه اسلامى كمتر پرداخته شده است (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۶۴/۸/۱۹). از اين رو تحول فقه در بسترى از زمان و مكان موضوعيت دارد. شرايط زمان و مكان در استنباط و فتواى فقهى تأثيرگذار است و منجر به گشودگى ابواب جديدى از مسائل اسلامى و احكام الهى مى گردد كه براساس آن مسائل اجتماعى و حكومى بر مبنای تفكر اسلامى و با شيوه فقاهاست پاسخ داده مى شود (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۶۷/۱۰/۱۶؛ جلسه ۵۹ و ۱۱۲ درس خارج فقه قصاص، ۱۳۷۹/۰۱/۱۵-۱۳۷۹/۱۱/۰۹).

شئون ولايت امر

از منظر حضرت امام خمينى (ره) ميان شئون متعدد رسول اكرم صلى الله عليه وآله تفكيك مى شود، رسول اكرم صلى الله عليه وآله داراى سه نوع مقام نبوت و ابلاغ احكام الهى، مقام رياست حكومت و تصدى امر سياست، مقام قضاوت و رفع خصومت است و در هر مورد بايد فرمان ها و احكام ايشان با توجه به همان مقام و ساحت سنجيده شود (خمينى، روح الله، رسائل: ۵۰/۱) احكامى كه پيغمبر اكرم

صلی‌الله‌علیه‌وآله در مقام قضاوت و رفع خصومات صادر فرموده با احکام حکومتی و هم چنین با احکامی که در بیان منویات خداوند ابلاغ فرموده متفاوت است. البته در اطاعت این سه نوع احکام تفاوتی وجود ندارد و مسلمانان مکلفند کلیه این احکام را به اجرا بگذارند. پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حق داشته است در تفویض اختیارات سیاسی و قضایی خود، مقامات اجرایی را به فردی، و منصب قضا را به فرد دیگری واگذار کند (قواعد فقه: ۱/ ۱۴۸). از این رو در جملاتی که رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یا امیرالمؤمنین علیه‌السلام با کلمه «قضی» یا «حکم» یا «امر» و ... بیان کرده‌اند، مراد احکام شرعی نیست و اگر احیاناً این کلمات در معانی احکام شرعی به کار رود، یا مجاز است یا ارشاد به حکم خداوند می‌باشد؛ از این رو هر جا این گونه کلمات در روایات و احادیث مربوط به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و علی علیه‌السلام دیده می‌شود با تشخیص شأن صدور حکم و کلمات روایت باید تعیین کرد که آن حکم یا دستور، حکم «حکومتی و اجرایی» است یا «حکم الهی» که اغلب با کلماتی نظیر «قال» و «کتب» از احکام دیگر مشخص می‌شود.

حضرت امام خمینی^{۹۰} با توجه به تفکیک شئون پیامبر اکرم و ائمه اطهار، در زمان غیبت همه این شئون را برای فقیه جامع‌الشرایط ثابت می‌دانند. «وقتی می‌گوئیم ولایتی را که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام داشتند، بعد از غیبت فقیه عادل دارد، برای هیچ‌کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه علیهم‌السلام و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست؛ بلکه صحبت از وظیفه می‌باشد. «ولایت» یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است؛ نه اینکه برای کسی شأن و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر، «ولایت» مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، برخلاف تصویری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است. «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی می‌باشد و واقعیتی جز جعل ندارد؛ (ولایت فقیه (حکومت اسلامی - ویرایش جدید): ۵۱).

از دیدگاه ایشان همان اختیارات و ولایتی که در امر اداره جامعه برای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله ثابت است، برای فقیه جامع‌الشرایط ثابت است. «همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد؛ و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بیشتر از حضرت امیر علیه‌السلام بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه‌السلام بیش از فقیه است، باطل و غلط می‌باشد. البته فضائل حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بیش از همه عالم است؛ و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر علیه‌السلام از همه بیشتر می‌باشد؛ لکن زیادی فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد (ولایت فقیه (حکومت اسلامی - ویرایش جدید): ۵۱). «قضیه

ولايت فقيه يك چيزى نيست كه مجلس خبرگان ايجاد كرده باشد. ولايت فقيه يك چيزى است كه خداى تبارك و تعالى درست كرده است. همان ولايت رسول الله هست» (صحيفه امام، ۱۰/ ۳۰۸) «همين ولايتى كه براى رسول اكرم صلى الله عليه وآله و امام در تشكيل حكومت و اجرا و تصدى اداره هست، براى فقيه هم هست. لكن فقها «ولى مطلق» به اين معنى نيستند كه بر همه فقهاى زمان خود ولايت داشته باشند و بتوانند فقيه ديگرى را عزل يا نصب كنند. در اين معنا مراتب و درجات نيست كه يكي در مرتبه بالاتر و ديگرى در مرتبه پائين تر باشد؛ يكي والى و ديگرى والى تر باشد. پس از ثبوت اين مطلب، لازم است كه فقها اجتماعاً يا افراداً براى اجراى حدود و حفظ ثغور و نظام حكومت شرعى تشكيل دهند. اين امر اگر براى كسى امكان داشته باشد، واجب عينى مى باشد؛ وگرنه واجب كفائى است؛ در صورتى هم كه ممكن نباشد، ولايت ساقط نمى شود، زيرا از جانب خدا منصوب اند. اگر توانستند بايد، ماليات، زكات، خمس، و خراج را بگيرند و در مصالح مسلمين صرف كنند؛ و اجراى حدود نمايند. اين طور نيست كه حالا كه نمى توانيم حكومت عمومى و سراسرى تشكيل بدهيم، كنار بنشينيم؛ بلكه تمام امور كه مسلمين محتاج اند و از وظائفى است كه حكومت اسلامى بايد عهده دار شود، هر مقدار كه مى توانيم بايد انجام دهيم (ولايت فقيه (حكومت اسلامى - ويرايش جديد): ۵۳). بنابراين فقيه در شأن مديريتى و رهبرى، علاوه شأن استنباط از منابع فقهى، از شئون تدبيرى و گفتمان سازى برخوردار است. از ديدگاه حضرت آيت الله العظمى خامنه اى «رهبرى اسلامى در هر مسئله و پديده اى از پديده هاى مردم، حاضر و ناظر مى باشد. معنى رهبرى اين است؛ حالا البته رهبرى پيغمبر به هدايت الهى مى باشد. پيغمبر از قضيه خانوادگى هم پايش را كنار نمى كشد؛ اگر قرار است كه يك جامعه اى داشته باشيم، يك امتى داشته باشيم كه در رأس اين امت يك امامى مى باشد، اين امام همه مشكلات مردم را آنجاى كه به او ارجاع مى شود و او بايد حل كند و همه جا حاضر باشد» (آيت الله خامنه اى، تفسير سوره مجادله: ۲۴) «الان هم رهبرى اسلامى و در آينده رهبرهاى كه وجود دارد، بايد همين جور باشد: نخست بايد حاضر و ناظر باشد؛ دوماً [كسب پاسخ و راه حل ها] بايد از قرآن اتخاذ شود و آن پاسخ ها و حل ها متكى به قرآن باشد. حالا يا متكى به يك آيه به خصوص يا يك جاى به خصوص قرآن، يا متكى به روح قرآن و كليات قرآن؛ و اين شرط اصلى رهبرى است» (آيت الله خامنه اى، تفسير سوره مجادله: ۲۵-۲۶).

«رهبرى، يك مديريت كلان ارزشى است» (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۱۳۹۰/۷/۲۴). در اين ديدگاه وظيفه رهبرى استنباط فقهى احكام و ارزش هاى اسلامى و سياست گذارى كلان مبتنى بر مبانى تفكر دينى مى باشد «رهبرى سياست گذار كلى نظام محسوب مى شود، يعنى همه قواى سه گانه بايد در چارچوب سياست هاى رهبرى برنامه ريزى كنند و سياست هاى اجرايى خودشان را تنظيم كنند. حركت و قواره كلى نظام بايد در چارچوب سياست هاى رهبرى معيّن مى كند.

این مهم‌ترین مسئولیت رهبری است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۱۲/۲۲). «مهم‌ترین کار رهبری عبارت است از تعیین سیاست‌های کلان کشور؛ یعنی آن چیزهایی که جهت‌گیری کشور را مشخص می‌کند؛ که همه قوانین، مقررات و عملکردها باید در این جهت باشد. حضور رهبری در همه بخش‌های کشور، به معنای حضور سیاست‌های رهبری است که باید با دقت اجرا شود» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۸/۸). همچنین پاسداری از اهداف نظام اسلامی از جمله وظایف رهبری انقلاب اسلامی است. «مسئولیت رهبری در قبال مردم این است که مسئولان قوای سه‌گانه را به وظایف حقیقی خود توجه دهد و اگر یک وقت خواستند حرکتی بکنند که به انحراف نظام و کشور منتهی می‌شود، به آن‌ها هشدار و تذکر دهد... آنجایی که مسئولان و مدیران قوه مجریه، قوه قضائیه و نمایندگان مجلس شورای اسلامی بخواهند حرکتی را شروع کنند که با اهداف نظام اسلامی معارض است، رهبری باید در مقابل آن‌ها سد شود و به فضل الهی خواهد شد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۵/۵). «مدیریت انقلاب؛ که همان رهبری باشد، مسئولیت حفظ و جهت‌گیری انقلاب و نظام را دارد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۲/۲۲). «مسئولیت رهبری در نظام جمهوری اسلامی این است که مراقب باشد نگذارد، جهت‌گیری نظام اسلامی تغییر کند و از سمت هدف‌ها منحرف شود» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۲/۱۷).

بحث وظایف و شئون ولایت امر را می‌توان از جوانب گوناگونی توضیح داد، با توجه به مبانی فقهی مواردی همچون ۱) افتاء و وضع، ممانعت از وضع، اصلاح، رفع و تعلیق قوانین با صدور حکم حکومتی، ۲) ترسیم راهبردها و سیاست‌های کلان و عمومی مجتمع، ۳) تفویض سلطه قضایی و نصب قاضی القضاات و همچنین نصب قضات مباشرتاً یا بالواسطه، ۴) تصدی حسبه و ولایت غیب و قصر و محجورین، ۵) اجراء حدود الله یا تعلیق و تخفیف و عفو در حدود و تعزیرات، ۶) عفو عمومی حسب مصلحت، ۷) تفتیش، نظارت و مراقبت از رفتار، عملکرد و صفات موظفین و کارگزاران قوای حکومتی، ۸) اعمال و تنفیذ مراتب امر به معروف و نهی از منکر، ۹) استیفای حقوق مستحقین و منع از تضییع آن حقوق، ۱۰) قطع خصومت و رفع منازعات بین متخاصمین، ۱۱) حکم در موضوعات خارجی، ۱۲) مکافحه و مبارزه با فساد و مظالم کارگزاران، ۱۳) اقاله و عزل مجرمین و متعدّین از کارگزاران، ۱۴) قبول استعفای متصدیان در امور مفوض الیه، ۱۵) فرمان جهاد، ۱۶) تاسیس موسسات، دوائر و نهادهای حکومت دینی، ۱۷) اقامه عدل و امن در جامعه اسلامی و... مطرح است که برخی از این موارد که تفویض آن با اصل و ذات ولایت در تنافی نباشد، واگذاری آن به افراد ذی صلاح ممکن است. با توجه قانون اساسی در این زمینه به روشنی بیان شده است. اصل ۱۱۰ قانون اساسی، چهار وظیفه مهم در رابطه با کلّ نظام جمهوری اسلامی ایران را برعهده رهبر

گذاشته است: الف) تعيين سياست‌هاى كلى نظام جمهورى اسلامى ايران پس از مشورت با مجمع تشخيص مصلحت نظام؛ ب) نظارت بر حسن اجراى سياست‌هاى كلى نظام؛ ج) حل اختلاف و تنظيم روابط قواى سه‌گانه؛ د) حل معضلات نظام كه از طريق عادى قابل حل نيست، از طريق مجمع تشخيص مصلحت نظام. براساس اصل ۵۷ قانون اساسى رهبرى نسبت به قواى سه‌گانه - كه تمام امور جامعه را اداره مى‌كنند - داراى ولايت مطلقه است، يعنى مى‌تواند برحسب ضرورت‌هاى پيش آمده، براى حل مشكلات و دفع مفاسد و تأمين مصلحت عامه و مواردى از اين قبيل، در امور اين سه قوه ورود كند و هر اقدام تصرفى و تشخيص مصلحت كارشناسانه با انفاذ و تأييد مقام ولايت مى‌باشد.

نقش ولى فقيه در تعيين تكليف موارد تزامم حقوقى

يكى از مصاديق باب تزامم با عنوان تزامم حقوق است. حاكم شرع براساس ولايت عامه رافع تزامم بين حقين مى‌باشد و وظيفه حفظ حقوق همه جامعه را دارد. حضرت آيت الله العظمى خامنه‌اى در ذيل مسئله تزامم حق غائب و حق حاضر در استيفاء حق قصاص، بيان مى‌دارند كه: «در موارد تزامم حقوق، مسئوليت به عهده حاكم است. مهم ترين شأن و مسئوليت حكومت و ولايت در جامعه اين است كه طورى عمل كند حقوق تمام افرادى كه در آن اجتماع زندگى مى‌كنند محفوظ باشد و در مورد تزامم حقوق حل و فصل كرده و مصلحت‌اندیشى كند» (آيت الله خامنه‌اى، جلسه خارج فقه، ۱۳۸۲/۱۱/۱۹). «حاكم به مقتضاي ولايت عامه خود كه ناظر به اصلاح جامعه و اعطاي كل ذى حق حق مى‌باشد مصلحت را سنجيده و طبق آن عمل كند» (آيت الله خامنه‌اى، جلسه خارج فقه، ۱۳۸۲/۱۱/۲۰). بنابر اين از ديدگاه ايشان در تزامم حقوق مرجع رسيدگى و رفع تزامم، حاكم مى‌باشد و او است كه بايد تصميم بگيرد و مهم ترين وظيفه حكومت اين است كه در جامعه‌اى كه مردم حقوقى داشته و احياناً مورد تزامم قرار مى‌گيرد، رفع تزامم كند (آيت الله خامنه‌اى، جلسه درس خارج فقه، ۱۳۸۲/۱۱/۲۶).

نقش ولى فقيه در تعيين تكليف موارد تزامم احكام واقعى

احكام واقعى ثانوى، احكام مترتب بر نفس موضوع به لحاظ اضطراب مكلف و در مقابل احكام واقعى اولى است و به احكامى مى‌گويند كه به خاطر عارض شدن حالتى همچون اكراه، اضطراب، عسر و حرج و يا عناوينى مانند نذر، عهد، يمين، و تقيه (عناوين ثانوى) بر مكلف، جعل مى‌شود و در جعل آن، حالت جهل و شك مكلف به حكم واقعى در نظر گرفته نشده است و چون بيشترين کاربرد آن در حالت اضطراب است، به آن حكم اضطرابى نيز گفته شده است. (مشكينى، على، اصطلاحات الاصول: ۱۲۴؛ طباطبايى حكيم، محمدتقى، الاصول العامة للفقهاء المقارن: ۷۳؛ فاضل

لنکرانی، محمد، کفایة الاصول: ۱۱۳/۲؛ آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الاصول: ۱۰۸؛ بروجردی، حسین، نهاية الاصول: ۱۳۰. طرح مسئله حکم اولی و حکم ثانوی، از باب تراحم است که در آن حکم ثانوی اهم و مقدم می‌باشد. برای نمونه حضرت آیت الله خامنه‌ای در باب استدلال برای عدم جواز فروش قرآن به کفار، حکم ثانوی آن را این‌گونه مطرح کرده‌اند که به دلیل هتک حرمت قرآن، مقتضای قاعده در آن، منع و تحریم است. یعنی هیچ نسخه قرآنی به اروپا، امریکا، آفریقا و سایر مناطق دنیا، نباید فرستاده شود. اما به دلیل وجود عناوین ثانوی، فرستادن نسخ قرآن، مصالح بزرگ‌تر و منافع بیشتری دارد، زیرا تبلیغ دین بر آن متوقف است. فروش اصل نسخه قرآن اگر دارای مصالحی بود، از باب تراحم و تشخیص مصلحت اقوی می‌باشد. از این رو به عنوان ثانوی جایز یا مستحب، یا حتی واجب است» (آیت الله خامنه‌ای، جلسه خارج فقه، ۱۳۹۱/۱۲/۱۴). از این رو یکی دیگر از وظایف فقیه حاکم، رفع تراحم احکام اولی و ثانوی براساس نظام ترجیحات فقهی می‌باشد.

نقش ولی فقیه در تعیین تکلیف موارد تراحم حکم حکومتی و تدبیری با حکم اولی و ثانوی

شهید صدر در معناشناسی حکم شرعی آن را این‌گونه تعریف کرده است: «الحکم الشرعی هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الانسان و الخطابات الشرعیة فی الكتاب و السنه مبرزه للحکم و کاشفه عنه، و لیست هی الحکم الشرعی نفسه» (صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقه الاولى: ۱۶۱ و الحلقه الثانيه: ۲۳). احکام اسلام به احکام ثابت و متغیر تقسیم شده است. احکام ثابت به نیازهای ثابت و احکام متغیر به نیازهای متغیر ارتباط دارند. احکام ثانوی براساس عناوین ثانویه عسر و حرج و اضطرار و تقیه و خوف و ... است و احکام و اختیارات حکومتی براساس مصالح زمان و مکان برای اداره جامعه می‌باشد و ابزار قانون‌گذاری ثابت احکام ثابت شریعت است. متفکران اسلامی در نطاق احکام حکومتی اختلاف نظر دارند، برخی آن را در منطقه الفراغ و دایره مباحات می‌دانند یا اعم از آن و دربرگیرنده احکام اولیه و ثانویه است. «یکی از عواملی که کار انطباق اسلام با مقتضیات [زمان و به عبارت بهتر] با نیازمندی‌های زمان را آسان می‌کند، اختیارات بسیار وسیعی می‌باشد که خود اسلام به حاکم شرعی داده است. دلیلش خود کارهای پیغمبر می‌باشد. پیغمبر اکرم (ص) بسیاری از کارها را به حکم اختیاراتی که به او به عنوان صاحب مسلمین داده شده، انجام می‌داد و از این رو خیلی چیزها را در فواصل مختلف امر و نهی می‌کرد، باز نهی می‌کرد و باز امر می‌کرد؛ اختیار داشت، هیچ کس هم نمی‌گفت که این «نسخ» است، مانند مسئله متعه. به اتفاق شیعه و سنی پیغمبر در زمان خودش متعه را يك جا اجازه داد، يك جا منع کرد، باز يك جا اجازه داد،

يك جا منع كرد. سني ها هم اين را قبول دارند. دليلش اين است كه اصل اين كار جايز است، ولي حاكم يك جا مي تواند اجازه بدهد كه انجام بدهيد، يك جا هم بگويد، انجام ندهيد. يك جا مورد احتياج بوده، اجازه داده است. جاى ديگر احتياج نبوده، صرف شهوت راني بوده، پيغمبر اجازه نداده است. پس موضوع اختيارات وسيع حاكم راهي مي باشد كه اسلام در بطن خودش قرار داده براي آسان بودن انطباق با نيازهاي واقعي، نه با پسندها كه هميشه اين دو با هم اشتباه مي شوند و ما [به غلط] پسند زمان را مقياس مي گيريم. ديني كه با پسند مردم بخواهد انطباق پيدا كند دين نيست، همان *لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ* ... است. دين آمده كه پسندها را براساس نيازها [با دستورات خود] تطبيق دهد، ولي خودش هم بايد با نيازهاي واقعي و فطري هماهنگ باشد (آيت الله مطهري، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري (اسلام و نيازهاي زمان (۱ و ۲)، ۲۱/۳۱۹).

از ديدگاه امام خميني^{۹۰} دايره حكومتي به قدری وسيع است كه احكام ثابت و متغير را دربرمي گيرد. از اين رو قاعده لاضرر را يك حكم حكومي و سلطاني دانسته اند. «بأنَّ الحكم حكم سلطاني، و النهي نهى مولوى من جانب النبى على أن لا يضرَّ أحدٌ أحدًا، و أن من كان فى حوزة حكومتي مصون من الضرر و الضرار.» (امام خميني، تهذيب الأصول (طبع جديد): ۳/۵۳۵) چنانكه گفته شد براي پيامبر اكرم مقامات سه گانه اى بوده است: مقام اول، مقام افتاء و بيان احكام شرعى مي باشد. مقام دوم، منصب قضاء و فصل خصومت است. مقام سوم، مقام سلطنت الهى مي باشد كه امروزه به ولايت فقيه ناميده مي شود و آن مقام اجراى احكام الهى مرتبط با حكومت و احكام حكومي سلطاني است. از ديدگاه امام خميني (ره) قاعده لاضرر در قسم سوم داخل مي شود كه به عنوان حكم سلطاني از ناحيه رسول خدا صادر شده است (مكارم شيرازي، انوارالأصول: ۳/۲۴۱). چنانكه حضرت امام به اين مطلب در كتاب بيع تصريح کرده است: «فالإسلام أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكم فيه رأى الفرد ... بل حكومة تستوحى و تستمدّ فى جميع مجالاتها من القانون الإلهي، و ليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجرى فى الحكومة و شئونها و لوازمها لا بدّ و أن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الإطاعة لولاة الأمر، نعم للوالى أن يعمل فى الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين ... و نفس بقاء تلك الأحكام (الأحكام المتعلقة بالماليات أو السياسيات أو الحقوق) يقضى بضرورة حكومة و ولاية تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي و تتكفل لإجرائه، و لا يمكن إجراء أحكام الله إلّا بها، لئلا يلزم

الهرج و المرج، مع أنَّ حفظ النظام من الواجبات الأكيدة و اختلال امور المسلمين من الامور المبعوضة، و لا يقوم ذا و لا يسدّ عن هذا إلّا بوال و حكومة. مضافاً إلى أنَّ حفظ ثغور المسلمين عن التهاجم و بلادهم عن غلبة المعتدين واجب عقلاً و شرعاً، و لا يمكن ذلك إلّا بتشكيل الحكومة، و كلّ ذلك من أوضح ما يحتاج إليه المسلمون ...» (امام خمینی، کتاب البیع: ۶۱۹-۶۱۸). بنابراین وظیفه فقیه حاکم اجرای احکام الهی و همچنین تشخیص موضوعات احکام و تعیین حدود آن‌ها است.

البته احکام حکومتی ولی فقیه به مصالح جامعه مقید می‌باشد، از این‌رو زمان‌مند و مقید است. حکم اولی بعث و زجر و اباحه‌های مجعولی می‌باشد که بر افعال و ذوات بدون در نظر گرفتن عناوین ثانوی و استثنایی مترتب می‌شود. حکم ثانوی حکمی است که بر موضوع به وصف اضطرار و اکراه و با شرایط استثنایی بار می‌شود. احکام ثانوی در طول احکام اولیه بوده، از این‌رو اگر اطاعت از احکام اولیه امکان‌پذیر است، نوبت به احکام ثانوی نمی‌رسد. احکام اولیه دائمی می‌باشد و احکام ثانوی موقتی است. اما حکم حکومتی، سلسله تصمیمات مقتضی به حسب مصلحت وقت می‌باشد که ولی امر می‌تواند بر طبق آن مقرراتی را وضع کند. علامه طباطبایی (ره) در رابطه با احکامی که در محیط ولایت جاری می‌شود بیان می‌دارد: «احکام و قوانین آسمانی اسلام که به واسطه وحی به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل شده و ما آن‌ها را شریعت اسلام و احکام‌الله می‌نامیم. به موجب مدارک قطعی که در کتاب و سنت است، مقرراتی می‌باشد ثابت و غیر قابل تغییر و اجرای آن‌ها و مجازات متخلفان آن‌ها به دست مقام ولایت اسلامی انجام می‌گیرد و در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیماتی مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آن‌ها مقرراتی وضع کرده و به موقع اجرا گذارد. مقررات نامبرده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار است. با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آن‌ها را به وجود آورده است. و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و روی به تکامل می‌باشد، تبعاً این مقررات به تدریج تبدل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد» (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی: ۱/۱۶۴).

حضرت امام خمینی (ره) در دیدار با دبیر شورای نگهبان قانون اساسی در سال ۱۳۶۶ ولایت فقیه و حکم حکومتی را از احکام اولیه اسلام می‌دانند (صحیفه امام: ۴۵۷/۲۰) ولی بودن احکام حکومتی به حسب سرچشمه و منشأ اصل ولایت فقیه و حکومت دینی است. اما ایشان در تفسیر حکم حکومتی بیان می‌دارند: «حکم مرحوم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو چون حکم حکومتی

بود برای فقيه ديگر هم واجب الاتباع بود و همه علمای بزرگ ايران جز چند نفر از اين حکم متابعت کردند. حکم قضائي نبود که بين چند نفر سر موضوعی اختلاف شده باشد و ايشان روی تشخيص خود قضاوت کرده باشند. روی مصالح مسلمين و به عنوان ثانوی اين حکم حکومتی را صادر فرمودند و تا عنوان وجود داشت اين حکم نیز بود و با رفتن عنوان، حکم هم برداشته شد» (ولایت فقيه (حکومت اسلامی - ویرایش جديد): ۱۲۴). «مُرّ اسلام عمل بشود، اعم از احکام اوليه و چنانچه نشد و تشخيص داده شد به اينکه الآن مصلحت در حکم ثانوی است، احکام ثانويه؛ و اما اين هم بايد روی تشخيص صحيح باشد» (صحيفه امام: ۱۷/۲۵۳). همچنين حضرت امام در نامه مورخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۶ با موضوع تعيين حدود اختيارات حکومت اسلامی برخی احکام همچون نظام وظيفه و ... را به احکام ثانويه ارتباط داده اند و از سوی ديگر در صحيفه امام احکام ثانوی و اضطراری را صرفاً به اعمال ولایت فقيه ربط نمی دهند، به طوری که حکم حکومتی را از باب اضطرار و مبتنی بر عنوان ثانوی بدانند.

حضرت آيت الله العظمی خامنه ای در خطبه های نماز جمعه سال ۱۳۶۶ در تبیین دیدگاه امام خمینی^{۱۲} پیرامون الزام کارفرما در قانون کار، به پرداخت حق بیمه کارگران در قبال دریافت خدمات و امکانات دولتی و عمومی چه با شروط الزامی اسلامی و غیر آن بیان می دارند: «دولت می تواند شرط الزامی را بر دوش کارفرما بگذارد، اين هر شرطی نیست آن شرطی است که در چارچوب احکام پذیرفته شده اسلام است. و نه فراتر از آن» (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۶۶/۱۰/۱۲). امام خطاب به ايشان می فرماید: «حکومت به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرم صلی الله علیه و آله واگذار شده و اهمّ احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعيه الهیه تقدم دارد.» «حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است به کلی برخلاف گفته های اينجانب می باشد. اگر اختيارات حکومت در چهارچوب احکام فرعيه الهیه است، بايد عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله يك پديده بی معنا و محتوا باشد و اشاره می کنم به پیامدهای آن، که هیچ کس نمی تواند ملتزم به آن ها باشد.» «حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، يك جانبه لغو کند و می تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام می باشد، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند» (صحيفه امام: ۲۰/۴۵۲-۴۵۱). امام خمینی^{۱۳} اختيارات حاکم اسلامی در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام را با اختيارات حکومت مطلقه نبی اکرم صلی الله علیه و آله برابر دانسته است و مصادیقی را به عنوان احکام حکومتی مطرح می سازند که در چارچوب احکام فرعی نمی گنجند. همچون نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و

جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا، منع احتکار، گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدره و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و همچنین ایشان در ملاقات با دبیر شورای نگهبان بیان می‌دارند: «با ملاحظه ضرورات کشور که گاهی به احکام ثانویه و گاهی به ولایت فقیه باید اجرا شود، توجه کنند» (امام خمینی، صحیفه نور: ۱۸۷/۲۱)، زیرا از دید امام خمینی^{۳۰} ضرورت و مصلحت اعم از اضطرار و عناوین ثانوی است، چه بسا انسان مضطر نشده باشد، اما ضرورت اقتضای اتیان عملی را داشته باشد (امام خمینی، الرسائل العشرة: ۴۸). امام خمینی^{۳۱} «مسئله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر را از اهم واجبات عقلی و شرعی دانسته است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند؛ و از اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز می‌باشد (صحیفه امام، ۱۹: ۱۵۳) در این دیدگاه حفظ اسلام يك فريضه الهی و بالاتر از تمام فرائض است؛ یعنی، هیچ فريضه‌ای در اسلام بالاتر از حفظ خود اسلام نیست (صحیفه امام، ۱۵: ۳۲۹). «ما موظفیم از طرف اسلام که مصالح مسلمین را حفظ کنیم. همه موظفیم؛ همه ما موظفیم که مصالح اسلام را حفظ کنیم. (صحیفه امام، ۹: ۳۰۱) «کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد؛ و از جهات خصوصی و عواطف شخصی چشم‌پوشد. از این‌رو اسلام بسیاری از افراد را در مقابل مصالح جامعه فانی کرده است؛ بسیاری از اشخاص را در مقابل مصالح بشر از بین برده است؛ ریشه بسیاری از طوایف را چون مفسده‌انگیز و برای جامعه مضر بوده‌اند، قطع کرده است. حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله یهود «بنی قریظه» را چون جماعت ناراحتی بودند و در جامعه اسلامی مفسده ایجاد کرده و به اسلام و حکومت اسلامی ضرر می‌رساندند، از میان برداشت (ولایت فقیه (حکومت اسلامی - ویرایش جدید): ۸۵-۸۶) معیار احکام حکومتی مصلحت حفظ نظام جمهوری اسلامی و حفظ مصالح اسلام و مسلمین است و مادامی که موضوع مصلحت تحقق داشته باشد، حکم حکومتی پایدار می‌باشد و هنگامی که وضعیتی عادی باشد، حکم اولی و ثانوی پابرجا است. حضرت امام در سال ۱۳۶۰ پیرامون وضع قوانین ضروری براساس احکام ثانویه توسط مجلس شورای اسلامی بیان می‌دارند: «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد می‌باشد و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حَرَج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق می‌باشد و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن» (صحیفه امام: ۱۵/۲۹۷).

بنابر دیدگاه امام خمینی^{۱۶} که حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است، از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعی است. احکام ثانوی بدون احکام حکومتی نیز از فتوای فقها قابل صدور است. بنابراین منشأ و مصدر احکام حکومتی یعنی ولایت فقیه از احکام اولیه، ثابت و همیشگی اسلام است. اما این بدان معنا نیست که احکام حکومتی الزاماً به‌عنوان احکام اولیه و ثانویه شمرده شوند.

درحالی‌که شهید صدر به ثانوی بودن احکام حکومتی رأی داده و بیان داشته است که ولی امر می‌تواند هر فعالیت و اقدامی را که حرمت و وجوب آن به‌صراحت اعلام نشده است را با صفت ثانوی ممنوع یا واجب‌الاجرا کند. البته افعالی که قانوناً و مطلقاً تحریم یا واجب شده باشد، قابل تغییر نیست. زیرا فرمان ولی امر نباید تعارض با فرمان خدا داشته باشد. بنابراین آزادی عملی ولی امر منحصر به اقداماتی است که طبیعتاً مباح اعلام شده باشد. «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم». و حدود منطقه الفراغ التي تتسع لها صلاحيات اولی الامر، تضم فی ضوء هذا النص الکریم کل فعل مباح تشريعياً بطبیعته؛ فأی نشاط و عمل لم یرد نص تشريعی يدل علی حرمة أو وجوبه، یسمح لولی الامر بإعطائه صفة ثانویة، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبیعته، أصبح حراماً، و إذا أمر به، أصبح واجباً. و أما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام - کالربا مثلاً - فليس من حق ولی الامر، الأمر بها. كما أن الفعل الذي حکمت الشريعة بوجوبه - کإنفاق الزوج علی زوجته - لا یمكن لولی الامر المنع عنه، لأن طاعة اولی الامر مفروضة فی الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله و أحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبیعتها فی الحياة الاقتصادية، هی التي تشکّل منطقة الفراغ» (صدر، اقتصادنا؛ ۶۸۹).

اما این استدلال شهید صدر قابل‌خنده است، زیرا احکام حکومتی همواره با احکام فرعی در تعارض نیستند و همچنین اگر حکم حکومتی بر حکم اولی و ثانوی مقدم نشود، اصل نظام متزلزل و فلسفه حکومت لغو می‌گردد. مسئله تقدم اهم بر مهم در صورت تزامم احکام حکومتی و احکام فرعی قابل‌اجرا است. تکرار «اطیعوا» در آیه شریفه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» دلالت دارد بر آن که احکام حکومتی در غیرچارچوب احکام فرعی است. محور صدور احکام حکومتی وجود مصالح و مفسد متغیر اجتماعی می‌باشد، ولی محور صدور احکام اولیه وجود مصالح و مفسد ثابت واقعی است. تشخیص مصالح و مفسد در احکام اولیه برعهده شارع

می‌باشد، ولی در احکام حکومتی برعهده حاکم اسلامی است. احکام اولی دائمی ثابت و همیشگی می‌باشد، ولی احکام حکومتی موقت و قابل تغییر هستند. فتوای اخباری از حکم الهی است، ولی حکم انشائی از ناحیه حاکم اسلامی می‌باشد. بنابراین احکام واقعی، به‌نحو جعل قضایای حقیقیه و تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری بوده و اخبار از اوامر و نواهی الهی است، درحالی‌که حکم حکومتی تابع مصالح و مفاسد اجتماعی و حکومتی بوده و از اخبار از حقوق حاکم اسلامی دارد و به‌صورت قضایای شخصیه می‌باشد. چنان‌که شهید اول با بیان فرق میان فتوا و حکم به آن اشاره کرده است: «أن (الفتوى) مجرد إخبار عن الله تعالى بأن حكمه في هذه القضية كذا. (و الحكم) إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الاجتهادية و غيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش. (القواعد و الفوائد؛ ۳۲۰/۱) همچنین شهید ثانی بیان می‌دارد: «الفرق بينهما أن الحكم إنشاء قول في حكم شرعي يتعلق بواقعة شخصية، كالحكم على زيد بثبوت دين لعمره في ذمته. و الفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كالحكم بأن قول ذي اليد مقدم على الخارج مع اليمين، أو إخبار عن حكم معين بحيث يمكن جعله كلياً، (مسالك الألفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ۳/ ۱۰۸) چنان‌که صاحب جواهر بیان می‌کند: «ولكن بقي الكلام في الفرق بينهما (الحكم و الفتوى)، و الظاهر أن المراد بالأولى الاخبار عن الله تعالى بحكم شرعي متعلق بكلي، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر، و أما قول هذا القدر نجس لذلك فهو ليس فتوى في الحقيقة و إن كان ربما يتوسع بإطلاقها عليه، و أما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص.» (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ۴۰/ ۱۰۰). قلمرو احکام اولی امور فردی و اجتماعی است و لکن گستره احکام حکومتی محدود به امور عمومی و اجتماعی می‌باشد و شئون فردی را در صورتی‌که با روابط اجتماعی ارتباطی نداشته باشد، شامل نمی‌شود (خسروپناه، گفتمان مصلحت: ۶۲-۶۳). احکام حکومتی در حکم اولی به‌نام حکومت اسلامی تحقق می‌یابد و ملاک احکام حکومتی مصالح اجتماعی مسلمین و مصالح اسلام است. احکام حکومتی به دو دسته احکام قضایی و احکام سلطانی تقسیم می‌شود. احکام سلطانی به موارد نزاع و صرفاً اضطراری اختصاص ندارد، بلکه مبتنی بر مسائل نظامی و انتظامی و مصالح اجتماعی می‌باشد. دایره احکام

حکومتى وسيع تر از احکام اولى و ثانوى است، گرچه در مصاديق بسيارى احکام اولى و ثانوى مندرج مى باشد.

در مسئله حکم حکومتى، اگر با توجه مصالح اجتماعى و حکم اولى، تزامى پيش آيد، حق تقدم با حکم اولى است يا حکم حاکم؟ حضرت امام خمينى^{۱۰} بيان داشته اند که از باب تقدم اهم بر مهم، حکم حکومتى بر حکم اولى تقدم دارد.

مسئله تزام احکام و نظام ترجيحات ميان آنها را حضرت آيت الله العظمى خامنه اى در فقه حکومتى بيان داشته اند و اشاره دارند که نطاق ولايت فقيه به گستره فقه است و احکام اسلامى از حيث ضرورت و اهميت، از ارزش يکسانى برخوردار نيستند: «ولايت فقيه، ولايت شخص نيست، بلکه ولايت فقه است يعنى حدود ولايت، حدود فقه مى باشد و تا هر کجا احکام اسلامى گسترده است، ولايت فقيه نيز گسترده مى باشد. بنابر اين ولايت فقيه شامل کليه امور فردى، اجتماعى، نظامى، بازرگانى، بين المللى و غيره براساس احکام اسلامى است. [البته] فقه اسلامى داراى احکامى مى باشد که از نظر اهميت يکسان نيستند و برخى بر برخى ديگر ترجيح دارند؛ يعنى اگر در جايى دو حکم شرعى لازم باشد که قابل جمع نباشد، يکى از آن دو حکم که اهميت بيشتر دارد و حياتى تر است، قهراً بر ديگرى ترجيح داده مى شود. براى مثال حکم حرمت تسليم جامعه اسلامى در مقابل دشمنان خارجى يک حکم فقهى است و اگر تسلط بيگانگان در جايى در جامعه اسلامى وجود دارد، چگونگى مقابله با اين وضع در برخى موارد، برخى وظايف را تحت الشعاع قرار مى دهد، از جمله حفظ جان و مال ديگران. حفظ نظام اسلامى نيز يکى از واجبات و تکاليف فقهى و شرعى است؛ حفظ اين نظام در مواردى ممکن است چند واجب ديگر را اهميت کمترى دارد نادیده و از اين قبيل است واجبات ديگرى چون رفاه و امنيت. احکام فقهى و رساله اى فقهاى [آن] زمان هيچ کدام استعمال تباکو را حرام نمى دانست، ولى چون تحريم آن، حکم حکومتى و فقهى و براى حفظ و قوت اسلام لازم بود، انجام آن جزو اهم واجبات شد. بنابر اين فقيه عادل، بصير و آگاه به زمان مى تواند يک حکم فقهى که اهميت بيشترى دارد را بر حکم فقهى ديگرى ترجيح دهد و اين حکم همواره و براى همه کس جارى است. البته اين تشخيص ارجحيت، تنها توسط ولى امت، رهبر جامعه و فقيهى که تابع هواى نفس و منافع شخصى نيست و مصالح جامعه اسلامى را در نظر دارد انجام مى پذيرد» (آيت الله خامنه اى، بيانات در خطبه هاى نماز جمعه، ۶۶/۱۲/۷ (به نقل از روزنامه جمهورى)).

معناشناسى تزام

خاستگاه بحث تزام در اصول فقه، مباحثى همچون اجتماع امر و نهى، ترتيب، دلالت امر بر نهى از ضد، تعارض ادله و ... مى باشد. اما در معناشناسى تزام آمده است: «هو تمناع الحكمين

المجعلین فی مقام الامتثال مع وجود ملاکهما و عدم المانع عن فعلیهما غالبا إلا عجز المأمور عن امتثالهما.» (مشکینی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها: ۱۰۸). تراحم به معنای ناسازگاری و تمناع دو حکم دارای دو ملاک جعل، به سبب عدم قدرت و عدم امکان جمع بین دو امر در مقام امتثال توسط مکلف است (صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول: ۴۵۵/۱). مسئله تراحم و فرق آن با تعارض بین دو دلیل، در کلمات فقهاء وجود داشته است، لکن شیخ انصاری (رضوان الله تعالی علیه) این موضوع را به صورت یک قاعده روشن و منظم و چهارچوب دار تبیین کرده است (آیت الله خامنه‌ای، جلسه خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۱/۲۸) (مرتضی انصاری، فرائد الاصول: ۵۳/۴). معنای تراحم فقهی آن است که دو حکم فعلی وجود دارد و در عین حال مکلف قادر به جمع هر دو نیست (آیت الله خامنه‌ای، جلسه خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۹/۰۹).

اما فرق تراحم و تعارض چیست؟ در تعارض دو دلیل یکدیگر را تکذیب می‌کنند، یعنی لازمه یک دلیل نفی آن دلیل دیگر است، لازمه آن دلیل دیگر، نفی این دلیل می‌باشد. در باب تعارض مدلول دو حکم در مقام ثبوت و جعل تنافی با یکدیگر دارند، زیرا مستلزم تناقض و اجتماع رضایت و کراهت نفسانی امر نسبت به متعلق واحد است.

برای مثال: دو خطاب، دیگری اکرام را نفی می‌کند. متعلق حکم در هر دو واحد است، هر چند متعلق المتعلق که از آن تعبیر به موضوع می‌شود، با یکدیگر تفاوت دارد؛ در یکی، متعلق المتعلق «عالم» است، در دیگری متعلق المتعلق «فاسق» می‌باشد. اما متعلق حکم در هر دو، «اکرام» است که یک شیء واحد می‌باشد. اگر چنانچه در «عالم فاسق» دو حکم تداخل پیدا کردند، دو حکم با یکدیگر تکاذب و تعارض دارند. با اینکه دو حکم است، اما در این مورد بالخصوص با همدیگر تکاذب می‌کنند، با اینکه موضوعشان هم دو موضوع می‌باشد؛ موضوع یکی فاسق است، موضوع دیگری عالم می‌باشد. اما به دلیل آن که متعلق حکم، واحد است، هر دو موضوع تداخل می‌کنند؛ یعنی اگر آن را به اطلاق «اکرم العلماء» اخذ کنیم، معنایش این است که: اکرم العالم الفاسق. اما اگر به اطلاق «لا تکرّم الفسّاق» اخذ شود، معنایش لا تکرّم العالم الفاسق است. از این رو دو دلیل با هم دیگر تعارض و تکاذب دارند. یک دلیل می‌گوید که واجب است، عالم فاسق را اکرام کنی! دلیل دیگری می‌گوید: حرام است که عالم فاسق را اکرام کنی! بنابراین بین دو دلیل تکاذب و تعارض می‌باشد. سرّ این تکاذب چیست؟ زیرا متعلق حکم که «اکرام» است، در هر دو یکی می‌باشد. اگر ما اطلاق آن حکم را اخذ کردیم، این دو حکم با هم تکاذب پیدا می‌کنند. اما اگر قرینه‌ای قائم شد که اطلاق ندارد، آنگاه از تکاذب خارج می‌شوند.

اما در مقام تزامم، اصلاً تکاذبى ميان دو دليل وجود ندارد، بلکه در مقام فعليت و امثال تعاند برقرار است. مانند دو خطاب «صلِّ»، و «لا تغصَّب». در يکى متعلِّق و جوب، «صلاة» مى باشد و در ديگرى متعلِّق حرمت، «غصب» است. اين دو حکم با هم ديگر هيچ منافاتى ندارند، در جايى که انسان، عملاً قادر نيست هر دو را امثال بکند. از اين رو محور بحث بر سر آن نيست که دو دليل با يکديگر تکاذب دارند، بلکه بحث در مقام امثال عملى است که انسان قادر نيست به هر دو، عمل کند. البته گاهى تزامم در مقام عمل مى باشد و گاهى تزامم مقتضين است که انسان مى داند که مقتضا و ملاک يکى با مقتضا و ملاک آن ديگرى، تزامم دارند (آيت الله خامنه اى، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۱/۲۸). به دليل آن که مکلف قادر به امثال هر دو حکم نيست، ناگزير بايد ديد که کدام يک از آن دو حکم از حيث ملاک اقوى و اهم است (آيت الله خامنه اى، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۱/۲۸). سه مرحله در تنافى و تضاد ميان دو حکم تشخيص داده شده است: نخست: مرحله جعل: تنافى بين دو حکم ناشى از مقام انشاء و تشريع مى باشد که مرتبط به باب تعارض است. دوم: تنافى دو دليل در مرحله تحقق مجعول مى باشد، زيرا تحقق يکى از دو حکم، موضوع حکم ديگر را از بين مى برد که مرتبط با بحث حکومت و ورود است. سوم: تنافى دو دليل مرتبط به مقام امثال مى باشد (مشکينى، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها: ۱۰۹).

برخى همانند مرحوم نائينى، تنافى در مقام جعل را از باب «تعارض» و تنافى بين دو حکم در مقام تحقق مجعول و امثال به نحو قضيه حقيقيه از باب «تزامم» دانسته است. زيرا تنافى ناشى از عدم قدرت مکلف از امثال مى باشد. برخى نيز همچون مرحوم مظفر، خطاب انشائى را اگر به گونه عموم استغراقى باشد، اگر نسبت بين متعلق دو دليل امر و نهى عموم و خصوص من وجه باشد، در مورد اجتماع، «تعارض» است و اگر مطلوب شارع صرف الوجود از طبيعت باشد، به سوى اختيار مکلف جمع ميان امر و نهى صورت پذيرفت، از موارد باب «اجتماع امر و نهى» مى باشد. وليکن اگر گريزى از جمع ميان متعلق امر و نهى در مقام امثال نباشد، از موارد باب «تزامم» است. زيرا تنافى ناشى از عدم قدرت مکلف بر امثال جمعى هر دو حکم مى باشد.

معناشناسى مصلحت

معناى لغوى «مصلحت»، فايده، سود، بهره و نفع است. «المصلحة هي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة» (غزالى، المستصفى: ۱/۱۴۰). مقصود ما از مصلحت در احکام شرعى محافظت بر مقصود شرع است و مقصود شرع از خلق، پنج اصل، حفظ دين و جان و عقل و نسل و مال مردم است؛ بنا بر اين هر چه که متضمن اين پنج اصل باشد، مصلحت مى باشد و هر چه موجب از دست رفتن اين پنج اصل شود، مفسده است و دفع آن مصلحت مى باشد (غزالى، المستصفى: ۱/۱).

(۲۵۸). برخی نیز در تعریف مصلحت گفته‌اند: مصلحت عبارت است از آن سببی که موجب رسیدن به مقصود شرع در عبادات و عادات می‌شود. مقصود از عبادت، آن اموری می‌باشد که شارع اراده کرده است از باب رعایت حق خودش، و مقصود از عادات، آن اموری می‌باشد که شارع به جهت نفع بندگان و نظم زندگی ایشان در ابعاد مختلف اراده کرده است.

در اصطلاح فقها مصلحت در باب مصالح مرسله مطرح شده است و عبارتند از منفعتی که منشأ صدور حکم می‌شود. مباحث پیرامون چیستی مصالح مرسله در اصول فقه دارای دو معنای عام و معنای خاص است. معنای عام آن، تشریع حکم برای فروع و مسائل جدید براساس رأی و مصلحت‌اندیشی می‌باشد، اگرچه برخلاف نص کتاب و یا سنت باشد. معنای خاص آن، تشریع حکم براساس رأی و مصلحت‌اندیشی است، در صورتی که برخلاف نص کتاب و یا سنت نباشد (شرح اصول استنباط: ۲/ ۴۵۴). آغاز طرح مسئله مصالح مرسله به معنای عام آن به اوایل قرن اول هجری (حدود سال دوازدهم) و به معنای خاص آن به نیمه قرن دوم هجری بازمی‌گردد. پیش از این زمان، مصالح مرسله به عنوان منبع شناخت، بین دانشمندان مطرح نبوده است. در هر حال، گاهی به «استصلاح» و گاهی به «استدلال» تعبیر می‌شود (جناتی، محمدابراهیم، منابع اجتهاد (از دیدگاه مذاهب اسلامی): ۳۳۳). نخستین کسی که مصالح مرسله، به معنای عام را به عنوان منبع شناخت، احکام شریعت به صحنه استنباط و اجتهاد وارد کرد، «ابوبکر» بود که به همین دلیل، جنگیدن را با کسی که زکات نمی‌پرداخت تجویز کرد و نیز قصاص را از قاتل «مالک بن نویره» برداشت. بعد از او، «عمر» این شیوه را پیش گرفت. شیوه برخی دیگر از خلفا و پیشوایان اهل سنت، همچون: «عمر بن عبد العزیز»، «قاضی ابو یوسف حنفی»، «محمد بن حسن شیبانی» و «احمد بن ادریس مالکی» نیز این گونه بوده است. «مالک بن انس» نخستین کسی بود که مصالح مرسله، به معنای خاص را به عنوان منبع شناخت احکام شریعت به صحنه استنباط و اجتهاد وارد ساخت و برخی علمای هم عصر او نیز از وی تبعیت کردند (خضری، محمد، اصول الفقه: ۳۶۲). این منبع را مالکیه و حنابله قبول دارند ولی شافعیه، حنفیه، امامیه و ظاهریه قبول ندارند (قمی، قوانین الاصول: ۲/ ۹۰). وجه تسمیه آن است که «سمیت مرسله لانهما مطلقه غیر مقید بدلیل اعتبار و لا دلیل الغاء». در معنای مصالح مرسله آمده است: «هی کل مصلحة لم یرد فی الشرع نص علی اعتبارها بعینها او بنوعها» (واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه: ۱۸۲). اهل سنت مصالح را از حیث اعتبار و عدم اعتبار به مصالح معتبر و غیرمعتبر و مرسله تقسیم کرده‌اند. مصالحی که شارع با دلیل خاص آن‌ها را معتبر دانسته و رعایت و تحقق آن‌ها را ضروری دانسته، مصالح معتبره است. مصالحی که دلیل شرعی بر عدم اعتبار و حجیت آن‌ها وجود دارد، از این رو دلیل بر حرمت رعایت آن‌ها وجود دارد، مصالح

غير معتبره و ملغاه مى نامند. مصالحى كه بر اعتبار و عدم اعتبار آن ها دليلى وجود نداشته باشد و نص خاصى نيز صادر نشود «مصلح مرسله» نام دارد (بدران ابو العنين بدران، اصول فقه: ٣٠٠-٣٠١). اهل سنت مصالح را از جهت اهميت به سه بخش تقسيم مى كنند: مصالح ضرورى كه به حفظ پنج امر است، دين (امر به معروف و نهى از منكر)، عقل (تحریم خمر)، نسل (نكاح)، نفس (قصاص) و مال (غصب). احكام شرعى كه در حفظ اين مقاصد شرعى وضع شده است، بايد مورد تأكيد باشد. دو قسم ديگر حاجيات و تحسينيات مى باشد. مصالح مرسله آن است كه از مصالح ضرورى و مصلحت در جلب منفعت يا دفع ضرر قطعى باشد و نفعش به عامه مردم برسد. و دليلى بر اعتبار و عدم اعتبار آن از ناحيه شارع صادر نشده باشد (شرح اصول استنباط: ٢/ ٤٥٥-٤٥٣)، اما مصلحت در فقه شيعه براساس حُسن و قبح عقلى و ذاتى و نيز حكمت و عدل الهى است. احكام شرعى تابع مصالح و مفاسد واقعى هستند. فلسفه بسيارى از آيات نظير تغيير قبله، قصاص و... منبعث از مصالح بوده و اقدامات رسول خدا صلى الله عليه وآله به بریدن درخت خرماى سمره بن جندب، تخریب مسجد ضرار، يا بنابر نقل شيخ طوسى، بازداشتن مردم از كشتن و خوردن برخى از حيوانات اهلى و ازدواج موقت در جنگ خيبر و... از جمله موارد ناظر بر مصالح تلقى مى شوند. همچنين در زمان اميرالمؤمنين على عليه السلام مصاديقى همچون بازداشتن اهل ذمه از صرافى، واجب كردن زكات بر اسب، حكم به مصادره اموال، بخشش يا تأخير در اجراى حدود، نيز وجود دارد. برخى موارد ممكن است از باب تقيه باشد اما برخى ديگر از باب اختيارات ولى امر و اقتضاء سرپرستى جامعه مومنين و امت اسلامى و به جعل الهى است. در اين بخش، برخى مصالح محل ابتلاى فقهاى شيعه در مقام حكم حاكم بيان شده است كه با بررسى سيره فقهاى عظام شيعه برخى اقدامات تصرفى ايشان در اين موارد قابل بيان است:

ردیف	نام فقيه	تاریخ وفات	عنوان حکم	منبع
١.	شيخ مفيد	٤١٣ ق	حاکم اسلامى مى تواند محترک را بر فروش اجناس و اموال خود مجبور کند.	المقنعه، ص ٦١٦
٢.			حکم به قيمت گذارى اجناس احتکار شده	المقنعه، ص ٦١٦

۳.			اجرای حدود توسط حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرایط در زمان غیبت	المقتعه، ص ۸۱۰
۴.			چگونگی مصرف محصولات برآمده از اراضی مفتوحه عنوه به دست حاکم اسلامی از طریق مصلحتی عمومی	المقتعه، ص ۲۸۸
۵.			مصرف جزیه توسط امام در امور مهاجران یا مجاهدان یا مصلحت مسلمانان	المقتعه، ص ۲۷۴
۶.			تعیین مقدار جزیه با ملاک مصلحت	المقتعه، ص ۲۷۳
۷.			اقامه حدود بواسطه حاکم اسلامی	المقتعه، ص ۸۱۰
۸.			اختیار اسیران جنگی در زمان غیبت به دست حاکم اسلامی است.	النهایه، ج ۱، ص ۲۹۸
۹.			نقش مصلحت در اجرای حد و کیفیت آن	استبصار، ج ۴، ص ۲۱۲
۱۰.	شیخ طوسی	۴۶۰ ق	بخشیدن از بیت‌المال به کفار در راستای مصلحت مسلمین و اعطای غنیمت به بردگان و کافران و مهلت دادن به کافران	المبسوط، ج ۳۱، ص ۱۵۸، ۱۴۲، ۱۲۳
۱۱.			جزیه به مشرکان در صورت ناگزیری، جهت آزادی	المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۲

	مسلمان اسير شده از شكنجه و اهانت مشركان			
١٢.	تجارت با مال يتيم و استحباب خريد ملك براى يتيم توسط سرپرست وى			المبسوط، ج ٢، ص ٢٤٠
١٣.	عمل حاكم اسلامى درباره تصرف در اراضى مفتوح عنوه به مقتضى مصلح مسلمين			المبسوط، ج ١، ص ٢٣٥
١٤.	فصل خصومت و قضاومت بين مردم			النهايه، ص ٣٠٢-٣٠٣
١٥.	حاكم اسلامى مى تواند محتكر را بر فروش اجناس و اموال خود مجبور كند.			شرايع الاسلام ج ٢، ص ٢١
١٦.	وجوب عينى جهاد براى شخصى معين به اقتضى مصلحت توسط امام	٦٧٦ق	محقق حلى	شرايع الاسلام، ج ١، ص ٢٧٨
١٧.	تعيين مقدار جزيه با ملاك مصلحت			شرايع الاسلام، ص ٢٥١
١٨.	حمل روايات بر احكام حكومتى و مصلحتى	١٠٩٠ق	فيض كاشانى	الوافى، ج ٩، ص ٢٤٤ و ٤٥٨
١٩.	اجبار والى مردم بر انجام حج	١١٠٤ق	حر عاملى	وسائل الشيعه، ج ٨، باب ٥، ص ١٦
٢٠.	نفوذ حكم حاكم در ثبوت هلال و اعياذ اسلامى و پرداخت زكات و حتى جهاد	١٢٦٦ق	محمد حسن نجفى	جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، ج ٢١ ف ص ١٤

	ابتدایی و امر به معروف و نهی از منکر			
۲۱.	تخیر شخصی که زمین غیر آبادی را سنگ چین کرده اما آن را آباد نکرده است فتخیر میان آبادانی زمین و رفع ید از آن و اخراج وی			جواهرالکلام: ۵۹/۳۸
۲۲.	وجوب پرداخت زکات در صورت طلب حاکم			جواهرالکلام، ۴۲۲/۱۵ تحریر الوسیله، ۳۴۲/۱
۲۳.	حکم حاکم در اموال محجور	۱۲۲۶ ق	محمد جواد حسینی عاملی	مفتاح الکرامه، ۲۱۳/۴
۲۴.	حکم به لزوم حمایت از مشروطیت	۱۳۲۹ ق	آخوند خراسانی	تاریخ مشروطه ایران، کسروی، ج ۲، ص ۶۱۷
۲۵.	حق تصرف در موقوفات به عهده حاکم اسلامی است.			ملحقات عروه الوثقی، ج ۱، ص ۲۳۷
۲۶.	تحریم پارچه و لباس خارجی	۱۳۳۷ ق	سید محمد کاظم یزدی	ده فتوای مذهبی و سیاسی، رضا استادی، مجله نور، شماره ۵، دوره دوم، ص ۱۸

۲۷.			حكم جهاد عليه ايتاليا، روسيه و انگليس	نهضت روحانيون ايران، ج ۱، ص ۲۰۹
۲۸.	سيد عبدالحسين لارى	۱۳۴۲ ق	حكم جهاد و بسيج عمومى عليه انگليس	مجله نور، شماره ۶، دوره سوم
۲۹.	سيد محمد تقى خوانسارى	۱۳۷۱ ق	فتوا به ملى شدن صنعت نفت	روحانيت و ملى شدن صنعت نفت
۳۰.	حسين حلى	۱۳۹۴ ق	حكم به طلاق زنى كه شوهرش از پرداخت نفقه او امتناع مى ورزد.	بحوث فقهيه، ص ۲۱۰
۳۱.	مرتضى مطهرى	۱۳۹۹ ق	حكم به پرداخت ماليات و تجديد مالكي	اسلام و مقتضيات زمان، ج ۲، ص ۸۶
۳۲.	امام خمينى *	۱۴۰۹ ق	حكم به كنترل مواليد	صحيفه نور، ج ۴، ص ۳۹
۳۳.			وجوب پرداخت زكات در صورت طلب حاكم	تحرير الوسيله، ج ۱، ص ۳۴۲
۳۴.			اجازه تعيين حدود تعزيرات در سال ۱۳۶۲ برآى پيروى متصديان امر قضا كه واجد شرائط شرعى قضاوت نيستند	حسين مهرپور، ديدگاههاى جديد در مسائل حقوقى، ص ۱۱۸ صحيفه نور، ج ۱۹، ص ۲۴۵

الزام کارفرما در قانون کار، به پرداخت حق بیمه کارگران در قبال دریافت خدمات و امکانات دولتی و عمومی چه با شروط الزامی اسلامی و غیر آن	مجموعه قوانین سال ۱۳۶۲، ص ۱۹۴	۳۵.
خمس به جمیع سهام آن از بیت‌المال بوده و والی ولی در تصرف در آن است و نظر او در مصرف خمس به حسب مصلحت عمومی مسلمین باید مورد تبعیت قرار گیرد	البیع، ج ۲، ص ۴۹۵	۳۶.
حکم حکومتی تشکیل شورای انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷/۱۰/۲۲ به موجب حق شرعی و براساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران	صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۰۷	۳۷.
تشکیل دولت موقت توسط مهدی بازرگان در تاریخ ۱۳۵۷/۱۱/۱۵	صحیفه نور، ج ۵، ص ۲۷	۳۸.
صدور حکم دادستانی کل انقلاب در تاریخ ۱۳۵۷/۱۲/۹	صحیفه نور، ج ۵، ص ۱۲۳	۳۹.
صدور حکم مصادره اموال منقول و غیرمنقول سلسله پهلوی، شاخه‌ها و عمال و	صحیفه نور، ج ۵، ص ۱۲۴	۴۰.

	مربوطين به اين سلسله در تاريخ ۱۳۵۷/۱۲/۹			
۴۱.	صدور حكم بسيج عمومى جهت سرکوب حزب دموکرات در سنده	صحيفه نور، ج ۸، ص ۲۵۳		
۴۲.	حكم عفو مجرمان دادگاه‌هاى انقلاب در تاريخ ۱۳۵۸/۸/۱۸	صحيفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۲		
۴۳.	صدور حكم تعزير و اعدام به هتک‌کننده به حضرت زهرا (س) در صورت اثبات قصد توهين در تاريخ ۱۳۶۷/۱۱/۱۹	صحيفه نور، ج ۲۱، ص ۷۶		
۴۴.	حكم صدور اعدام سلمان رشدی در تاريخ ۱۳۶۷/۱۱/۲۵	صحيفه نور، ج ۲۱، ص ۸۶		

معناى درست و نادرست از مصلحت‌اندیشى در سطح جامعه وجود دارد. مصلحت در معناى نادرست آن به معناى بی‌ضابطه عمل کردن، سیاسى‌کارى و سازشکارى است، به گونه‌اى که مصلحت‌اندیشى در تقابل با حقيقت قرار مى‌گیرد و فرد در حقيقت با شکل‌هاى گوناگون مطابق سلايق و ملاکات شخصى در راستای هواهاى نفسانى عمل مى‌کند. اما معناى ديگر و صحيح مصلحت‌اندیشى آن است که مبتنى بر عقلانیت، میان مصلحت و مفسده موازنه برقرار گشته و مصالح و منافع دنیوى و اخروى افراد جامعه اسلامى تشخيص داده مى‌شود. رهبر معظم انقلاب در بيانى، تقابل مصلحت و حقيقت را نفى مى‌کنند: «نگوئيد آقا حقيقت و مصلحت. اين تقابل حقيقت و مصلحت جزو آن حرف‌هاى محکم نیست. خود مصلحت هم يکى از حقائق است. اين جور نیست که هرچه اسم مصلحت رويش بود، اين يك چيز منفى‌اى باشد. بعضى اين جور خيال مى‌کنند: آقا مصلحت‌اندیشى مى‌کنيد؟ خوب، بله، گاهى انسان مصلحت‌اندیشى مى‌کند. خود مصلحت‌اندیشى يکى از حقائقى است که بايد به آن توجه داشت؛ اين جزو مسلّمات و واضحات

اسلام می‌باشد. البته این مسئله حالا جای بحث و شکافتش نیست، اما جزو مسلمات است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۶/۰۴) و در مورد دیگری می‌فرمایند: «البته «مصلحت» که شما می‌گوئید، طبیعی است که مصلحت‌اندیشی و رعایت مصالح نظام، واقعاً يك اصل می‌باشد؛ در این که شکی نیست. يك وقت مصلحت يك کشور و مصلحت يك ملت، يك اقدام و حرکتی را اقتضا نمی‌کند. طبعاً مصلحت چیز مهمی است و نباید آن را ندیده گرفت؛ اما اینکه به بهانه مصلحت، ما دائماً کار بد بکنیم و آن را استمرار دهیم، این البته خیلی غلط است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۷۷/۱۱/۱۳). و یا فرمودند: «من این نکته را بگویم که مصلحت‌اندیشی بد، منفی و ضد ارزش نیست. مصلحت‌اندیشی یعنی دنبال مسأله‌ای که مصلحت است، اینکه موضوع بدی نیست. این را بدانید که دستگاه اجرایی کشور در تعامل بسیار دشوار خود در دنیا، بر سر دوراهی‌هایی قرار می‌گیرد که مجبور می‌شود، مصالحی را در نظر بگیرد؛ چون اداره کشور و کار اجرایی، کار خیلی سختی است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۸۲/۸/۱۵).

مهم‌ترین مسئله‌ای که در امر مصلحت‌اندیشی وجود دارد، تشخیص صحیح مصالح و مفاسد است که در دو حوزه تشخیص «موضوعات» و تشخیص «احکام کلی و اصولی» نمود پیدا می‌کند؛ دقیقاً به همین دلیل است در قانون اساسی، هم صلاحیت علمی از شرایط رهبری می‌باشد و هم بینش صحیح سیاسی و اجتماعی و تقوا و شجاعت نیز برای به کار بردن این دو حوزه، ضروری می‌باشد. از این رو رهبر معظم انقلاب مصلحت‌اندیشی‌های شخصی و بی‌مورد را که منجر به نقی قانون و ضابطه شود نمی‌پذیرند و خطاب به شورای نگهبان راجع به بررسی صلاحیت‌ها می‌گویند: «معیار عبارت است از مقررات و قانون. سلائق نباید دخالت کند. گرایش سیاسی، گرایش گروهی، گرایش جناحی نباید دخالت کند. سفارش و توصیه نباید دخالت نماید. معیار باید بین خود و خدا، همان معیار قانونی باشد؛ هم در مسئله نظارت‌ها، هم در مسئله قبول یا رد قوانین مجلس. فقط باید معیار را معیار قانون قرار داد. مگر قانون باید رعایت شود. گاهی ممکن است انسان به نظرش برسد که اگر اینجا بر طبق قانون عمل کنیم، مصلحت نباشد. در همان جا رعایت قانون از رعایت آن مصلحت بالاتر و لازم‌تر است؛ چون اگر چنانچه بنا شد که با نظر اشخاص و افراد و مصلحت‌اندیشی این و آن، معیارها و ضابطه‌ها به هم بخورد، دیگر ضابطه‌ای باقی نخواهد ماند؛ يك روز يك کسی يك جور مصلحت می‌داند، يك روز دیگر کس دیگری جور دیگری ممکن است مصلحت بدانند، یا در يك روز دو نفر دو جور مصلحت بدانند؛ از این رو دیگر قانونی باقی نمی‌ماند، ضابطه‌ای باقی نمی‌ماند. ضابطه مقدم است بر هر مصلحت‌اندیشی، بر هر نگاه و دید و بینش» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۸۶/۴/۲۰).

همچنين در پيام به حجاج مى فرمايند: «شايد برخى ساده دلان به اين فكر بيفتند كه براى حساس نشدن آمريكا و دولت هاى غربى، بهتر است كه در اظهارات علنى، از نام حكومت اسلامى اجتناب شود. توصيه اين جانب، اجتناب جدى از اين مصلحت انديشى خلاف مصلحت است. هدف تشكيل نظام اسلامى و حاكميت قرآن و اسلام را بى هيچ انفعالى به صراحت و به تكرر و در همه شرايط بيان كنيد و با عدول از نام مقدس اسلام، دشمن را به طمع نيندازيد و هدف را مبهم و غبارآلود نسازيد» (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۷۰/۳/۲۶).

از دو سخن مذكور مى توان به اين نتيجه رسيد كه يكي از مرزهاى مصلحت انديشى عدم تزلزل در «اصول انقلاب اسلامى» است و ديگرى عدم تزلزل «قانون» و هرج و مرج مى باشد، به خصوص در مواردى نظير انتخابات كه اساس نظام مندى کشور وابسته به آن است و قانون هم دچار بن بست نيست. در ماجراى فتنه سال ۸۸، رهبرى با اين استدلال كه زيرپا گذاشتن راهكار قانونى انتخابات راه را براى زيرپا گذاشتن اين قانون در آينده باز مى كند، محكم در مقابل مصلحت انديشى ابطال انتخابات ايستادند و نگذاشتند انتخابات باطل شود: «امروز اگر چهارچوب هاى قانونى شكسته شد، در آينده هيچ انتخاباتى ديگر مصونيت نخواهد داشت ... اين تصور هم غلط است كه بعضى خيال كنند با حرركات خيابانى، يك اهرم فشارى عليه نظام درست مى نمايند و مسئولان نظام را مجبور مى كنند، وادار مى نمايند تا به عنوان مصلحت، زير بار تحميلات آن ها بروند. نه، اين هم غلط است. نخست تن دادن به مطالبات غيرقانونى، زير فشار، خود اين، شروع ديكتاتورى مى باشد. اين اشتباه محاسبه است؛ اين محاسبه غلطى مى باشد» (آيت الله خامنه اى، بيانات، ۸۸/۳/۲۹).

ولى امر مى تواند برخى شئون و امور ولايت مطلقه امر را به افراد ذى صلاح تفويض كند. در همان امور نيز تفويض به معناى واگذاري كلى و سلب مطلق مسئوليت نيست؛ بلكه در همان امور واگذار شده ولايت امر به مثابه پيشرو امت، وظائفى را بر عهده دارد: الف) ترسيم سياست هاى كلى، خطوط عمومى و چارچوب هاى كلى آن؛ ب) وضع، ممانعت از وضع، اصلاح، رفع و تعليق قوانين با صدور حكم حكومتى؛ ج) نظارت عاليه بر حُسن اجراى سياست هاى كلى نظام از جمله امورى است كه قابليت واگذاري ندارد. براى سنجش و تشخيص مصلحت عاليه نظام، صرفاً مشورت و رجوع به اهل خبره معنادار مى باشد، اما تفويض ولايت در آن معنادار نيست. از اين رو ولى فقيه تشخيص مصالح اسلام و مسلمين را در عرصه عمومى و حكومى براساس شريعت و اهداف اسلامى انجام مى دهد. بنا بر اين تشخيص مصلحت نظام توسط مجمع تشخيص مصلحت نظام صرفاً پيرامون مصوبات مجلس شوراى اسلامى مى باشد كه شوراى نگهبان آن را خلاف موازين شرع يا قانون اساسى تشخيص داده است.

قاعده تخییر مکلف در صورت یکسان بودن اهمیت متزاحمین

در باب تزاحم و تقدّم اهمّ، اگر اهمّ بودن آن امر ثابت شود، طبیعتاً تقدّم پیدا می‌کند. اگر احتمال اهمّیت در احداً طرفین نیز برود، در اینجا محتمل‌الاهمّیه مقدّم است. اما بنابر مقتضای قاعده عقلی، در صورت تساوی اهمّیت دو دلیل متزاحم، تزاحم حکمین متکافئین «تخییر» می‌باشد (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۸/۱۷). «اگر در هر دو طرف، احتمال اقوی بودن وجود داشته باشد، در اینجا مقتضای قاعده بر تخییر است؛ اما اگر هیچ‌کدام نبود، نه به طور قطع و نه به طور احتمال، اقوی ملاکاً احراز نشد؛ پس مقتضای قاعده در متزاحمین، تخییر می‌باشد» (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۹/۳۰). بنابراین در صورتی که مکلف در مقام امتثال نتواند بین دو حکم شرعی که هر دو فعلی هستند جمع کند و یکی از آن دو طرف بر دیگری ترجیح نداشته باشد، حکم تخییر جاری است. اما هرگاه در باب تزاحم، طرفین متکافئین نباشند، تخییر نیست.

قاعده مصلحت اهمّ در تزاحم

مکلف در مقام امتثال، هنگامی که قادر به جمع میان دو حکم نباشد. نیازمند مصلحت ملزمه یا راجحه برای احداً طرفین است. هرگاه در باب تزاحم، طرفین متکافئین نباشند، حکم به تخییر نتوان کرد، بلکه واجب اهمّ را بر امر مهمّ مقدّم می‌داریم (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۰۸). بر طبق قاعده باب تزاحم، اگر به اهمّیت یک طرف جزم پیدا کرده یا احتمال اهمّیت داده شود، طرف اهمّ یا محتمل‌الاهمّیه مقدّم است و نوبت به تخییر نمی‌رسد (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۰۸). چند نمونه برای فهم قاعده مصلحت اهمّ در باب تزاحم به شرح زیر است:

مثال ۱) اگر گفته شود یا این شخص را به قتل برسان یا تو را با شکنجه به قتل خواهیم رساند! در بدو امر، دو خطاب واجب با یکدیگر تزاحم دارند. نخست: خطاب «لا تقتل غیرک» و دوم: خطاب «احفظ نفسک». اما خطاب «احفظ نفسک» خطابی است که نمی‌تواند در مقابل خطاب «لا تقتل غیرک» مکافئه کند، فرق نمی‌کند که با شکنجه باشد یا بی‌شکنجه باشد. از این رو مناط این است که: «ما یتوعد علیه» نسبت به «ما یکره علیه» تکلیف اهمّی باشد که در مقام تزاحم به خاطر اهمّ بودن، آن را مقدم کنیم، همانند اهمّیت وجوب دفع قتل از معصوم (علیه السلام) یا قتل عام یک شهر، به قدری است که انسان از هر راهی که می‌تواند باید جلوی آن را بگیرد. «اگر در یک طرف، حادثه شدید یا سخت‌تری بود، اما اهمّیت آن از لحاظ شرعی احراز نشد، نمی‌توانیم آن را مقدم بدانیم. البته احتمال اهمّیت هم کافی است ولی گاهی هست که اهمّیت، از لحاظ خطاب شرعی مطرح نیست، بلکه صرفاً اشدّ بودن می‌باشد که گفتیم اشدّیت، ملاک تقدّم نیست» (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۳۰).

مثال ۲) اگر فروش سلاح به اعداء دين، نه موجب خطرى براى دولت اسلامى است، نه موجب تقويت كفر كافر است و نه اعانت بر ظلم باشد. «فرض كنيم يك دولت كافر يا مشركى در يك نقطه‌اى از دنيا است، فرضاً در آمريكاي لاتين يا در آفريقا و هيچ خطرى از ناحيه آن دولت متوجه اسلام و مسلمين نيست و اهل جور و كشتن مظلومان هم نيست. اما كافر يا مشرك مى‌باشد، فروش سلاح به آن دولت چطور است؟» روايات ناظر بر همان عناوين محرمه مى‌باشد.

نخست: عدم انطباق عناوين محرمه قطعيه بر آن، يعنى بيع سلاح مصداقى براى عناوين محرمه قطعيه نباشد، زيرا به‌خاطر انطباق با همان عنوان، حرمت آن معلوم است.

دوماً: مصلحت ملزمه يا راجحه‌اى در بيع السلاح وجود نداشته باشد. همانند زمانى كه دولت كافرى وجود دارد كه با فروش سلاح به او توسط دولت اسلامى، موجب نفوذ سياسى دولت اسلامى بر آن دولت كفر به‌وجود آيد. همچنين فرض كنيد دولت اسلامى انواع گوناگون سلاح را تهيه كرده است، اين سلاح‌ها را مى‌فروشد سود مى‌كند، از سود آن براى اصلاح امور كشور اصلاح امور مردم، بهره‌مند مى‌شود، اين هم يك امر راجحى است. آن مصلحت راجحه يا ملزمه موجب مى‌شود كه بيع حرام نباشد، يا واجب باشد يا راجح يا لااقل مباح باشد.

با وجود مصلحت راجحه و عدم انطباق عناوين محرمه بر آن، بيع سلاح به كفار يا در مواردى واجب يا راجح مى‌باشد. در مواردى هم ممكن است مصلحت و مفسده با هم وجود داشته باشد كه در اينجا مقام تزامم مى‌باشد (آيت الله خامنه‌اى، درس خارج فقه، ۱۳۸۵/۰۸/۰۸).

مثال ۳) چنانچه كتب ضلال را حفظ نكنيم و به مسائل و شبهات آن پاسخ داده نشود، مفسده مترتب بر آن ندادن پاسخ بزرگ‌تر از مفسده‌اى كه ممكن است چند نفر را گمراه بكند، مى‌باشد. پاسخ ندادن شبهات به‌وسيله كسى كه مى‌تواند پاسخ بدهد و قلع ماده شبهه كند، يك مصلحت اقوى است. ملاك حكم شرعى مفسده ضلالت مى‌باشد، از اين‌رو اگر مصلحت اقوائى وجود داشت، به حكم عقل ملاك اقوى را ترجيح داده مى‌شود. همچنين در حكومت اسلامى گاهى مصالح ديگرى وجود دارد كه فى نفسه مصلحت بسيار مهمى است كه آن مصلحت از نظر تشخيص دهندگان و مسئولان آن امر داراى رجحان مى‌باشد. براى نمونه كتاب ضلالى كه داراى دائره محدودى از مخاطبان است، جلوگیری و منع از آن موجب مى‌شود كه شبهه‌اى در ذهن‌ها به‌وجود بياید كه آن گره ذهنى، گمراهى بيشترى را به‌وجود بياورد، يا به‌معناى حقايق مطالب آن كتاب تلقى شود. از اين‌رو اگر مفسده ضلالت تزامم با مصلحت اقوائى پيدا كرد، اين مصلحت اقوى رجحان داده مى‌شود و حرمت آن برداشته مى‌شود. «اما از آن طرف توجه بايد شود كه اين مصالح مزروعه و پندارى را نمى‌شود در اينجا راه داد كه تصور كند، يك نفرى كه مصلحت اين است، همچنانكه مفسده ضلالت يك امر

احراز شده است، در این موردی که حالا فرض می‌کنیم یک کتاب خاصی یا یک نکته خاصی از یک فیلم همچنانی که ضلالت در او احراز شده و قطعی و جزمی شده آن مصلحت مقابل هم باید جزمی و قطعی باشد، یعنی به صرف پندار و تصور نمی‌شود اکتفا کرد و گفت که حالا این مصلحت غلبه دارد» (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۶/۰۳/۰۷).

مثال ۴) توسل ناهی از منکر به حرام، به‌ویژه در باب نهی از منکری که مستلزم غیبت باشد. از این‌رو این‌گونه نیست که اگر نهی از منکر، مستلزم یک حرامی باشد، نهی از منکر با این حرام مطلقاً جایز است، چه بسا حرامی که ناهی از منکر مرتکب آن می‌شود، از حرامی که توسط دیگری انجام می‌گیرد، بزرگ‌تر می‌باشد. پس نمی‌توان ادعا کرد که ادله نهی از منکر شامل موارد ارتکاب محرمات به‌طور مطلق می‌شود. از این‌رو آن را که ملاکاً اقوی است، مقدم داشته می‌شود. پس نمی‌توان گفت در هر کجا غیبت به قصد ردع بود، از باب نهی از منکر جایز می‌باشد، بلکه در آنجا که انسان تشخیص بدهد که ملاک منکری که از آن نهی می‌کند، از ملاک حرمت غیبت اقوی است، بر طبق آن عمل می‌شود (آیت‌الله خامنه‌ای، جلسه ۳۸۴ درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۹/۳۰).

تقدم مصلحت اهم ولو احتمالاً

طبق قاعده باب تزاحم، اگر به اهمیت احوال‌الطرفین جزم پیدا کرده یا احتمال اهمیت داده شود، طرف اهم یا محتمل‌الاهمیه مقدم است و نوبت به تخییر نمی‌رسد (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۹/۰۲).

اطلاق و تقیید در تزاحم

هنگامی که هر دو حکم فعلی باشد و هر دو ملاک وجود داشته باشد، آنگاه مقام تزاحم است و مکلف قادر نیست متعیناً احداً الحکمین را امثال کند، چون هریک مبتلای به مزاحم می‌باشد (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۲/۱۱). در باب تزاحم، اگر دلیل یکی از متزاحمین، مطلق بوده و مقیّد به قدرت شرعی نباشد، بر دلیل دیگر که مقیّد به قدرت شرعی است، مقدم می‌باشد. تزاحم ناشی از اطلاق دو دلیل است. از این‌رو در صورت مشروط بودن به قید شرعی ظاهری و استنباطی، از باب تزاحم خارج می‌باشد. مانند اجتماع خطاب حج که مقیّد به استطاعت است با خطاب نذر که مطلق می‌باشد، در این صورت خطاب نذر مقدم است؛ زیرا در زمینه وجود خطاب مطلق، خطاب مقیّد به قدرت شرعی، جایی ندارد، چون قدرت شرعی در صورت وجود مزاحم، تحقق پیدا نمی‌کند. هرگاه یکی از دو متزاحمین مطلق باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی یا مشروط به عدم واجب دیگر بوده و یا احتمال مشروطیت بدهیم و به اصالة‌الاطلاق هم نتوانیم تمسک کنیم، در این صورت واجب مطلق مقدم است (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۰۸). اگر دو حکم شرعی در مقام امثال

با يکديگر تزام کردند، درحالى که هر دو حکم شرعى فعلى مى باشد، بر مکلف لازم است که به جا بياورد. منتها مکلف در مقام امثال قادر به جمع بين دو تکليف نيست. اينجا عقل حکم مى کند که بايد آن واجبي را يا آن حکمى را که داراي ملاک و مصلحت اهمى هست، آن را مقدم کند بر آن حکمى که مصلحت و ملاکش اهم نيست (آيت الله خامنه اى، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۸/۱۶).

براي مثال ظاهر ادله غيبت اطلاق دارد و مورد نصح مستشير را هم شامل مى شود. همچنان که ادله وجوب نصح هم اطلاق دارد و شامل موردى که مستلزم غيبت است نيز مى شود. هر دو دليل مطلق هستند، بنابر اين در محل اجتماع نصح و غيبت، اين دو دليل با يکديگر متزاحمين هستند؛ از اين رو اقوى بودن ملاک وجوب نصح از ملاک حرمت غيبت بايد ثابت شود؛ نمى توان به طور مطلق گفت که در همه موارد ملاک نصح اقوى از ملاک حرمت غيبت است. موارد خاصى وجود دارد که انسان به حسب ارتکاز شرعى، اهم بودن نصح و اقوى بودن ملاک آن را مى فهمد؛ از مجموع آنچه در ابواب مربوط به مؤمنان وارد شده است و همچنين از ارتکاز متشرعه اى که انسان دارد، مى تواند اهم بودن آن را دريابد. از اين رو نمى توان ضابطه کلى بيان کرد که عنوان نصح به طور مطلق يا نصح المستشير به طور مطلق، مستثنائى از حرمت غيبت است. اما در موارد خاصى که از روى قرينه، تشخيص جزئى يا حتى احتمالى داده شود که ملاک نصح اقوى از ملاک غيبت مى باشد، در اين صورت نصح لازم است. پس ضابطه کلى، تشخيص ملاک مى باشد (آيت الله خامنه اى، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۹/۰۸).

بنابر اين دليل مطلق بر دليل مشروط در باب تزام تقدم دارد. «اگر احد المتزاحمين مشروط است به قدرت و ديگرى مطلق مى باشد از اشتراط به قدرت، اين دو دليل با همدى هم وزن نيستند، سطح شان يکى نيست. آنکه مشروط است به قدرت، طبعاً در جايى است که ذمه انسان به حکم منافى، اشتغال نداشته باشد، و الا اگر ذمه انسان مشغول به يک حکم منافى شد، او شرعاً قادر نيست که آن تکليف مشروط را انجام بدهد. بنابر اين، آن حکم مطلق، مقدم است بر آن حکم مشروط به قدرت. اين قدرتى که در ضمن دليل اخذ شده، اسمش قدرت شرعى مى باشد» (آيت الله خامنه اى، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۲/۱۰). اما بايد توجه داشت که برخى ادله با وجود اطلاق ظاهرى، با توجه به ملاک و مقتضى ذکر شده در روايات براي آنها مطلق نيستند (آيت الله خامنه اى، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۲/۱۲).

ابتناى مسئله تزام بر مسئله خطابات قانونيه

در باب متزاحمين اختلاف نظرى مبنائى وجود دارد. کلام مشهور آن است که وقتى حکم اهم و مهم در متزاحمين با يکديگر تزام کردند، عقل حکم مى کند که بايد اهم را تقدم بخشيد. اگر عمل به واجب اهم متعين شود، نگاه قدرت تکليف به مهم سلب مى گردد. بنابر اين هنگام اشتغال به اهم، تکليف به مهم از فعليّت مى افتد. در صورت عصيان در انجام تکليف اهم، طبعاً بر انجام واجب مهم

قدرت پیدا می‌کند، از این رو امر به مهم مجدداً بر می‌گردد و آن واجب فعلی می‌شود و باید آن را انجام بدهد. اما امام خمینی (رضوان‌الله‌علیه) مبنای خاصی دیگری را مطرح کرده‌اند. در این دیدگاه خطابات شرعی، مقتید به قدرت نبوده، زیرا مانند خطابات قانونی است. خطابات شخصی نبوده بلکه از قبیل جعل قانون می‌باشد. خطابات شرع، شخصی نیست. این خطابات، مانند خطابات همه قوانین، خطابات کلی و عمومی است. وقتی خطابات، مانند خطابات قانونی شد، آنگاه به حسب افراد انحلال پیدا نمی‌کند. از این رو نداشتن قدرت موجب نمی‌شود که تکلیف به مهم از فعلیت بیفتد و در باب متزاحمین، هم اهم و هم مهم، هر دو فعلی هستند. عذر شرعی موجب نمی‌شود که حکم از فعلیت بیفتد، هر چند مأمن از عذاب است (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۸/۱۶). این ملازمه میان باب تزاحم و قاعده خطابات قانونیه مطرح می‌باشد.

در دیدگاه امام خمینی (ره) دو حکم تکلیفی متزاحم با یکدیگر، فعلیت دارند. از جمله موارد تزاحم می‌توان به مثال بیع سلاح به کفار اشاره کرد، زیرا از سویی حرمت تکلیفی بیع سلاح به کافر به دلیل حرمت اعانت بر اثم و ظلم یا حرمت تقویت مشرک، کافر و ظالم، حرام می‌باشد. و از سویی دیگر، به دلیل عدم فساد معامله و وجوب وفای به عقد، معامله به گونه صحیح واقع شده و لازمه صحت، وجوب تسلیم متاع مطرح شده است. حال اگر میان این دو تکلیف متزاحم، جانب وجوب وفای به عقد، اهم بود، پس باید متاع را تسلیم کرد، اما بنابر مبنای فعلیت، هر دو حکم در عین حال معاقب نیز هست. در باب تزاحم مبانی مختلفی مطرح است. مبنای امام خمینی آن است که در متزاحمینی که یکی اهم و دیگری مهم می‌باشد، هر دو حکم فعلی است. بنابراین مبنا هر دو حکم فعلی می‌باشد و امر و نهی اجتماع کند. از این رو تسلیم سلاح به کافر واجب است، در عین حال که تسلیم کننده مُعاقب می‌باشد. اما مبنای دیگر؛ اگر گفته شود نهی از فعلیت ساقط است، به دلیل فعلیت حکم اهم، حکم مهم از فعلیت می‌افتد، با این حال ملاک مبغوضیت فعل که در نهی وجود دارد، به حال خود باقی می‌باشد و به دلیل مبغوضیت آن فعل عندالمولی مُعاقب علیه خواهد بود (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۵/۰۸/۲۲).

لزوم وحدت مکلف

آن شرطی که در باب تزاحم تکلیف مطرح است، دو مقتضی متوجه یک مکلف می‌باشد؛ به طوری که یک خطاب مقتضی فعل و خطاب دیگری مقتضی ترک است (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۲/۱۱). بنابراین تزاحم در مواردی مطرح است که ملاکین نسبت به مکلف واحد باشد، در این زمینه است که سؤال مطرح می‌شود که کدام یک از دو ملاک، اهم می‌باشد، تا آن مورد مقدم گردد «ملاکین متزاحمین متوجهین به شخص واحد است؛ زیرا امر این شخص واحد دائر

می‌باشد بین اینکه یا این فعل حرام را انجام بدهد، برای مثال شرب خمر کند و جان نبی را نجات دهد یا شرب خمر نکند و جان نبی را نجات ندهد یا إنجاء النبى نکند».

تشخيص اهم مبتنى بر مقتضيات احكام

تشخيص اهم و مهم بودن مبتنى بر مقتضيات احكام امر دشوارى می‌باشد. اما پرسش اصلى آن است كه تشخيص مصلحت اهم را از كجا می‌توان به دست آورد؟ در مواردی مانند حفظ جان نبی یا ولّی در این موارد انسان می‌داند كه حفظ جان پیغمبر یا جان امام (علیه السلام) اهم از همه امور می‌باشد. اما در موارد دیگر این تشخيص چگونه است؟ (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۷/۰۹).
باب تزام احكام با تزام مقتضيات متفاوت است. «باب تزام مقتضيات، باب دشوارى می‌باشد، مانند تزام احكام نیست كه بتوان اهم را از مهم با علامت‌هایی تشخيص داد. در باب تزام مقتضيات، به راحتی نمی‌توان اهم از مهم را تمییز داد، مگر مواردی كه واضح است. فرض بفرمائید مفسده قتل نفس بلاشك اهم از مفسده شرب خمر می‌باشد، اگر تزام کردند، می‌توان آن را بر این ترجیح داد. اما همه جا این طور نیست، موارد خیلی كمی وجود دارد كه انسان بتواند به وضوح، رجحان این مصلحت را بفهمد» (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۰/۱۲/۱۴).

با توجه به آن كه احكام از مصالح و مفاسد واقعی تبعیت می‌کنند، امکان تزام ملاکی وجود دارد. بازگشت تزام ملاکات به شارع است و به مكلف ارتباطی ندارد، زیرا شارع ملاک جعل احكام را در نظر می‌گیرد و ملاک اهم را ترجیح می‌دهد. همچنین اگر در فعل واحد جهات متعدد مصلحت وجود داشته باشد، وجود دو ملاک در یک فعل تصور دارد. در تشخيص ملاک اقوی دو سطح بحث مطرح می‌باشد: الف) عدم امکان تشخيص ملاک اقوی برای مكلف مانند بسیاری از ابواب عبادات: در این موارد به باب اجمال و نص رجوع می‌شود. ب) امکان تشخيص ملاک اقوی برای مكلف مانند ابواب معاملات: در این موارد اولویت به ملاک اقوی داده می‌شود (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۳/۰۹/۳۰).

خروج دوران اقتضاء و لا اقتضاء از باب تزام

چنانكه در معناشناسی تزام مطرح است، دو تكلیف مزاحم برای مكلف واحد، هر کدام ملاک و دلیل خاصی دارد و مكلف قادر بر جمع هر دوی آنها نیست. اما آنچه مورد توجه می‌باشد آن است كه در باب تزام نمی‌توان دوران اقتضاء و لا اقتضاء را مطرح ساخت. از این رو دلیل لا اقتضاء نمی‌تواند با دلیل مقتضی، تزام و معارضه کند (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۲/۰۷/۰۸).

نظام ترجیح در باب تراحم

با توجه به کنکاشی که در روایات تعادل و تراجیح همچون مقبوله عمر بن حنظله می‌شود، متوجه می‌شویم که طرح مسئله نظام ترجیحات، منحصر در «دلیلین» نیست بلکه در حوزه «مستدلین» و «حکمین» نیز مطرح شده است. در حالیکه این بحث در کتب اصولی غالباً منحصر در دلیلین و آن هم در خبرین است. در آنجا نیز مطرح است که آیا در مقام مقایسه، مسئله ترجیح احدی الحججین علی غیرها است یا اینکه مسئله حجت و لاحجت بین دو قول است. اما آنچه نگارنده مورد نظرش است این است که لازم است منهجیات و ملاکات متمایزی برای تعادل و تراجیح نسبت به مراحل مختلف عملیات استنباط افزوده شود. مثل: الف) تعادل و تراجیح بین مستنبطین از امتلاک برخی از صفات و صلاحیت‌های دخیل در عملیات فتوا، قضاء و حکم. ب) تعادل و تراجیح بین انواع ادله و حجج. ج) تعادل و تراجیح بین منهجیات استنباط از حیث اعتبار و کفایت. د) تعادل و تراجیح بین مستنبطات از حیث حصول اطمینان اصابت به واقع امر و تشریع الهی. ه) تعادل و تراجیح بین اسالیب تنفیذ احکام و تطبیق بر ساحات زندگی، متناسب با مقتضیات و ظروف زمانی و مکانی، بگونه‌ای که انفاذ و اقامه حکم شرعی بهتر صورت پذیرد.

با مراجعه به مقبوله عمر بن حنظله (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۹ باب ۱۱) مواردی از نظام ترجیح همچون افضلیت مستنبط از حیث امتلاک به مواصفاتی همچون عدلیت، اقهیت و اصدقیت در حدیث و اُورعیت، یا افضلیت از حیث اعتبار یکی از دلیلین مثل اینکه یکی مجمع علیه یا مشهور باشد و دیگری شاذ باشد. یا افضلیت به اعتبار موافقت کتاب و سنت و هم مخالفت با عامه، بگونه‌ای که هر دو ملاک با هم در نظر گرفته شود. یا صرفاً ملاک مخالفت عامه یا ملاک میل حکام و قضات جائز به یکی از اقوال و... مورد توجه قرار گرفته است.

چنانکه در کتب اصولی آمده است در باب تعارض مرجحات در مقام دلالت اسنادی است. در حالیکه در باب تراحم نظام ترجیح وابسته به مقام امثال است. (نقی طباطبایی قمی، آراؤنا فی أصول الفقه، ج ۳، ص: ۲۱۱-۲۱۴ و مباحثی از اصول فقه، ج ۳، ص: ۱۳۴) (مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص: ۱۱۰) برخی از این موارد عبارتند از:

- أ. ترجیح حکم بی‌بدل بر حکم بدل‌دار (بدل اضطراری و اختیاری): همانند، الف- وقوع مزاحمت بین امر به وضو یا غسل و امر به تطهیر بدن یا لباس برای اقامه نماز؛ ب- وقوع مزاحمت بین واجب مضیق با واجب موسّع؛ ج- وقوع مزاحمت بین واجب فوری با غیر فوری.
- ب. ترجیح حکم مطلق و منجز بر حکم مشروط به قدرت شرعی (قدرت شرعی در موضوع احد المتزاحمین اخذ شود).

ج. ترجيح حكمى كه زماناً ظرف امثال آن مقدم است.

د. ترجيح بر اساس مقطوع الاهميه و محتمل الاهميه بودن ملاك است. (خويى، سيد ابو القاسم، مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۶۱).

فرايند شناخت مصلحت اهم

برای شناخت اولويت و اهميت مصلحت راههاى شناخت وجود دارد. يکى از اين راهکارها تناسب ميان حکم و موضوع است (تعارض الادله الشرعية، تقريرات سيد محمدباقر صدر، هاشمى، سيد محمود: ۹۸). مناسبت حکم و موضوع مناطهاى مى باشد كه از منظر عرفى ميان حکم و موضوع وجود دارد كه سبب انسباق تخصيص يا تعميم آن مى شود، يعنى گاهى سبب تخصيص و گاهى سبب تعميم حکم مى گردد. حجيت اين انسباق به دليل انعقاد ظهور برای دليل است. راهکار ديگر رجوع به دليل شرعى مى باشد. مانند رواياتى كه شفاعت معصومان را دائرمدار بر عدم استخفاف در نماز دانسته اند (شيخ كلينى، اصول الكافى: ۲۷۰/۳ و شيخ طوسى، التهذيب: ۱۰۷/۹). راهکار ديگر شناخت مناطات احكام از طريق شرع است مانند تقدم حكمى كه داراى مصلحت نوعى مى باشد بر حكمى كه واجد مصلحت شخصى است. مرحوم مظفر در كتاب اصول الفقه (مظفر، محمدرضا، اصول الفقه: ۱۹۳/۲). نمونه هاى از موارد اولويت را اين چنين يادآور مى شود: الف- اولويت وجود حفظ اساس اسلام بر ديگر واجبات همچون جان و مال. ب- اولويت حق الناس بر حق الله ج- اولويت حفظ جان و ناموس بر حفظ مال. د- اولويت جزء ركنى بر جزء غير ركنى ه- اولويت دروغ مصلحت آميز بر راست فتنه انگيز (مباحثى از اصول فقه: ۱۳۴/۳). در اندیشه حضرت آيت الله خامنه اى اين فرايند شناخت را اين گونه مطرح کرده است:

۱. رجوع به لسان دليل لفظى

يک روش کشف ملاك اهم در باب تزامم مراجعه به لسان دليل لفظى شرعى و تنقيح مناط است. گاهى لسان دليل به نحوى مى باشد كه انسان احساس مى کند اين حکم مهم تر است. برای نمونه «الغيبه أشد من الزنا» كه نشان دهنده اهميت بيشتر آن مى باشد (آيت الله خامنه اى، درس خارج فقه مكاسب، ۱۳۸۹/۰۸/۱۶) و يا همانند تشخيص قدر متيقن و مناط در مفهوم تقيه كه در اين زمينه بررسى مى شود كه آيا ادله تقيه بر حفظ جان مؤمن، عرض مؤمن، مال مؤمن ثابت است و يا نه؟ در مفهوم شناسى «تقيه»، انسان چيزى را اخفاء و مكتوم مى کند و اين مكتوم كردن به وسيله انجام فعل يا ترك فعلى مى باشد، يعنى با انجام يک حرامى يا ترك يک واجبى، امرى را مكتوم نگه مى دارد. چرا آن را مكتوم نگه مى دارد؟ به دليل آنكه امرى را نجات بخشد. بر طبق ادله تقيه، آن چيزى كه مكتوم نگه داشته مى شود، اغلب دين انسان است و در ادله تقيه، آن چيزى كه مى خواهد آن را نجات دهد،

اغلب عبارت‌اند از جان، مال و آبروی انسان می‌باشد. بنابراین، در مفهوم تقیه کتمان وجود دارد و تنها اخفاء مذهب در مقابل مخالفان نیست، بلکه گاهی اخفاء دین در مقابل کفار می‌باشد. اما ممکن است از ادله وجوب تقیه، تنقیح مناط کرده و تشخیص دهد که انسان می‌تواند دین را مخفی نگه دارد و برای حفظ جان مرتکب خلاف شرعی همچون تولی جائر بشود. این، نشان‌دهنده آن است که ملاک اهم، ملاک حفظ جان مؤمن می‌باشد، این مورد از موارد تنقیح مناط است. (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۰۳/۰۷).

تقیه، عبارت دیگر رعایت اهم و مهم است در جایی که بین این دو تعارض پیش آید؛ تقیه از قواعدی است که هر عقل سلیمی آن را قبول دارد و در مواقع لزوم به آن عمل می‌کند. عقل مستقلاً حکم می‌کند که هرگاه امر دایر شود بین اهم و مهم، باید به اهم عمل کرد و مهم را ترك نمود، مثلاً: اگر حفظ جان محترمی متوقف بر گفتن يك دروغ باشد، کدام عقل سلیمی ارتکاب آن را جایز نمی‌داند؟ بلی! آنچه مهم است، تعیین مصداق اهم و مهم می‌باشد و اینکه واقعا آنچه ترك می‌شود، از درجه اهمیت کمتری برخوردار باشد، به گونه‌ای که عقلاً به آن توجه کنند و در چنین مواقعی ترجیح جانب اهم را جایز بدانند.

۲. مشرب دینی و تشخیص مذاق شرع

تشخیص اهمیت احدالطرفین کشف مناط اهم از مجموع مذاق شرع است. مانند تزام بین اصلاح ذات‌البین و حرمت دروغ که به خاطر اهم بودن ملاک اصلاح ذات‌البین، از حرمت دروغ رفع ید می‌شود (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۰۸). حضرت آیت‌الله خامنه‌ای یکی از موارد مؤثر در کشف ملاک اهم را ذوق فقهی دانسته‌اند (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۰/۱۱/۰۹). هرچند این رجوع به ذوق فقهی، عمل به استحسان و ... نیست (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۰۸/۲۵). برای نمونه اگر دفع ضرر از خود موجب إضرار بر غیر باشد، جائز نیست. لکن بنابر مرتکزات شرعی، باید بین مایستکره علیه و یا مایضطر الیه و بین ما یوجب منه الاضرار علی‌الغیر تناسبی وجود داشته باشد، از این رو اگر رفع اضطرار از خود اهم و اولی از ضرری باشد که به غیر می‌رسد، در این صورت رفع اضطرار مقدم است و این را عرف از مذاق شرع می‌فهمد (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۱۷) یا برای نمونه در صورت قتلی که آلت آن قتل از جمله، مما لایقتل عادتاً است، به قتل عمد ملحق می‌شود و یا شبه‌عمد، براساس ذوق فقهی قضاوت می‌شود. از این رو علاوه بر اینکه به حسب فهم عرف، این صورت از اقسام عمد می‌باشد، به حسب ارتکاز و ذوق فقهی هم از اقسام عمد به‌شمار می‌آید (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه،

۱۳۷۹/۰۸/۱۷). بنابرین در دیدگاه معظم له مذاق و مشرب دینی از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بوده است (آیت الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۱/۰۴).

۳. اعتبار عقلایی و ارتکاز متشرعه

از دیگر موارد فهم مصلحت اهم، ارتکاز متشرعه است (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۰/۱۱/۰۹) (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۲/۰۱/۱۴). چنانکه در مواردی دفع ضرر از غیر بر دفع ضرر از خود مقدم نیست و این مسأله، ناشی از ارتکازات متشرعه می‌باشد (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۱۷). اگر يك قاعدة کلیه، از عمومات و اطلاعات شرعی یا ارتکازات متشرعه اتخاذ شود، سپس نصی در يك مورد خاص برخلاف آن قاعده، حکم کند، به آن نص فقط در مورد خودش عمل می‌گردد (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۰۸/۲۳).

۴. فهم عقل از مقاصد شرعی

فهم اهمیت ملاک چنانکه گفته شد یا از طریق ادله شرعی و لسان دلیل شرعی است یا اینکه ترجیح و تقدم از حکم عقل فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، عقل حکم می‌کند بر اینکه واجب «الف» از واجب «ب» مهم‌تر می‌باشد، یا ترک حرام «ج» از اتیان به واجب «د» مهم‌تر است یا به عکس. از این رو گاهی عقل حکم می‌کند، یعنی از مجموع مقاصد شرع، انسان می‌فهمد که واجب «الف» از واجب «ب» مهم‌تر می‌باشد. بنابرین قاعده اهم و مهم در مورد تزامم حکمین، از جمله قواعد عقلی واضح و متین است (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۰۸/۱۶). برای نمونه استثنایی است که در حرمت حفظ کتب ضلال می‌توان مطرح باشد. یعنی مصلحت راجحه‌ای وجود دارد که بر آن مفسده موجود در حفظ کتب ضلال تقدم دارد، در اینجا ادعا این است که حرمت برداشته می‌شود، بلکه در مواردی نیز حفظ کتب ضلال واجب خواهد بود. این وجوب و حرمت وابسته به آن مصلحت راجحه‌ای می‌باشد که در حفظ کتب ضلال وجود دارد که آن مصلحت، چگونه مصلحتی است و به چه اندازه شدت دارد. دلیل بر این معنا استدلال عقلی می‌باشد؛ زیرا عقل حکم می‌کرد بر قبح حفظ ما ینشأ منه الضلال، در عین حال اگر چنانکه در حفظ آن مصلحتی باشد که از آن مفسده ضلال بالاتر باشد، همان عقل حکم به ترجیح می‌کند، مانند آنکه اگر این کتاب از بین برود، شبهه و ضلالی که در ذهن بعضی منعکس شده است، باقی می‌ماند. اما اگر کتاب را حفظ کرده و آن را به اهل خبره داده و ردیه‌ای بر آن نوشته، شبهه به کلی قلع می‌شود (آیت الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۶/۰۳/۰۷). البته دایره حکم عقل مربوط به مواردی می‌باشد که مفسده اقوی و ارجح مزاحم نداشته باشد.

نتیجه گیری

با توجه به تأکید رهبر فرزانه انقلاب اسلامی بر تحول در فقه و اجتهاد، ضمن برشمردن شئون ولایت امر در مقام «افتاء»، «قضاء» و «تنفیذ احکام و تدبیر حکومتی»، به نقش ولی فقیه در تعیین تکلیف تراحم موارد حقوقی و تراحم میان احکام واقعی اولی و ثانوی و همچنین تراحم حکم حکومتی و تدبیری با حکم اولی و ثانوی اشاره می‌شود. در مقام زبان شناسی به معنای تراحم و مصلحت پرداخته شده و با سائر معانی مشابه تمایز می‌یابد. با توجه به بررسی انجام شده در مقام تراحم قواعدی وجود دارد، یکی آن که در صورت یکسان بودن اهمیت متزاحمین، قاعده در این موارد تخییر مکلف است و در صورت وجود مصلحت اهم، قاعده مصلحت اهم در مقام تراحم اجرا می‌شود و تقدم مصلحت اهم ولو احتمالاً مورد بررسی و تأیید قرار گرفت. مقام تراحم ناشی از اطلاق دو دلیل است و مبنای مواجهه با متزاحمین خطابات قانونیه است، در این دیدگاه خطابات شرعی، مقید به قدرت نبوده، زیرا خطابات شرعی همانند خطابات قانونی بوده و قابل انحلال به افراد نیست. لذا در باب متزاحمین، هم اهم و هم مهم، هر دو فعلی هستند. علاوه بر موارد مطرح شده، همچنین چندین مولفه برای اجرای قواعد باب تراحم مورد توجه قرار گرفت، یکی بحث از لزوم وحدت مکلف و دیگری تشخیص اهم مبتنی بر مقتضیات احکام که آن را امری دشوار و پیچیده دانسته شد. همچنین با توجه به پرسش‌های مطرح شده به نظام ترجیح در باب تراحم و فرایند شناخت مصلحت اهم پرداخته شد و در این فرآیند به رجوع به لسان دلیل لفظی و توجه به مشرب دینی و تشخیص مذاق شرع و اعتبار عقلایی و ارتکاز متشرعه و همچنین فهم عقل از مقاصد شرعی توجه می‌شود.

منابع

فارسی

- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (۱۳۶۸). المستصفى من علم الاصول، دو جلدی، قم: مطبعة دار الذخائر.
- استادی، رضا (بی تا). ده فتاوى مذهبی و سیاسى، مجله نور.
- آخوند خراسانى، محمد کاظم بن حسين (۱۴۰۹ق). كفاية الاصول، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، نوبت چاپ: اول.
- بدران أبى العینین (بی تا). أصول الفقه الإسلامى، طبعة مؤسسة شباب الجامع.
- بروجردى، حسین على (۱۴۱۵ق). نهاية الاصول، تقریرات منتظرى، نشر تفکر، تهران، نوبت چاپ: اول
- تقى طباطبایى قمى (۱۳۷۱). آراؤنا فى أصول الفقه، نشر محلاتى، قم، نوبت چاپ: اول
- جناتى، محمد ابراهيم (۱۳۷۰). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامى، (یک جلدی)، انتشارات کیهان، تهران، چاپ اول
- حلى، حسین (۱۴۱۵ق). بحوث فقهیه، مقرر: سید عز الدین سید على بحر العلوم، مؤسسة المنار،
- حلى، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، مؤسسه اسماعیلیان، محقق/ مصحح: عبد الحسین محمد على بقال، نوبت چاپ: دوم، قم.
- خامنه‌ای، سیدعلى، رهبر جمهوری اسلامى ایران (۱۳۹۷). بیان قرآن، تفسیر سوره مجادله، مؤسسه پژوهشى فرهنگى انقلاب اسلامى، تهران، نوبت چاپ: دوم
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). گفتمان مصلحت، کانون اندیشه جوان، تهران، چاپ پنجم
- خصزى، محمد، (بی تا)، اصول الفقه، (یک جلدی)، بی جا، دار الحدیث.
- خمینى، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامى ایران (۱۳۸۹). صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینى (س)، تعداد جلد: ۲۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینى (س)، تهران، نوبت چاپ: پنجم
- خمینى، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامى ایران (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول، مقرر: سبحانی تبریزی، جعفر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره)، تهران، نوبت چاپ: اول
- خمینى، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامى ایران، (۱۴۲۱ق). البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینى (ره)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینى (س)، تهران، نوبت چاپ: اول
- خمینى، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامى ایران (۱۴۲۰ق). الرسائل العشرة (الإمام الخمينی (س))، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره)، قم، نوبت چاپ: اول
- خمینى، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامى ایران (۱۴۰۹ق). ولایت فقیه (حکومت اسلامى - ویرایش جدید)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینى (س)، تهران، نوبت چاپ: اول
- خمینى، سید روح الله موسوى، (بی تا) تحریر الوسيلة، مؤسسه مطبوعات دار العلم، نوبت چاپ: اول
- خوئى، سید ابو القاسم (۱۴۲۲ق). مصباح الاصول، تقریرات واعظ حسینی بهسودى، محمد سرور، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئى، قم، نوبت چاپ: اول
- روزنامه جمهوری اسلامى، ۱۳۶۶/۱۰/۱۲
- صدر، سید محمد باقر، تعارض الادلة الشرعية، تقریرات سید محمود هاشمى،

- صدر، محمد باقر (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الأصول (طبع انتشارات اسلامی)، ج ۲، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، نوبت چاپ: پنجم
- صدر، محمد باقر (۱۴۲۳ق). دروس فی علم الاصول، مجمع الفكر الاسلامی، قم، نوبت چاپ: اول
- صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الاصول، تقریرات عبد الساتر، حسن، نشر الدار الاسلامیه، بیروت، نوبت چاپ اول
- صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق). اقتصادنا، محقق/ مصحح: عبد الحکیم ضیاء- علی اکبر ناجی- سید محمد حسینی- صابر، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، قم، نوبت چاپ: اول
- طباطبائی حکیم، محمد تقی (۱۴۱۸ق). الاصول العامة للفقهاء المقارن، ج ۱، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، قم، نوبت چاپ: دوم
- طباطبائی، محمدحسین، بررسی های اسلامی (۱۳۸۸). بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، نوبت چاپ: دوم
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، محقق/ مصحح: سید محمد تقی کشفی، نوبت چاپ: سوم، تهران.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، دار الکتب الإسلامیه، نوبت چاپ: اول، تهران- ایران
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، دار الکتب العربی، نوبت چاپ: دوم، بیروت- لبنان.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، دار الکتب الإسلامیه، نوبت چاپ: چهارم، تهران
- عاملی، حرّ، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، نوبت چاپ: اول، قم.
- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط- الحدیث)، محقق/ مصحح: محمد باقر خالصی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، نوبت چاپ: اول، قم.
- عاملی، شهید اول، محمد بن مکی (بی تا). القواعد و الفوائد، محقق/ مصحح: سید عبد الهادی حکیم، کتابفروشی مفید، نوبت چاپ: اول، قم
- عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، محقق/ مصحح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، مؤسسه المعارف الإسلامیه، قم، نوبت چاپ: اول
- عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، محقق/ مصحح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، مؤسسه المعارف الإسلامیه، نوبت چاپ: اول، قم
- قلی زاده، احمد (۱۳۷۹). واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه، بنیاد پژوهشهای علمی فرهنگي نور الاصفیاء، تهران، نوبت چاپ: اول
- گرجی، ابوالقاسم (۱۴۲۱ق). تاریخ فقه و فقهها، ج ۱، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، تهران، نوبت چاپ: سوم.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۶۲). مباحثی از اصول فقه، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، نوبت چاپ: اول

- محمدى، على (بى تا)، شرح اصول استنباط، دار الفكر، چاپ: قم، نوبت چاپ: سوم
- مركز اطلاعات و مدارك اسلامى (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، معاونت پژوهشى دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم، نوبت چاپ: اول
- مركز اطلاعات و مدارك اسلامى (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه، ج ۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، معاونت پژوهشى دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم، نوبت چاپ: اول
- مشكينى اردبيلى، على (۱۳۷۴). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، نشر الهادى، قم، نوبت چاپ: ششم
- مطهرى، مرتضى (بى تا). اسلام و نیازهای زمان
- مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵). اصول الفقه، اسماعيليان، قم، نوبت چاپ: پنجم
- مكارم شيرازى، ناصر (۱۴۲۸ق). انوار الأصول، تقريرات قدسى، احمد، مدرسه الامام على بن ابى طالب (ع)، قم، نوبت چاپ: دوم
- ميرزاى قمى، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۷۸ق). قوانين الاصول (طبع قديم)، مكتبة العلميه الاسلاميه، تهران، نوبت چاپ: دوم
- نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محقق/ مصحح: عباس قوچانى - على آخوندى، دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان، نوبت چاپ: هفتم
- نجفى، صاحب الجواهر، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان، هفتم.
- يزدى، سيد مصطفى محقق داماد (۱۴۰۶ق). قواعد فقه، مركز نشر علوم اسلامى، نوبت چاپ: دوازدهم، تهران.

اعتبار روایات بنی فضال از دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)

| سیدناصر موسوی زنجانی * | دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه

چکیده

یکی از توثیقات عام در علم رجال قرار گرفتن بنی فضال در سند یک روایت است که خاندان بنی فضال مشهور به فطحی بودن هستند - فطحی‌ها گروهی از شیعیان بودند که پس از امام صادق علیه السلام، به امامت عبدالله افطح، فرزند بزرگ ایشان معتقد شدند - ولی آیت الله العظمی خامنه‌ای عقیده مشهور را درباره فطحی بودن بنی فضال نمی‌پذیرند. از دیدگاه ایشان حسن بن علی بن فضال و فرزندش علی بن حسن، فطحی نیستند، بلکه چون در طایفه فطحی‌ها بوده‌اند، به اشتباه فطحی محسوب شده‌اند. علاوه بر این، بسیاری از کسانی که به امامت عبدالله افطح معتقد شدند، بعد از مرگ او به حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام برگشته و امامت ایشان و امامان بعد از ایشان را پذیرفتند، از این رو روایات آن‌ها نه تنها قابل اعتماد، بلکه صحیح می‌باشد.

واژگان کلیدی: رجال الحديث، بنی فضال، آیت الله خامنه‌ای، توثیقات عام، فطحیه.

مقدمه

بنی‌فضال از خاندان‌های مهم و مورد اعتماد بوده‌اند که به دلیل وجود روایتی از امام عسکری^{علیه‌السلام} در مورد ایشان توثیق عام مشایخ ایشان به عنوان یک کبرای کلی مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت بررسی اعتبار و حجیت روایات بنی‌فضال آنجا مشخص می‌شود که بدانیم آن‌ها در سلسله سند، بسیاری از احادیث منابع شیعی قرار دارند و با قبول روایت امام عسکری^{علیه‌السلام} درباره آن‌ها، تعداد زیادی از احادیث موجود در منابع اصیل شیعی اعتبار خواهند یافت و با عدم پذیرش مطلق روایات آنان گنجینه عظیمی از روایات منقول توسط بنی‌فضال بی اعتبار و غیر قابل عمل خواهد شد.

جدی‌ترین مسئله‌ای که در مورد بنی‌فضال مورد بحث قرار گرفته و در مسیر پذیرش روایات بنی‌فضال مشکل ایجاد می‌کند، فساد مذهب و شهرت بنی‌فضال به فطحی بودن است که برخی محققان از جمله آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به میزان روایات آنان از امامان شیعه و ارائه شواهد متعدد با این شهرت مقابله کرده و نکات قابل توجهی را درباره آنان ارائه می‌کنند.

۱- فطحی بودن بنی‌فضال و آثار آن

۱-۱- بنی‌فضال چه کسانی هستند؟

یکی از نکاتی که لازم است پیش از دیگر موضوعات دیگر درباره بنی‌فضال مطرح شود، پاسخ به این پرسش است که بنی‌فضالی که علمای رجال در توثیقات عام از آن‌ها بحث می‌کنند و در مورد فطحی بودن آن‌ها اخباری رسیده است، دقیقاً چند نفر هستند؟ چه کسانی می‌باشند؟ اگر در نقل‌ها ابن‌فضال به صورت مطلق به کار رفته باشد، بر کدام یک از آن‌ها حمل می‌شود؟

معمولاً چهار نفر از راویان حدیث را در دایره بنی‌فضال قرار می‌دهند و طبق روایت امام عسکری^{علیه‌السلام} روایت آن‌ها حجت می‌دانند:

۱. حسن بن علی بن فضال

«حسن بن علی بن فضال» مکنی به ابومحمد از بزرگان حدیث اهل کوفه و از خواص حضرت امام رضا^{علیه‌السلام} بود که روایت‌های زیادی از آن حضرت نقل کرده است. او در ابتدا از فطحیه بود و به امامت عبدالله بن جعفر اعتقاد داشت، ولی بعد از این طریقه برگشت و به امامت حضرت ابوالحسن موسی^{علیه‌السلام} معتقد شد. از جمله مصنفات او کتاب (زیارات و بشارات) و کتاب (نوادر) و کتاب (رد بر غلات) و کتاب (الشواهد) و کتاب در (متعّه) و کتاب در (ناسخ و منسوخ) و کتاب (ملاحم) و کتاب (صلاة) و کتاب (رجال) می‌باشد. وی در سال ۲۲۴ هـ. ق درگذشت (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶-۳۴).

۲. علی بن حسن علی بن فضال

علی بن الحسن بن علی بن فضال بن عمر بن ایمن مولی عکرمه بن ربیع الفیاض أبو الحسن، شیخ او را از اصحاب امام هادی علیه السلام دانسته است. نجاشی درباره او می‌گوید: وی در کوفه می‌زیست و فقیه شیعه و مورد توجه و محل وثوق و عارف ایشان به حدیث بوده و سخن او در حدیث مورد قبول همگان بوده است و از وی احادیث زیادی را شنیده و هرگز لغزشی در حدیث و چیزی که سبب سرزنش و ایراد باشد مشاهده نکرده است و روایت ضعیف در بین روایات او کم می‌باشد. وی فطحی مذهب بوده و از پدرش چیزی نقل نکرده است. نجاشی می‌گوید: من در سن هجده سالگی کتاب‌های او را مقابله می‌کردم و آن همه روایات را درک نمی‌کردم و سزاوار نمی‌دیدم که روایات را از قول او نقل کنم! زیرا وی از برادرانش که هر دوی آن‌ها از پدرشان روایت کرده‌اند، روایاتی را نقل می‌کند.

علی بن حسن چندین کتاب تألیف کرده که از جمله کتاب‌هایی که به دست ما رسیده است، عبارت‌اند از: «الوضو»، «الحیض و النفاس»، «الصلاة»، «الزکات و الخمس»، «الصیام»، «مناسک الحج»، «الطلاق» «کتاب النکاح» و دیگر کتاب‌ها.

کشی می‌نویسد: ابوعمر و می‌گوید از ابوالنضر محمد بن مسعود درباره تمام این راویان پرسیدم، در پاسخ گفت: اما علی بن حسن بن علی بن فضال من در بین کسانی که در عراق و ناحیه خراسان دیده‌ام، فقیه‌تر و فاضل‌تر از علی بن حسن در کوفه ندیده‌ام و هیچ کتاب از کتاب‌های فراهم شده از قول ائمه علیهم السلام نبوده است، مگر اینکه در نزد وی موجود بود و او بیشتر از همه مردم حافظ حدیث بود، جز اینکه وی فطحی مذهب بوده و معتقد به امامت عبدالله بن جعفر و بعد از او، ابوالحسن موسی علیه السلام بوده است و او از جمله افراد مورد وثوق می‌باشد (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۱۳/۷).

۳. احمد بن حسن بن علی بن فضال

أحمد بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن فضال بن عمر بن ایمن مولی عکرمه بن ربیع الفیاض أبو الحسن؛ یکی دیگر از فرزندان حسن بن علی مذکور است که برادرش علی بن حسن و دیگر کوفیون، از او روایت نقل می‌کند و برای او دو کتاب (کتاب الصلاة) و (کتاب الوضو) ذکر کرده‌اند و به فطحی بودن و وثاقت او تصریح شده است. وی در سال ۲۶۰ ق درگذشت (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۱-۸۰).

۴. محمد بن حسن بن علی بن فضال

از او اطلاع خاصی در دست نیست.

از جمله نکاتی که در مورد بنی فضال بدان توجه شده آن است که اگر در روایتی "ابن فضال" به کار رفته باشد، بر کدام یک از آن‌ها صادق می‌باشد؟ برخی محققان همچون شیخ عبدالله مامقانی، ابن

فضال را قابل حمل بر هر چهار نفر مذکور می‌دانند، اگرچه درباره علی بن حسن و پدر او حسن بن علی، شهرت بیشتری دارد:

«ابن فضال هو علی بن الحسن بن علی بن فضال و قد يطلق علی اخویه احمد و محمد و علی ابیه الحسن و فی النقد انه من بین الثلاثة الاخیره فی اخیر اشهر» (مامقانی، بی‌تا: ۴۴/۳).
در مقابل، محقق شوشتری با این نظر مخالفت ورزیده و اطلاق ابن فضال را فقط بر ابن فضال پدر یعنی حسن بن علی بن فضال صحیح می‌داند:
«بل لا يطلق إلّا علی أبیه، فورد كثيرا فی أخبار الفقیه، و لم يذكر طریقاً إلّا له ...» (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۲۷/۱۱).

از نظر آیت‌الله خامنه‌ای دو تن از خاندان بنی فضال شهرت بیشتری دارند و ابن فضال وارد شده بین علمای رجال بر آن‌ها صادق است:

«و بإسناد عن محمد بن علی بن محبوب، عن أحمد بن عبدوس، عن الحسن بن علی بن فضال، عن مفضل بن صالح، عن لیث المرادی قال: سألت أبا عبدالله (علیه السلام) عن القسامه ...
روایت به‌خاطر ابن فضال موثق است و این را باید بدانیم که در خانواده ابن فضال دو تن معروف می‌باشند: یکی، حسن بن علی که طبقه ششم است و دیگری، پسر او علی بن حسن که طبقه هفتم می‌باشد و کلینی با یک واسطه از او نقل می‌کند و در مورد پسر، احتمال اینکه فطحی نباشد بسیار زیاد است. در مورد حسن بن علی نیز با وجود مدایح زیادی که از بزرگان مثل فضل بن شاذان در مورد او رسیده، احتمال اینکه بر فطحی بودن باقی بوده، بسیار بعید است» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب القصاص، جلسه ۲۸۸).

البته معروف بودن دو تن از بنی فضال - حسن بن علی و فرزندش علی بن حسن بن علی - بدان معنا نیست که دیگر فرزندان حسن از دایره بنی فضال خارج شده و توثیقاتی که درباره بنی فضال آمده شامل آن‌ها نشود، از این رو آیت‌الله خامنه‌ای در وثاقت حسن بن علی یا فرزند ایشان أحمد بن حسن بن علی تفاوتی قائل نیستند:

«عن الحسن بن علی، عن أبیه، عن علی بن عقبه، عن موسی بن أکیل النمیری، موسی بن أکیل النمیری و علی بن عقبه، هر دو توثیق شده‌اند و مراد از حسن بن علی، حسن بن علی بن فضال است علی القاعده، یعنی غیر از او کسی نمی‌تواند باشد، حسن بن علی بن فضال راوی کتاب علی بن عقبه می‌باشد، و حسن بن علی بن فضال در کتب اربعه روایات زیادی را از او نقل کرده است، بنابراین، حسن بن علی در اینجا حسن بن علی بن فضال می‌باشد، او نقل می‌کند از پدرش، عن أبیه، یعنی

علی بن محمد بن فضال، این پدر توثیق نشده و بلکه هیچ روایتی از او نقل نشده است، ... مرحوم آقای خویی طور دیگری این سند را علاج کردند. ایشان می‌فرمایند: در حسن بن علی یک سقطی وجود دارد و آن کلمه احمد می‌باشد، در اصل بوده است: عن احمد بن الحسن بن علی بن فضال، عن أبيه، این احمد بن الحسن بن علی بن فضال برادر علی بن حسن بن علی بن فضال و ثقه است، البته این‌ها معروف‌اند به فطحی بودن، لکن ثقات‌اند. این اگر باشد، اشکال سند از این جهت درست می‌شود، پس مراد از، اَبیه می‌شود حسن بن علی بن فضال ...» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب المکاسب، جلسه ۱۴۲).

اما مسئله مورد بحث این نیست که وثاقت بنی فضال یا اشتهاً آن‌ها به چه صورت می‌باشد، نکته قابل تأمل آن است که در مواردی که ابن فضال به صورت مطلق به کار رفته باشد، بر کدام یک از بنی فضال حمل می‌شود.^۱ آیت‌الله خامنه‌ای در این موضوع هم‌نظر با محقق شوشتری بوده و آن را بر حسن بن علی بن فضال حمل می‌کنند:

«گرچه شیخ به علی بن حسن بن علی بن فضال نیز طریق دارد، لکن ظاهراً مراد از ابن فضال در اینجا، همان حسن بن علی است؛ چون ابن فضال مطلق، منصرف به حسن بن علی می‌باشد و طریق شیخ هم به ایشان طریق معتبری است و خود ایشان هم قطعاً ثقه می‌باشد» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب القصاص، جلسه ۱۷۸).

از موضوعاتی در علم رجال توجه به آن ضرورت دارد و گاهی عدم دقت کافی در آن موجب اشتباه می‌شود این است که هر راوی ممکن در احادیث مختلف با اَسْماء و صفات و کنیه‌های مختلفی ذکر شود که می‌تواند به توهم چند راوی انگاری بیانجامد. این مطلب درباره بنی فضال نیز صادق می‌باشد و از آن‌ها گاهی با نام‌هایی غیر از نام مشهورشان یاد شده است. در القابی که برای بنی فضال در وایات استفاده شده می‌توان "تیمی"، "تیملی" و "میثمی" را مشاهده کرد که آیت‌الله خامنه‌ای به این نکته متفطن بوده و نسبت به آن تذکر داده‌اند:

«محمد بن الحسن المیثمی، گاهی هم بر محمد بن حسن بن الفضال، برادر بزرگ علی بن حسن بن الفضال اطلاق می‌شود؛ چون به خانواده ابن فضال گاهی تیمی یا تیملی گفته می‌شود، گاهی هم میثمی؛ مرحوم آقای خویی احتمال می‌دهند که نسبت میثمی به خانواده فضال تحریف همان تیمی است، در یک مواردی مراد از میثمی این‌ها هستند» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب المکاسب، جلسه ۱۵۱).

و همچنین در جای دیگری نیز به همین نکته اشاره کرده‌اند:

«علی بن الحسن التیمی، همان علی بن حسن بن فضال است که تیمی و تیملی هم می‌گویند» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب المکاسب، جلسه ۱۶۱).

۲-۱- فطحی بودن بنی فضال

فطحیه گروهی از شیعیان بودند که پس از شهادت امام صادق علیه السلام به امامت فرزند بزرگ ایشان یعنی عبدالله افطح قائل شدند و او را به عنوان جانشین امام صادق علیه السلام در امامت برگزیدند. علت گرایش آن‌ها به عبدالله افطح روایتی بود که در آن نقل شده بود که امامت توسط فرزند بزرگ امام قبلی ادامه می‌یابد و هنگام شهادت امام صادق علیه السلام، او فرزند بزرگ حضرت صادق علیه السلام بود. عده‌ای از فطحی‌ها پس از اینکه عبدالله افطح را با پرسش‌هایی درباره مسائل شرعی آزمودند و او نتوانست پاسخ‌های صحیحی در این باره بدهد، از او روی گردان شدند و او را رها کردند. عبدالله افطح ۷۰ روز پس از شهادت امام صادق علیه السلام از دنیا رفت و بسیاری از فطحی‌ها باقی مانده نیز به امامت موسی بن جعفر علیه السلام روی آوردند و جز عده قلیلی بر فطحی بودن خود باقی نماندند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۵۴۲/۴). عده‌ای از محققان با تکیه بر همین مطلب باقی ماندن بنی فضال بر فطحیت و امامت عبدالله افطح را نمی‌پذیرند و قائل به استبصار آن‌ها هستند. آیت‌الله خامنه‌ای از جمله افرادی است معتقد به بازگشت بنی فضال از فطحیت می‌باشند: «حسن بن علی بن فضال معروف به فطحیت است. هرچند فطحی بودن ایشان برای ما خیلی روشن نیست؛ چون در مورد پسر او، علی بن حسن بن علی بن فضال نقل شده که از فطحیت برگشته بود. ما احتمال قوی می‌دهیم که خود این بزرگوار هم برگشته‌اند (کشی، ۱۴۰۴: ۲۸۴/۲)، این دو بزرگوار از سال‌ها قبل مرید ائمه (علیهم السلام) و در خدمت آن‌ها بوده‌اند، بعید به نظر می‌رسد که باز هم فطحی مانده باشند» (خامنه‌ای، درس خارج: کتاب القصاص، جلسه ۱۱۴).

آیت‌الله خامنه‌ای در دروس خود به اینکه فطحی‌ها اعم از بنی فضال و غیر آن‌ها از عقیده خود بازگشته و امامت ائمه بعد را پذیرفتند اشاره کرده‌اند و تحلیل جالبی را برای اشتباه بنی فضال به فطحیت ارائه می‌کنند که می‌تواند توجیه و تعلیلی بر ادعای برخی محققان درباره بنی فضال و کتمان عقیده امامی بودن آن‌ها باشد (مامقانی، بی‌تا: ۲۳۴/۲۰)، ولی تصریحی به فرقه باقی مانده بر عقیده فاسد خود ندارند که با مراجعه به متون رجالی درمی‌یابیم که تنها فرقه باقی مانده بر فطحیت عمار ساباطی و پیروان او هستند:

«و عنه، عن احمد بن الحسن، عن عمرو بن سعید، عن مصدق بن صدقة، عن عمار السباطی قال: سألت ابا عبدالله «علیه السلام» عن محصنة زنت و هی حبلی، قال: تقر حتى تضع ما فی بطنها

... مراد از «عنه»، محمد بن علی بن محبوب می‌باشد که از ثقات است ... و احمد بن الحسن، احمد بن الحسن بن فضال می‌باشد که خانواده فضال اشتها به فطحیت دارند و روات بعد از ایشان نیز همه فطحی هستند، البته این‌ها توثیق شده‌اند. و در مورد فطحیه باید این نکته را عرض کنم نه تنها در مورد خانواده فضال بلکه نسبت به سایر فطحیه هم جازم به بقاء ایشان بر این مسلک نیستیم؛ ... و شاید سر اینکه این نام همچنان بر آنان باقی مانده این است که این‌ها با هم روابط اجتماعی و تعامل سیاسی و همگرایی داشتند، از این رو این جمع به این اسم شناخته شدند. بنابراین، از این جهت مشکلی وجود ندارد، چون همه توثیق شده‌اند» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب القصاص، جلسه ۳۱۳).

حال اگر فطحی بودن بنی فضال را بپذیریم، در این صورت روایاتی که یکی از آن‌ها در سلسله سند آن قرار گرفته باشند، موثق و چنانچه معتقد باشیم که آن‌ها فطحی نبوده‌اند یا حداقل از فطحی بودن خود بازگشته‌اند، روایت صحیح خواهد بود. گرچه آیت‌الله خامنه‌ای در یک مورد روایات بنی فضال را موثق خوانده‌اند،^۲ ولی گویا در آنجا به لسان مشهور سخن گفته‌اند، و گرنه تصریح به صحیح بودن روایات بنی فضال در دروس ایشان به صورت مکرر بیان شده است:

«یک روایت، روایت کافی است. محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن فضال، که احتمالاً حسن بن فضال می‌باشد، هر چند علی بن حسن بن فضال هم باشد، در سند تفاوتی ایجاد نمی‌کند، چون پدر و پسر هر دو ثقة هستند. ... بنابراین، روایت به نظر ما صحیح است، لکن چون درباره ابن فضال گفته‌اند ایشان فطحی می‌باشد، (بنده اعتقادی ندارم که بنی فضال فطحی مانده باشند) اگر فطحی باشند، روایت اصطلاحاً صحیح نیست، موثق است» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب المکاسب، جلسه ۲۶۲ و جلسه ۶۵؛ خامنه‌ای، درس خارج، کتاب القصاص، جلسه ۱۷۸ و جلسه ۲۶۵ و جلسه ۳۰۰).

۳-۱- نقش مذهب در وثاقت راوی

واژه «ثقه»^۳ یکی از رایج‌ترین و پرکاربردترین اصطلاحات مورد استفاده در علم رجال است که در معنا و تعریف دقیق آن بین دانشمندان علم رجال تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. ثقه در اصطلاح علمای رجال معمولاً برابر با «عدالت»^۴ می‌باشد. ریشه این واژه از وثوق به معنای اطمینان و اعتماد کردن است و مقصود از آن کسی می‌باشد که نسبت به دوری او از دروغ، اشتباه و فراموشی اطمینان وجود دارد، زیرا اگر قرار باشد شخص عادت به دروغ اشتباه یا فراموشی داشته باشد، چگونه می‌توان به گفتار او اطمینان داشت. البته نسبت به سایر گناهان غیر از دروغ نیز چنین است، زیرا انسان به سخن مانند شراب‌خوار اطمینان نمی‌یابد (مامقانی، ۱۴۲۸: ۲/۲۱۷). البته برخی علمای رجال شرط عدالت را برای ثقه بودن راوی لازم نمی‌دانند و به همان معنای عرفی ثقه، یعنی مورد اعتماد بودن -

در اینجا مورد اعتماد بودن در نقل مورد نظر است - اکتفا کرده‌اند و معنایی عام‌تر از عادل بودن را قصد کرده‌اند:

«فإن الظاهر أن المراد من قولهم: «ثقة» هو المعنى اللغوى، اعنى: الاعتماد. فتارة: يقيد بالنفس، واخرى: بالرواية. وثالثه: يطلق ويراد الاطلاق» (کلباسی، ۱۴۱۹: ۱۹۵/۲).

آنچه در تعریف ثقة برای ما اهمیت دارد و به موضوع وثاقت بنی‌فضال ارتباط دارد، این است که آیا فساد مذهب و غیرامامی بودن - در صورت پذیرفتن آن برای بنی‌فضال - موجب عدم وثاقت راوی می‌باشد یا اینکه تأثیری در عدم وثاقت نخواهد داشت؟ با پذیرش تعریف مذکور، مشکلی در وثاقت راویان دیگر مذاهب نخواهد بود، اما عده‌ای از علمای رجال در کنار عادل بودن راوی، قید امامی بودن را نیز ذکر کرده‌اند و عده‌ای هم خود عادل بودن بدون قید را ملازم با امامی بودن گرفته‌اند که با پذیرش نظر آن‌ها افراد غیرامامی اعم از راویان اهل سنت و راویان چند امامی مانند زیدیه، واقفیه و فطحیه، غیرثقة خواهند بود. برای گریز از این مشکل، توجه به این مطلب کافی است که بسیار فراوان در کتاب‌های رجال یافت می‌شود که پس از ذکر مذهب راوی، صفت ثقة برای راوی و احادیث او آورده شده مانند:

(أ) إسحاق بن بشر أبو حذيفة الكاهلي الخراساني، ثقة، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، من العامة (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۲).

(ب) الحسين بن أحمد بن المغيرة، أبو عبد الله البوشنجي كان عراقيا، مضطرب المذهب، و كان ثقة فيما يرويه (نجاشی، ۱۳۶۵: ۶۸).

(ج) يحيى بن سالم الفراء، كوفي، زیدی، ثقة (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۴).

افراد غیرامامی و فاسدالمذهبی که تصریح به وثاقت آن‌ها شده است، به قدری فراوانند که موجب می‌شود همان معنای لغوی ثقة را بپذیریم و عادل امامی بودن را ملاک وثاقت ندانیم، وگرنه در مقام عمل نمی‌توان به تعریف و ملاک ارائه شده پایبند ماند و باید افراد و راویان بسیار زیادی را استثنا کرد، به همین دلیل شیخ طوسی در مورد عمل به روایات غیرامامیین قاعده‌هایی ارائه کرده است:

«و إذا كان الراوى من فرق الشيعة مثل الفطحية، و الواقفة، و الناووسية و غيرهم نظر فيما يرويه: فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به. و إن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب إطرach ما اختصوا بروايته و العمل بما رواه الثقة. و إن كان ما روه ليس هناك ما يخالفه، و لا يعرف من الطائفة العمل

بخلافه، و جب ایضا العمل به إذا كان متحرجا في روايته موثوقا في أمانته، و إن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد. ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير و غيره، و أخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، و علي بن أبي حمزة، و عثمان بن عيسى، و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعة، و الطاطريون و غيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافة» (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۰).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز در بررسی روایات غناء در مباحث مکاسب محرمه، نسبت به این مطلب متذکر شده و ملاک وثاقت راویان حدیث را اعتماد به راوی و تحرز از کذب می‌دانند و در مورد راویان فاسدالمذهبی چون عثمان بن عیسی که جزء سران واقفه بوده‌اند نیز معتقد به وثاقت هستند: «وقف او (واقفی بودن عثمان بن عیسی) منافات با صدق حدیث و تحرز از کذب او ندارد. گاهی انسان در امور دیگر امانتی ندارد، در مال و در ناموس و چیزهای دیگر امین نیست، اما زبانش، زبان صادقی است. خبث او منافاتی با وثاقت او ندارد، بالاخره توثیق شده است، وقتی که کسی بعد از مثلاً صد سال، بعد از زمان عثمان بن عیسی که واقفی هم شده و همان کارهای غلط را هم کرده، می‌آید و در عین حال می‌گوید ثقة، نمی‌شود گفت که این وثاقت، مربوط به دوران پیش از انحرافش است. بالاخره بعضی آدم‌ها، آدم‌های بدی هم هستند، برای مثال شراب‌خوار هم می‌باشند، اما راستگویند. آدم‌هایی هستند که اگر چیزی را از کسی نقل کردند، انسان به این حرف اعتماد می‌کند، می‌تواند ثقة باشد. بنابراین، ما خدشه‌ای در عثمان بن عیسی آن نمی‌کنیم. بنابراین، سند روایت بد نیست. حالا همین عثمان بن عیسی را شیخ طوسی جزو همان عده‌ای می‌داند که اصحاب عملوا باخبارهم، این هم خودش مؤید وثاقت است. من دیدم بسیاری از بزرگان از عثمان بن عیسی نقل حدیث کرده‌اند، خود این، یکی از امارات وثاقت است. در زمان خود ما هم همین‌طور می‌باشد، وقتی می‌بینید آدم‌های معتبر، محترم، متحرز از کذب، مقید به صدق حدیث و صدق خبر، از شخصی نقل می‌کنند، این نقل بزرگان طبعاً یک وثوقی نسبت به آن منقول‌عنه در انسان به وجود می‌آورد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۴۷-۳۴۶).

نکته حائز اهمیت آنکه از نظر ایشان مذمتی که در مورد فطحیه وجود دارد، مانند مذمت واقفیه و سایر فرق نیست، چون غالب فطحیه مدت کوتاهی در امامت اشتباه کرده و تابع عبدالله افطح شدند و سپس به حق برگشتند، بنابراین نمی‌توان گفت که مانند واقفیه، افراد مذمومی هستند (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب القصاص، جلسه ۲۲۸). بنابراین وثاقت راویان فطحی، راحت‌تر و با استحکام بیشتری مورد قبول واقع می‌شود.

۴-۱- توثیقات عام

توثیق خاص توثیقی است که در آن به وثاقت افراد معین و مشخص حکم شده باشد، خواه مربوط به یک نفر باشد، خواه افراد و در مقابل آن توثیق عام توثیقی است که به‌عنوانی کلی تعلق گرفته است که به‌حسب ماهیت و طبیعت خود، ممکن است بر افراد و مصادیق گوناگون و یا حتی مصداق واحد تعلق بگیرد (رحمان‌ستایش، بی‌تا: ۶-۷). دانشمندان رجال موارد متعددی را برای توثیقات عام برشمرده‌اند، از جمله: توثیق راویان تفسیر قمی، راویان کتاب کامل‌الزیارات، مشایخ نجاشی، مشایخ الثقات و ...

یکی از توثیقات عامی که در کتب رجال مطرح شده "قرار گرفتن بنی فضل در سند روایت" است. به عقیده برخی علما، در صورت صحت سند روایت تا بنی فضل، روایت حجت خواهد بود و ضعیف بودن راوی و نقص‌های دیگر سند روایت از بنی فضل تا امام معصوم، خدشه‌ای به حجیت آن وارد نمی‌کند. شیخ انصاری از جمله کسانی است که حجیت روایاتی را که بنی فضل در سند آن واقع شده باشند می‌پذیرد، اگرچه روایت مرسله باشد:

«و هذه الرواية وإن كانت مرسله إلّا أنّ سندها إلى الحسن بن فضال صحيح و بنو فضال ممن أمر بالأخذ بكتبهم و رواياتهم» (دزفولی (شیخ انصاری)، ۱۴۱۵: ۳۶).

۵-۱- اصحاب اجماع

یکی از توثیقات عامی که موجب وثاقت راوی می‌شود واقع شدن شخصی در سند روایتی است که اصحاب اجماع در آن قرار داشته باشند. عنوان اصحاب اجماع اصطلاحی در علم رجال است که بر گروهی ویژه از راویان احادیث در سده‌های دوم و سوم هجری قمری که از بزرگان پرورش یافته مکتب امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام به‌شمار می‌روند و بر تصدیق روایات‌شان و نیز مقام علمی و فقاہت‌شان اجماع شده است، اطلاق می‌شود. در مجموع ۲۲ نفر جزء اصحاب اجماع شمرده شده‌اند که ۱۶ نفر از آنان بدون اختلاف و باقی‌مانده با تفاوت و اختلافاتی در نقل، در میان اصحاب اجماع ذکر شده‌اند. از میان شاگردان امام کاظم و امام رضا علیه‌السلام «یونس بن عبدالرحمان، صفوان بن یحیی، محمد بن ابی عمیر، عبدالله بن مغیره، حسن بن محبوب و احمد بن محمد بن ابی نصر» جزء اصحاب اجماع هستند. اما گاهی به‌جای «حسن بن محبوب»، «حسن بن علی بن فضال» را می‌نشانند. یعنی به‌عقیده برخی یکی از کسانی که در اصحاب اجماع قرار دارد، حسن بن علی بن فضال خواهد بود.

تمام آثار رجالی و حدیثی مترتب بر پذیرش توثیق عام^۵ اصحاب اجماع بر ۱۶ نفری که مسلماً جزء این گروه هستند قابل‌تسری می‌باشد، اما پرسش اساسی آن است افرادی که با اختلاف در اقوال

جزء اصحاب اجماع شمرده شده‌اند و تردید در عضویت آن‌ها در این گروه داریم، هم بهره‌ای از این فایده رجالی دارند یا خیر؟

به عقیده آیت‌الله خامنه‌ای آثار رجالی و حدیثی توثیق اصحاب اجماع را نمی‌توان بر کسانی مانند حسن بن علی بن فضال که مردد بین اصحاب اجماع ذکر شده‌اند، بار کرد و از اصحاب اجماع به‌شمار نمی‌آیند:

«مرحوم کشی که اصحاب اجماع را در سه دسته ۶ نفری بیان کرده، حسن بن محبوب را مردداً جزء دسته سوم ذکر می‌کند، می‌فرماید: بعضی به‌جای ایشان، فضالة بن ایوب و بعضی حسن بن فضال را گفته‌اند (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب‌القصاص، جلسه ۲۰۳).

و باسناده عن ابن فضال، عن بعض اصحابه، عن ابی عبدالله (علیه‌السلام) قال: کلّ من قتل شیئاً صغیراً أو کبیراً ... روایت مرسله است، گرچه کشی از قول قائل مجهولی یعنی با تعبیر «قیل» نقل کرده که حسن بن علی بن فضال از اصحاب اجماع می‌باشد، لکن به این مقدار نمی‌توان اکتفا کرد و ایشان را جزء اصحاب اجماع قرار داد. بنابراین، به ارسال ایشان نمی‌توان اعتماد نمود» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب‌القصاص، جلسه ۲۷۲).

۲. روایت امام عسکری علیه‌السلام درباره بنی فضال

آنچه موجب شد تا نام بنی فضال در میان توثیقات عام برده شود و بحث از حجیت روایات آنان صورت پذیرد، روایتی است که از امام عسکری علیه‌السلام درباره آن‌ها بیان شده است. در کتاب‌الغیبه شیخ طوسی این‌گونه آمده است، زمانی که از حسین بن روح نوبختی در مورد روایات شلمغانی - از راویان حدیث بود، ولی مورد ذم و لعن امام معصوم قرار گرفت - سؤال می‌کنند، ایشان در پاسخ آنچه را که امام عسکری علیه‌السلام درباره بنی فضال فرمودند می‌گوید که روایات آن‌ها را بگیرد و اعتقادات آن را رها کنید:

«وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ تَمَّامٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْكُوفِيُّ خَادِمُ الشَّيْخِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَوْحٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَأَلَ الشَّيْخَ يُعْنَى أَبَا الْقَاسِمِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ كُتُبِ ابْنِ أَبِي الْعَزَاقِرِ بَعْدَ مَا ذُمَّ وَخَرَجَتْ فِيهِ اللَّعْنَةُ فَقِيلَ لَهُ فَكَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِ وَبَيُوتِنَا مِنْهَا مِلَاءٌ فَقَالَ أَقُولُ فِيهَا مَا قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ قَدْ سَأَلَ عَنْ كُتُبِ بَنِي فَضَالٍ فَقَالُوا كَيْفَ نَعْمَلُ بِكُتُبِهِمْ وَبَيُوتِنَا مِنْهَا مِلَاءٌ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خُذُوا بِمَا رَوَوْا وَ ذَرُّوا مَا رَأَوْا» (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۸۹).

۲-۱- بررسی سندی

بسیاری از دانشمندان علم رجال اساساً به بررسی سندی روایت امام عسکری علیه السلام درباره بنی فضال پرداخته‌اند و صرفاً به بررسی دلالتی یا نهایتاً فقط از حجیت یا عدم حجیت روایات آن‌ها ذیل این روایت بحث کرده‌اند. اما محققان رجال در مقام بررسی سندی روایت مذکور نوعاً به عدم اعتبار سند حکم کرده و آن را قابل اتکا برای حجیت روایات بنی فضال نمی‌دانند:

«و قد سئل عن كتب بنی فضال، فقالوا: کیف نعمل بكتبهم و بیوتنا منه ملاء؟ فقال ع: خذوا ما رووا، و ذروا ما رأوا. لکن هذه الروایة ضعیفة لا یمکن الاعتماد علیها، فإن عبد الله الکوفی مجهول» (خویی، ۱۴۱۳: ۶۸/۱).

برخی محققان معاصر علاوه بر مجهول بودن عبدالله کوفی، مجهول بودن ابن تمام را نیز دال بر ضعف سند می‌دانند:

«و فيه: ان الروایة المذكورة قابلة للمناقشة من حیث السند و الدلالة. اما من حیث السند فباعتبار ان الکوفی خادم الشیخ النوبختی مجهول لا يعرف عنه شیء. هذا مضافا إلى ان الشیخ الطوسی ينقلها عن ابی الحسین ابن تمام عن عبد الله الکوفی، و ابن تمام مجهول أيضا» (ایروانی، ۱۴۳۱: ۱۸۳).

۲-۲- بررسی دلالتی

در مقام پرداختن به دلالت روایت دال بر وثاقت بنی فضال، سه نوع دلالت از حدیث مورد نظر استظهار شده است:

الف) وثاقت خود بنی فضال

حداقل فایده‌ای که می‌توان از روایت مورد بحث به دست آورد این است که حدیث توثیق بنی فضال صرفاً در مقام بیان غیرمضر بودن فساد مذهب بنی فضال و اثبات وثاقت خود آن‌ها است. بنابراین برای حجیت روایات بنی فضال، باید وثاقت تک تک راویان واقع در سند را بررسی و احراز کرد وگرنه به صرف وثاقت بنی فضال نمی‌توان به حجیت آن حکم کرد. مرحوم آیت‌الله خویی در این باره می‌نویسند:

«فإن الروایة فی مقام بیان أن فساد العقیده بعد الاستقامة لا یضر بحجیة الروایة المتقدمة علی الفساد، و لیست فی مقام بیان أنه یؤخذ بروایتہ حتی فیما إذا روی عن ضعیف أو

مجهول، فکما أنه قبل ضلاله لم یکن یؤخذ بروایته فیما إذا روی عن ضعیف أو مجهول، کذلک لا یؤخذ بتلک الروایة بعد ضلاله» (خویی، ۱۴۱۳: ۶۸/۱).

ب) حجیت روایات بنی فضال

این دسته از محققان از روایت امام عسکری علیه‌السلام ارزش و اعتبار بیشتری را برای بنی فضال برداشت کرده‌اند و معتقدند که اگر سند روایتی تا بنی فضال صحیح بود، روایت مطلقاً حجت خواهد بود و مرسله بودن و وجود افراد ضعیف از بنی فضال تا امام لطمه‌ای به آن وارد نمی‌کند؛ چراکه ظاهر روایت، أخذ روایات بنی فضال به صورت مطلق است و قید و شرطی ندارد. علاوه بر شیخ انصاری (ذرفولی) (شیخ انصاری)، ۱۴۱۵: ۳۶/۱، حاجی نوری نیز حجیت روایات بنی فضال را پذیرفته است: «فقیه دلیل علی اعتبار ما فی کتبهم، فیستغنی بذلک عن ملاحظه من قبلهم فی السند، و قد ذکرنا أن هذا الحدیث أولى بالدلالة علی عدم وجوب الفحص عما قبل هؤلاء من الإجماع الذی ادّعاه الکشی علی تصحیح ما یصحّ عن جماعة»^۶ (نوری، ۱۴۲۹: ۲۴۴/۲۲).

البته همان‌گونه که گذشت شرط حجیت روایات بنی فضال آن است که سند روایت تا بنی فضال صحیح باشد، وگرنه اگر تمام راویان از بنی فضال تا امام معصوم هم که توثیق شده باشند، وقوع بنی فضال در سند حدیث فایده‌ای نخواهد داشت، ازاین‌رو آیت‌الله خامنه‌ای نسبت به این نکته که در صورت عدم دقت و توجه کافی ممکن است موجب خطا و اشتباه شود، تذکر داده و روایت را با وجود بنی فضال در سند حدیث فاقد اعتبار و غیرقابل اعتماد دانسته‌اند:

«و باسناده عن علی بن الحسن بن فضال، عن العباس بن عامر، عن داود بن الحصین، عن ابی العباس فضل البقیاق، عن ابی عبدالله^(علیه‌السلام) قال: قلت هل للنساء قود أو عفو قال لا و ذلک للعصبه. ... لکن مسأله مورد بحث، اسناد شیخ به علی بن فضال می‌باشد که طریق شیخ به ایشان طریق صحیحی نمی‌باشد؛ زیرا در آن، علی بن محمد بن الزبیر وجود دارد که توثیق نشده است» (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب‌القصاص، جلسه ۲۷۷).

ج) وثاقت تمام راویانی که بنی فضال از آن‌ها روایت کرده‌اند

عده‌ای پا را از این نیز فراتر نهاده و نه تنها به حجیت روایات بنی فضال، بلکه همچون توثیق عام مشایخ‌الثقات، به وثاقت راویانی که بنی فضال از آن‌ها روایت کرده‌اند قائل شده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۰: ۲۶۹) و به راویان ضعیف یا مجهول به خاطر نقل بنی فضال از آن‌ها، اعتماد کرده‌اند:

«لم أَعثر على ما يوجب الحكم بالمدح أو القدح سوى ما صرح به المحقق، فالمرجم إما ضعيف أو مجهول الحال، لكن رواية ابن فضال عنه ربما توجب الاعتماد عليه، لقولهم عليهم السلام: «خذوا بما رووا و دعوا ما رأوا» (مامقانی، بی تا: ۵/ ۳۳۰).^۷

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه تاکنون گفتیم به دست می‌آید که هر ۴ نفر بنی فضال از راویان ثقه و مورد اعتماد در نقل احادیث هستند و با شواهد ارائه شده به هیچ وجه نمی‌توان قبول کرد که آن‌ها فطحی بوده باشند و یا بر فطحیت باقی مانده باشند و جلالت قدر آنان نزد اصحاب و ائمه و کثرت روایات و اعتبار کتب آنان و همچنین شهادت دانشمندان علم رجال، همگی گواه بر وثاقت و بلکه امامی بودن آن‌ها است و با فرض پذیرش امامی بودن آن‌ها که مورد قبول آیت الله خامنه‌ای می‌باشد، روایاتی که از آن‌ها نقل شده - در صورت وجود دیگر شرایط - صحیح خواهد بود و موثق نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- گرچه وثاقت همه بنی فضال مورد اتفاق است لکن در تصحیح اسناد، راویان و مشایخ هریک از این ۴ نفر تفاوت‌هایی ایجاد می‌کند که یک نمونه آن ذکر شد؛ (خامنه‌ای، درس خارج، کتاب‌المکاسب، جلسه ۱۴۲).
- ۲- تنها موردی ایشان روایات بنی فضال را موثق دانسته‌اند در کتاب‌المکاسب، جلسه ۱۲۱ می‌باشد: «... و آن موثق ابن فضال است: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن فضال قال: كتبتُ إلى أبي الحسن (عليه السلام) أسأله عن قوم عندنا يصلون ولا يصومون».
- ۳- برای دیدن تعاریف مختلف ثقه رجوع کنید به: جدیدی نژاد، محمدرضا، معجم مصطلحات الرجال و الدراری، ص ۴۵-۴۶.
- ۴- ملکه‌ای نفسانی که موجب ترک گناهان می‌شود.
- ۵- وثاقت خود این راویان یا حجیت روایات منقول از آنان یا وثاقت تمام رواة واقع در سند.
- ۶- محقق مامقانی پس از نقل کلام حاجی نوری می‌نویسد: و هو کلام متین، فحينئذ فلا حاجة إلى الإطالة في الكلام فيه (مامقانی، بی تا: ۲/ ۲۳۵).
- ۷- این مطلب در پاورقی ذیل عنوان أحمد بن أئیم ذکر شده است

منابع

فارسی

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم، چاپ دوم.
- ایروانی، باقر (۱۴۳۱ق). دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالیه. ۱ جلد. مدین. قم. چاپ ۲.
- جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۲). معجم المصطلحات الرجال والدرایه. باشراف محمد کاظم رحمان ستایش، دارالحديث. قم. چاپ ۲.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹). غنا (درسنامه غنا و موسیقی). انتشارات فقه روز. تهران، چاپ اول.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. ۲۴ جلد. [بی‌نا]. [بی‌جا]، چاپ ۵.
- دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری (۱۴۱۵ق). کتاب الصلاة (للشیخ الأنصاری)، ۳ جلد، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول.
- رحمان ستایش، محمدکاظم (۱۴۱۰ق). توثیقات خاص و عام. جزوه دانشکده مجازی دارالحديث.
- سبحانی تبریزی، جعفر، کلیات فی علم الرجال. ۱ جلد. قم: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت. چاپ ۲.
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. ۱۲ جلد. جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. قم، چاپ: ۲.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العدة فی أصول الفقه. قم. چاپ اول.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). الغيبة (للطوسی). کتاب الغيبة للحجة. قم. چاپ اول.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. ۲ جلد. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، چاپ ۱.
- کلباسی، ابوالهدی (۱۴۱۹ق). سماء المقال فی علم الرجال. جلد ۲، قم: مؤسسة ولی العصر علیه السلام للدراسات الإسلامية. چاپ ۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ط - الإسلامية). تهران، چاپ: چهارم.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۲۸ق). مقباس الهدایه فی علم الدرایه. ج ۲. دلیل ما. قم: الطبعة الاولى.
- مامقانی، عبدالله (بی‌تا). تنقیح المقال فی علم الرجال (رحلی). ۳ جلد. [بی‌جا].
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی. ۱ جلد. جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ ۶.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۲۹ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. ۳۰ جلد. بیروت: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث. چاپ ۱.
- متن دروس خارج فقه آیت الله العظمی خامنه‌ای.

ظرفیت‌های سیاسی تدبر قرآنی در منظومه فکری آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)

| مهدی اسماعیلی صدرآبادی* | استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان،
دانشکده علوم انسانی حضرت نرجس
| سیدمحمد موسوی | دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان
| سارا حیدری | کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

عملیات تفسیر قرآن در زوایای مختلف همواره پیگیری و برای آن اصول، روش، مبانی و قواعدی تنظیم شده و به صورت علوم تفسیری بیان گشته‌اند. در این بین تفسیر سیاسی به مثابه گرایشی نوین در عصر حاضر مستلزم بحث و سازمان‌دهی جدید است. برای ساماندهی تفسیر سیاسی، مفسران بر پایه مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی به فهم قرآن کریم می‌پردازند. استنتاج از قرآن به مفسران سیاسی این فرصت را می‌دهد نظرات و الگوهای هماهنگ با مسائل اجتماعی-سیاسی را تئوریزه کنند و در اختیار جامعه قرار دهند. لازمه چنین اقدامی مهارت در فهم قرآن و روش‌مندی در نحوه تلقی از آیات قرآن است. از آنجا که عنصر تدبر در بیانات و رهنمودهای مقام معظم رهبری بسیار مشهود می‌باشد و از نگاه ایشان با دوگانه تلاوت - تدبر در قرآن، می‌توان فهمی شگرف از آیات قرآن در تمامی ساحت‌ها به دست آورد؛ شناخت ظرفیت سیاسی تفسیر تدبری قرآن در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای برای این جستار هدفی ارزشمند خواهد بود. به همین روی این جستار با هدف مزبور و از رهگذر روش توصیفی-تحلیلی به بررسی عنصر تدبر در افاضات مقام معظم رهبری پرداخته و به مطالب پیش‌رو به عنوان نتایج تحقیق تأکید می‌کند: نخست از آنجا که رویکرد مقام معظم رهبری در فهم قرآن کریم رویکردی اجتماعی-تمدنی می‌باشد، نظام‌سازی رکن بنیادین و مبنای اساسی در اندیشه ایشان مطرح شده است. نظام‌سازی در ساحت‌های گوناگونی

انجام می‌شود و عالی‌ترین سطح آن نظام حکومتی می‌باشد. دوم؛ آیت‌الله خامنه‌ای به آیات قابل توجهی از قرآن با نگاه سیاسی - اجتماعی توجه کرده و با استمداد از بعضی آیات سوره مبارکه حج، اقامه نماز، ایتاء زکات، امر به معروف و نهی از منکر را مثلث نظام‌ساز می‌دانند. سوم؛ نظام سیاسی مطلوب و مطمح نظر آیت‌الله خامنه‌ای نظامی است که بر پایه اصول الهی - اسلامی بنیان نهاده شده باشد و در آن معنویت و مادیت آحاد جامعه توأمان با هم لحاظ شود؛ از این‌رو در اندیشه تفسیری ایشان، نظام سیاسی مشروع، نظامی است اسلامی از نوع شیعی و بر پایه رهبری ولی فقیه با رعایت شاخص‌هایی همچون علمیت، ایمان و تقوا که توسط رهبر و حاکم جامعه هدایت شود و مسئولان و کارگزاران و مردم در تحت رهبری چنین رهبر الهی به رشد و تعالی برسند.

واژگان کلیدی: قرآن، تدبر، تفسیر سیاسی، سیاست، آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (زید عزه).

مقدمه

قرآن در میان آثار اسلامی جایگاه بی‌بدیلی دارد و شاخص‌ترین منبع در تفکر اسلامی به حساب آمده و آیات آن با رویکردی ژرف به مسائل سیاسی - اجتماعی توجه داشته است (سیدباقری، ۱۳۹۴: ۱۶). نواندیشان دینی به‌ویژه قرآن‌گرایان، ضمن تأکید به روش‌های سنتی تفسیر قرآن، کوشیدند به فهم جدیدی از قرآن برسند که گسسته از آرای قرآن‌پژوهان پیشینی باشد. گروهی با این فرض که تضادی بین علم و دین اسلام نیست، فهمی متفاوت از پیشینیان ارائه دادند که نتایج سیاسی مختلفی در پی داشت.

افرادی نظیر سید احمد خان هندی در تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان، جواهرالطنطاوی در الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، یدالله سحابی در خلقت قرآن و مهدی بازرگان در باد و باران، با لحاظ تأکید قرآن بر تدبیر از یک‌سو و با درنظر گرفتن جامعیت قرآن از طرفی دیگر، برپایی نظام سیاسی را با بازگشت مجدد به قرآن امکان‌پذیر دانستند. در گذر زمان این مسیر با اتخاذ روش‌های جدید پیموده شد و در ضمن آن پرسش‌های نوینی در عرصه سیاسی به محضر قرآن عرضه گردید. اینان کوشیدند به دنبال پاسخ روزآمد از درون قرآن کریم باشند. توجه به وقایع سیاسی و صورت‌بندی آن‌ها و عرضه به قرآن و پاسخ‌خواهی از آن، نگرشی است که شهید صدر از آن به تفسیر موضوعی قرآن تعبیر می‌کند (صدر، ۱۳۶۹: ۵۴/۱).

از دیگر سو مسلم است قرآن به موضوعات سیاسی اشاره داشته است همچون:

- تنظیم رفتار سیاسی در روابط داخلی و خارجی (مانده: ۸)
- مواجهه با سیاست‌های مالی و اقتصادی (توبه: ۵۹)
- عدالت در رهبری و حکمرانی (نساء: ۵۸)

- پیوستگی دین و سیاست (بقره: ۲۴۶ و ۲۴۷)
- مشورت در امور حکومتی (نمل: ۳۲)
- مرجعیت واحد در امر رهبری جامعه (نمل: ۳۳)
- حق محوری در سیاست‌های نبرد با دشمنان (نساء: ۷۴-۷۶)
- توجه ویژه به مبارزان سیاسی (بقره: ۲۷۳)
- اصل عزت، در روابط سیاسی - اقتصادی (آل عمران: ۲۸)
- مدیریت سیاسی جامعه (نساء: ۸۳)

این دسته از اشارات قرآن به مسائل سیاسی، نشان می‌دهد می‌توان از مسیر تدبیر در قرآن به دنبال پاسخ‌هایی از قرآن به مسائل روزآمد سیاسی گشت. علاوه بر این، وجود رخداد‌های جدید در عالم سیاست از یک طرف و جامعیت قرآن از جهتی دیگر، مسیر را برای ارائه پرسش‌های جدید از محضر قرآن و دریافت پاسخ روزآمد از رهگذر تدبیر امکان‌پذیر می‌کند؛ زیرا قرآن می‌فرماید «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹). قرآن مجموعه رهنمودها و دستوراتی است که اگر آن گفته‌ها و دستورات نباشد، انسان به تکامل نمی‌رسد (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۸). از این رو قرآن ظرفیت پاسخگویی به حوائج انسان در تمامی عرصه‌ها به‌طور خاص مسائل سیاسی را داراست. در روایات نیز تأسی به آیات قرآن و مددخواهی از آن در ساحت‌های گوناگون بازتاب داده شده است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام با شناخت دقیقی که از آیات قرآن دارند، به ما دستور داده‌اند در مشکلات خود از قرآن مدد بگیرید؛ چراکه علم آینده، اخبار گذشته، درمان‌های دردهای بشر و راه سامان بخشیدن به زندگی فردی و اجتماعی شما در قرآن نهفته شده است. «أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۸). از دیدگاه امیرمؤمنان قرآن راهنمایی است که خیانت نمی‌کند، هدایت‌گری می‌باشد که گمراه نمی‌سازد و سخنگویی است که دروغ نمی‌گوید. «وَاعْلَمُوا أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ النَّاصِحُ الَّذِي لَا يَغْشُ وَالْهَادِي الَّذِي لَا يَضِلُّ وَالْمُحَدِّثُ الَّذِي لَا يَكْذِبُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶).

به همین روی در عصر حاضر دانشجویان قرآن‌پژوه با آغاز تشکیل حکومت اسلامی در ایران، نیاز به تفسیر سیاسی از قرآن را بیش از پیش احساس کردند. شناخت حوزه شهروندی و حکمرانی، تعیین حقوق شهروندی و ادای تکالیف حکومت‌ها، تدبیر حیات سیاسی جامعه، حدود و ثغور وظایف حکومت اسلامی در عصر غیبت، بهره‌مندی از فلسفه سیاسی حکمرانی همچون تأمین مشروعیت حکومت اسلامی، نیازمند طراحی بر محور تشریعات قرآنی است. ایشان باور دارند تفاسیر سیاسی،

زیرساخت‌های قرآنی جامعه را طرح‌ریزی کرده و با ارتقای توانمندی بدنه سیاسی جامعه، برداشتی صحیح از قرآن برای رفع و رجوع مسائل سیاسی فراهم می‌آید. به همین روی رهبر حکیم انقلاب اسلامی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) با لحاظ اینکه اسلام عزیز با هدف سعادت بشر در تمامی شئون فردی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی شناخته می‌شود (جوادی‌آملی به نقل از بهشتی و میرزایی تبار، ۱۳۹۵: ۵۴)، به ارائه تفسیری معتبر از قرآن با اتجاء سیاسی - اجتماعی پرداخته‌اند. چون بدون تفسیر سیاسی متقن از قرآن آسیب‌های اساسی فکری متوجه نظام اسلامی می‌شود. همچنین دفاع علمی و مستدل از دین و تثبیت انگاره پیوند دین و سیاست مستلزم شناخت ساختار اندیشگی قرآن است.

از این‌رو این پژوهش با هدف شناخت ظرفیت‌های سیاسی تفسیر تدبری قرآن و انعکاس تعالیم اندیشه‌محور مقام معظم رهبری به مفهوم‌شناسی تفسیر سیاسی، ارزیابی مکتب تفسیری امام خامنه‌ای، مبانی روشی تفسیر تدبری ایشان، مبانی خاص او در تفسیر سیاسی قرآن، روش و گرایش تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته تا از این رهگذر به پاره‌ای از ابعاد ظرفیت سیاسی تفسیر تدبری قرآن در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای اشاره کند و مسیر را برای محققان و متفکران مسلمان برای تحقیق و تتبع در این زمینه پژوهشی بگشاید.

۱- پیشینه تحقیق

چندی است پیرامون تدبر در قرآن مجید از زوایای گوناگون و با رویکردهای نوینی پژوهش‌ها و تحقیقات انجام پذیرفته است. سابقه این نوع موضوع در برخی کشورهای عربی طولانی‌تر و وسیع‌تر می‌باشد. در ایران نیز استادانی همچون احمد رضا اخوت، ولی‌الله نقی‌پورفر، محمدحسین الهی‌زاده، موسوی‌گرمارودی، علی صبحی، عبدالعلی بازرگان و ... در حوزه زمینه‌ها، کلیدها، اصول، شیوه‌ها، مراحل، چستی تدبر در قرآن نگاشته‌های ارزشمندی تدوین کرده‌اند. همچنین در مقالاتی اکادمیک نیز به مقوله تدبر در قرآن پرداخته شده و از زوایای گوناگونی به این مقوله پرداخته‌اند. برای نمونه به مقالاتی از این دست اشاره می‌شود:

- ۱- مقاله بازکاوی تدبر در قرآن، حسن رهبری، پژوهش‌های قرآنی، ش ۴۹، ۵۰، ۱۳۸۶: ۲۶۰-۲۹۷.
- ۲- مقاله تعارض میان «روایات منع از تفسیر به رأی» و «لزوم تدبر در قرآن» از نگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی، عبدالله‌زاده آرانی، رحمت‌الله، نشریه پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۳۹۲، شماره ۱، ۱۲ صفحات ۸۷ تا ۹۸. نگارنده در این پژوهش کوشیده است به تبیینی درخور از روایات «منع از تفسیر به رأی» و «ضرب آیات به آیات» و عدم تعارض بین این‌گونه روایات از یک‌سو و «ادله تدبر در قرآن» از سوی دیگر و از نگرگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی بپردازد.

۳- روش‌شناسی راهبردهای تدبیر در قرآن کریم: استقرائی از پژوهش‌های میان‌رشته‌ای مدیریت اسلامی در دهه اخیر، لطیفی، میثم، نشریه اندیشه مدیریت راه‌بردی، ۱۳۹۰، شماره ۱۰ (علمی-پژوهشی)، ۳۲ صفحات ۲۵ تا ۵۶. در این نگاشته نگارنده به ارزیابی راهبردهای تدبیر در قرآن پرداخته و به‌عنوان نتیجه تحقیق راهبرد تدبیر در قرآن را فرایند واحدی ندانسته، بلکه براساس هدف و مسئله پژوهش، تسلط و مهارت و زمان در اختیار پژوهشگر می‌توان راهبردهای متمایزی را استخدام کرد. در نهایت اینکه اعتبار پژوهش‌های تدبیر در قرآن، موضوعی می‌باشد که در این مقاله با تأکید بر دو محور اتقان و افاده و سؤالات متناظر و روش‌های ارزیابی آن‌ها، بررسی شده است.

مسئله برداشت‌های سیاسی از آیات قرآن در تاریخ امامیه از دیرباز مطرح بوده است تا اینکه شیخ محمد نجفی در کتاب جواهرالکلام مسئله ولایت فقیه را به‌صورت جدی مطرح کرد (جواهرالکلام: ۱۷۸/۱۶). ملا احمد نراقی در کتاب «عوایده‌الایام» به این مسئله پرداخته و نوزده روایت را برشمرده که در آن‌ها از فق‌ها با عناوین چون ورثة الانبیاء، امناء الرسل خلیفه رسول الله، حصون الاسلام و یاد شده است (ولایی، عیسی مبانی سیاست در اسلام، ۲۵۵). لیستی (اصول کافی، ۱: ۶۷) در روایات بسیاری ازجمله مقوله این جمله را یادآور شده است، مبنی بر اینکه برای اختلاف کسی را انتخاب کنید که حدیث ما را روایت می‌کند، حلال و حرام را می‌شناسد و احکام ما را می‌داند. باید به حکمیت او راضی شوید، چون من چنین کسی را بر شما حاکم قرار دادم.

امام خمینی با نگرش کلامی نسبت به ولایت فقیه، آن را با دلیل عقلی و کلامی شکوفا کرد. وی مبحث ولایت فقیه را از قلمرو فقه بیرون آورد. ولی فقیه را جانشین امام معصوم معرفی نمود. ولایت فقیه را از مهم‌ترین احکام الهی شمرد و آن را بر جمیع احکام فرعی مقدم داشت. امام در این رابطه حکومت را فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت دانست که در برخورد با جمیع معاهدات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، براساس مصلحت و مفسده و با تکیه بر دو عنصر زمان و مکان، ضروری است.

مفسران قرن اخیر نیز چون شیخ محمد عبده، سیدمحمدرشید رضا در تفسیر المنار، سیدقطب در فی ظلال القرآن، سیدمحمدحسین طباطبایی در المیزان، شهید سیدمحمد باقر صدر در نگاشته‌های گوناگون نظیر عناصر المجتمع فی القرآن الکریم بناء المجتمع الاسلامی، سیدمحمود طالقانی در تفسیر پرتویی از قرآن هر کدام به‌صورت استطرادی به معارف اجتماعی - سیاسی توجه کرده‌اند و به تناسب به طرح مختلف بحث‌های دامن‌داری پیرامون دیدگاه قرآن درباره اجتماع، سیاست، اقتصاد و فرهنگ و ... پرداخته‌اند. افزون بر این مقام معظم رهبری در کتاب طرح اندیشه

اسلامی در قرآن و زندگی در آینه نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی آیات قرآن را با گرایش سیاسی و اجتماعی مورد مطالعه قرار داده‌اند.

جدای از این تفاسیر، کتاب‌های متعددی به‌عنوان تک‌نگاری و نیز تفسیر موضوعی در این حوزه نگاشته شده است، از جمله: حقوق و سیاست در قرآن از محمدتقی مصباح‌یزدی و سیاست و حکومت در قرآن، کاظم قاضی‌زاده.

با توجه به آنچه از نظر گذشت و با توجه به تتبع و جستجویی که در آثار پیشینی انجام پذیرفت، پژوهش درباره تفسیر تدبری قرآن در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای و با هدف شناسایی ظرفیت‌های سیاسی قرآن از رهگذر تدبر در آیات کلام الهی مسبق به سابقه نبوده است؛ از این رو این نوشتار مقوله‌ای نوین و در نوع خود جزئی و دارای رهیافتی جدید در حوزه مطالعات قرآنی می‌باشد.

۲- مفهوم‌شناسی

مهم‌ترین مفاهیمی که پیگیری تحقیق به فهم آن‌ها وابسته است، تبیین می‌شوند:

۲-۱- مفهوم لغوی تدبر

الف: ماده: تدبر از ماده «دبر» برخلاف «قبل» به معنی پشت و پشت سر اشیا، (التحقیق، ۳/ ۱۷۳؛ لسان‌العرب/ ۲۶۸؛ صحاح، ۲/ ۶۵۳) پایان و آخر (فرهنگ ابجدی/ ۳۳) و زاویه (تاج‌العروس، ۱۱/ ۱۳۶) آمده است. تدبر یعنی: نگرستن به عاقبت و آخر آن کار و تأمل و فکر کردن در آن (قاموس، ۲/ ۳۲۶، التحقیق، ۳/ ۱۷۳) و هوالنظر فی ادبار الامور و تأملها (مجمع‌البحرین، ۳/ ۲۹۸) تدبر امر، افتادن به دنبال آن (العین، ۸/ ۳۳؛ الصالح، ۲/ ۶۵۳) و فکر و نظر و تفکر در عاقبت امور است (صحاح، ۲/ ۶۵۳) و نیز به معنای چاره‌جویی، تنظیم، اداره کردن (فرهنگ ابجدی/ ۲۳) و وضع مقدمات (تفسیر سورآبادی، ۳/ ۲۱۳۱) آمده است. التدبیر یعنی التفکر فی دبر الامور (المفردات، ۱/ ۳۰۶).

ب: هیأت در باب تفعل برای مطاوعه و دریافت «تفعیل» می‌باشد. پس تدبر حصول مفهوم تدبیر است. تدبیر؛ یعنی: پشت سر هم چیدن حکیمانه و تدبر دریافت آن چیش می‌باشد.

۲-۲- مفهوم اصطلاحی تدبر در قرآن

تاکنون تعاریف متنوعی از آن ارائه شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- تفکر و تأمل در قرآن (متدولوژی تدبر در قرآن: بازرگان).
- ترتیل و تلاوت راستین قرآن (پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن: نفی پورفر).
- تفسیر صحیح ظاهر و باطن (تدبر در قرآن: بهبودی).

- کشف هماهنگی بین آیات و کشف موضوع سور (علامه طباطبائی، بی‌آزار شیرازی و حجتی در تفسیر کاشف و بستانی در تفسیر بنایی قرآن).
- مهندسی کلان سوره‌ها طبق ترتیب مصحف - تدبیر بین سوره‌ها.
- فهم روش‌مند و هماهنگ ظاهر قرآن کریم.

این تعاریف هیچ‌کدام به‌تنهایی کامل و جامع نیستند و می‌توان با توجه به همه آن‌ها این‌گونه گفت که: تدبیر در قرآن، تفسیر صحیح ظاهر و باطن قرآن به‌همراه کشف هماهنگی بین آیات و موضوعات سور می‌باشد.^۱

۲-۳- مفهوم تدبیر در قرآن

ماده «دبر» ۴۴ بار و به ۱۱ صورت در قرآن استعمال شده که ۴ مورد آن به تدبیر در قرآن برمی‌گردد (النساء، ۴/۸۲؛ ص، ۲۹/۳۸؛ محمد، ۲۴/۴۷). توصیه به تدبیر در قرآن و دقت در معنای مطاوعی آن نشانگر وجود تدبیر و چینش حکیمانه در قرآن است. ویژگی کلان خداوند در گرو تدبیر ویژه آن می‌باشد؛ چون کلمات قرآن ویژه آن نبوده و بر زبان همه عرب‌ها جاری بوده و هست. مفسران و نویسندگان علوم قرآنی در معنا و مفهوم تدبیر در قرآن بسیار نگاشته‌اند، اما از وادی تعریف لغوی چندان پا فراتر نگذاشته‌اند و بیشتر واژه‌های مترادف، متعلق، تفکر، تذکر و تفقه را به‌کار برده‌اند. برخی تفاسیر، تدبیر را تفکر و اندیشیدن در معانی قرآن معنا کرده‌اند، مانند «بیان السعاده» (بیان السعاده، ۱/۶۲۳) و «جوامع الجامع» (جوامع الجامع، ۱/۱۰۲) و «تبیین القرآن» (تبیین القرآن، ۱/۱۰۲) و «منهج الصادقین» (منهج الصادقین، ۳/۷۹) و «کنز الدقائق» (کنز الدقائق، ۳/۴۸۴) و «کشاف» (الکشاف، ۱/۵۴۰) و ... و برخی نیز بین آن دو فرق قائل شدند و مانند «التبیین» (التبیین، ۳/۲۷۱) شیخ طوسی و «روض الجنان» (روض الجنان، ۶/۳۲) ابوالفتح رازی و «تفسیر نمونه» (تفسیر نمونه، ۴/۲۸) و ...

علامه در المیزان می‌فرمایند: تدبیر یعنی گرفتن چیزی از چیز دیگری است و در مورد آیات قرآن به‌معنای تأمل در آیه پس از آیه دیگر و یا تأمل می‌باشد (المیزان، ۵/۲۶) و به تفاوت آن دو اشاره نمی‌کنند. در «روح المعانی» آلوسی آمده است: اصل تدبیر تأمل در ادبار امور و عواقب آن است و برای تأملی کارکرد دارد که آن به حقیقت شیء و اجزای آن و یا سوابق و اسباب آن یا لواحق و اعقاب آن نظر انداخته می‌شود (روح المعانی، ۳/۸۹).

ابن عاشور در ذیل آیه ۶۸ سوره مؤمنون، تدبیر را چنین معنا کرده است: «التدبر اعمال النظر العقلی فی دلالات الدلائل علی ما نصبت له و اصله انه من النظر فی دبر الامر. و اینکه کافران

در قرآن تدبیر می‌کردند، حق بودن قرآن را از دلالت اعجاز و صحت اغراض آن درک می‌کردند. ولی تفسیر نمونه تدبیر را از ماده دبر به معنی بررسی نتایج و عواقب چیزی می‌داند، به عکس تفکر که بیشتر به بررسی علل و اسباب چیزی گفته می‌شود (تفسیر نمونه، ۴/ ۲۸).

جلال‌الدین سیوطی هم در «الاتقان» پیرامون تدبیر آورده است: تدبیر و اندیشیدن در معنای قرآن سنت می‌باشد؛ زیرا که همان مقصود اعظم و مطلوب اهم است و به وسیله آن سینه‌ها فراخ گشته و دل‌ها نورانی می‌شود. خداوند می‌فرماید: «کتاب انزلناه الیک مبارک لیبیروا آیاته ...» (ص: ۳۸/ ۲۹)، چگونگی تدبیر بدین‌گونه است که دلش را با اندیشیدن در معنای آنچه تلفظ می‌کند مشغول دارد و معنای هر آیه را بشناسد و در اوامر و نواهی تأمل کند و باور آن‌ها را به خاطر بسپارد که اگر در گذشته در آن تقصیر کرده عذرخواهی و استغفار کند و اگر به آیه رحمتی رسید، خرسند شده و آن را از درگاه الهی درخواست کند و چون به آیه عذاب بگذرد ترسناک گشته و به خداوند پناه برد و هرگاه آیه‌ای متضمن تنزیه پروردگار باشد، او هم تنزیه و تعظیم کند و وقتی به آیه دعایی برسد تضرع و طلب نماید (الاتقان: ۱/ ۳۴۵).

۲-۳-۱- نسبت تفسیر و تدبیر

اگر ما قرآن را مانند قانون اساسی در نظر بگیریم تفسیر مانند تبدیل قانون اساسی به جزئیات و آئین‌نامه‌های اجرایی است. اما تدبیر فهمیدن قانون اساسی می‌باشد. پس تدبیر فهم قرآن است و تفسیر استنباط از قرآن می‌باشد. برای فهم آشنایی با عربی یا آشنایی با ترجمه، آشنایی با تاریخ اسلام و باور به قرآن کفایت می‌کند، ولی برای استنباط حکم از قرآن و تولید علم و دستیابی به پیامدهای تازه از قرآن تفسیر لازم است و نیازمند به اجتهاد. تدبیر وظیفه‌ای همگانی می‌باشد و تفسیر نیازمند اجتهاد است. قید «هماهنگی» در تدبیر می‌تواند مواردی مانند تفکر، تفسیر و تأویل را از حیطه تدبیر خارج کند؛ زیرا در تدبیر دو مطلب هم‌عرض با هم مقایسه می‌شود و سعی در فهم هم‌هنگ آن‌هاست. اما در تفکر، تفسیر و تأویل رابطه طولی دو مطلب سنجیده می‌شود، نه هم‌هنگی آن‌ها در عرض یکدیگر.^۲

تدبیر با تأثیر بر قلب و وجود آدمی همراه است، ولی تفسیر با استدلال‌ات عقلی آمیخته می‌باشد و با مغز سروکار دارد. افزون بر این تفسیر تدبری در قرآن از سنخ تفسیرهای مختصر قرآن نیست که در همه آیات مطالب و نکات خود را عرضه کند و یا هدفش توضیح و تفسیر ساده تمام آیات باشد. تدبری در قرآن، تنها به آیات و کلماتی می‌پردازد که به نظر مفسر محقق آن در نظر مفسران دیگر اشتباه شده، از این‌رو گرچه به همه ابعاد آیات و کلمات نمی‌پردازد، اما نکات و دقایق و ظرایف بسیاری را

مطرح کرده و شیوه و مبانی تفسیری وی در همین دسته از مطالب متفاوت قابل‌شناسایی است و از این جهت می‌توان گفت کار جدید و قابل‌استفاده‌ای می‌باشد.

۲- ۴- تفسیر سیاسی

لغت سیاست از ریشه «سوس» دارای دو اصل معنایی است (لسان العرب: ۶/ ۱۰۷). نخست به معنای «الْعَثَّةُ الَّتِي تَقَعُ فِي الثِّيَابِ وَ الطَّعَامِ» (فراهیدی: ۷/ ۳۳۵؛ مجمع‌البحرین: ۴/ ۷۸). شپشکی که بر روی لباس و غذا قرار می‌گیرد. همین معنا در کلام عرب استعمال شده است: «سَاسَ الطَّعَامَ» (مصباح‌المنیر: ۲/ ۲۹۵) و دوم «سُئْتُ الرَّعِيَّةُ وَ سُوَّسَ الرَّجُلُ أُمُورَ النَّاسِ إِذَا مُلِّكَ أَمْرَهُمْ» (الصحاح: ۳/ ۹۳۸). به معنای کسی است که تدبیر امور رعیت را برعهده گیرد. البته برخی لغت‌دانان آن را به معنای خُلُق و سجیه دانسته‌اند (تاج‌العروس: ۸: ۳۲۱).

برخی لغویون با ژرف‌نگری فرق بین سیاست و تدبیر را چنین تبیین کرده‌اند: فرقی که بین سیاست و تدبیر وجود دارد، آن است که سیاست همان نظر دقیق در امور می‌باشد، درحالی‌که تدبیر به معنای توجه به عاقبت و نهایت امور است. در تدبیر نوعی از عاقبت‌اندیشی وجود دارد و به همین جهت تدبیر مستمر و دائمی سیاست است و مادامی‌که ژرف‌اندیشی و عاقبت‌بینی کثرت یابد و افزون شود، دقت و توجه بیشتری در امور نیاز می‌باشد. بنابراین سیاست همان تدبیر مستمر است و به تدبیر مقطعی و کوتاه سیاست گفته نمی‌شود. ازاین‌رو هر سیاستی تدبیر است و هر تدبیری سیاست نیست (الفروق فی اللغة: ۱۸۶).

سیاست در اصطلاح علمی است که از روابط فی‌مابین شهروندان بحث می‌کند (جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی ایران: ۲۲) و نیز به فرایندی گفته می‌شود که شهروندان به اخذ تصمیم جمعی همت می‌گمارند (امرائی، مهندسی سیاست: ۱۸). همچنین گفته شده است سیاست، کنشگری اجتماعی می‌باشد که با حفظ نظم در عقیده‌ها درصدد است با استمداد از قهر و زور، امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحد سیاسی خاصی را فراهم کند (فروند، سیاست چیست؟: ۲۱۳).

با وجود آنکه فرایند تفسیر قرآن دارای پیشینه قابل‌توجهی است و در زمینه‌های مختلف همچون روایی (فاکر می‌بدی، ۱۳۹۱)، فقهی (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵)، فلسفی (فلاح‌پور، ۱۳۸۹)، تنزیلی (بهجت‌پور، ۱۳۹۲)، عرفانی (می‌بدی، ۱۳۷۱) و... آثار فراوانی نگاشته شده و لیکن با وجود حوائج برآمده از تشکیل حکومت اسلامی، تفسیر قرآن با گرایش سیاسی تا عصر حاضر مغفول مانده و به‌صورت دقیق مورد مطالعه و ساماندهی قرار نگرفته است.

از مباحث اساسی در حوزه تفسیر سیاسی تعریف جامع و مانع از این نوع تفسیر می‌باشد، چون از لحاظ پیشینه کمتر به مباحث تفسیر سیاسی پرداخته شده است. تفسیر سیاسی با وجود ضرورت فراوان آن در جهان اسلام نه تنها به صورت جدی به آن پرداخته نشده است، بلکه تعریف ثابت و جامعی نیز از آن ارائه نشده است؛ البته مسامحتاً بعضی آثار همچون نقش جریان‌ات سیاسی بر تفسیر و مفسران در زمان پیامبر، صحابه و تابعین اثر علیرضا رستمی یا کتبی همچون تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر به این بحث توجه داشته‌اند، ولیکن از جهت فقدان مبانی و اصول منقح و قواعد منضبط در مباحث تفسیر سیاسی، بیانی دقیق و روشمند از تفسیر سیاسی بیان نشده است (عابدی، ۱۳۹۶: ۵-۲۸). با عنایت به قلمرو تفسیر سیاسی و مقوله‌های متعدد مؤثر بر آن، بعضی باورمندند تفسیر سیاسی قرآن یک نوع گرایش علمی از تفسیر به حساب می‌آید. این دسته از عنوان‌های اعتباری از مباحث اجتماعی شاخه گرفته‌اند، از این رو در تعریف این مفهوم به دنبال اعتبارات اجتماعی، مسیری ناصحیح است. این نحوه برخورد با مباحث تفسیر سیاسی به دلیل اینکه جوامع بشری در یک فرایند و چرخه تاریخی قرار می‌گیرند و در طول زمان افراد گوناگون با رویکردها و گرایش‌ها و اتجاهات مختلفی پا به عرصه اجتماع می‌گذارند، هویت ایشان نیز با مبانی معرفتی مخصوص به خودشان دچار تغییر و تحول می‌شود؛ از این رو نمی‌توان یک تعریف رسمی از این مباحث ارائه کرد، با وجود این می‌توان توجه داشت که با استفاده از اقوال و آرای دیگران و نیز با در نظر گرفتن مبانی معرفتی یکایک ایشان، تعریفی مناسب از این گونه هویت‌ها ارائه کرد (حسنی، ۱۳۹۲: ۲۰-۲۱).

در اثر علمی با عنوان «مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن»، تفسیر سیاسی بدین شکل تعریف شده است: «در تعریف تفسیر گفتیم که مفسر باید دنبال غرض و مقصود آیات باشد، نه صرف معنای آن‌ها. سیاست نیز در حالت‌های گوناگون تبیین شد. در اینجا در ترکیب تفسیر سیاسی هر دو تعریف و هر دو معنای سیاست را در نظر می‌گیریم. پس سطح نخست تفسیر سیاسی، تفسیر آیات قرآن برای فهم مسائل علوم سیاسی و مسائل علم سیاست و مسائل فن سیاست می‌باشد و حقیقت و درجه والای تفسیر سیاسی آن است که اغراض و مقاصد سیاسی کل قرآن و یکایک آیات از دیگر اغراض جدا شود که مفسر بتواند این اغراض را تبیین کند. به سخن آشکارتر غرض و مقصود بعضی آیات، به صورت روشن و بعضی به صورت نیمه‌روشن به تبیین و اصلاح و بنیان‌گذاری برنامه‌های سیاسی اسلام مربوط می‌شود و تفسیر وظیفه دارد این اغراض سیاسی را به خوبی شناسایی کرده و شرح نماید تا اسلام را آخرین دین الهی و دینی که دارای نظام سیاسی و تمامی امور لازم برای اداره یک جامعه است، به جهان معرفی کند. این فهم سیاسی از قرآن می‌تواند در سطوح، روش‌ها، قالب‌ها و مصداق‌های گوناگون بیان شود؛ از این رو بررسی این مصادیق به افزایش تبیین و روشنگری مفهوم

تفسیر سیاسی می‌انجامد» (حسنی، ۱۳۹۲: ۳۹). بر پایه نگاهی که این اثر از تفسیر سیاسی ارائه می‌دهد، تفسیر سیاسی در حقیقت تفسیری است که غرض از نگارش آن در قدم نخست فهم مباحث سیاسی و در قدم دوم شرح و تبیین مقاصد و مدالیل سیاسی کل قرآن کریم می‌باشد.

باید تأکید کرد تفسیر سیاسی رویکردی خاص از تفسیر قرآن کریم است که از رهگذر آن مفسر بر بیان مدلول‌های آیات قرآن و کشف مقاصد خدای سبحان از آیات قرآن تمرکز داشته و تلاش دارد ظرفیت سیاسی آن دسته از آیات که بدون اتجاء سیاسی ناشناخته مانده، کشف کند و آن را با گرایشی سیاسی تا حد امکان تبیین و تشریح نماید. تفسیر سیاسی از نظرگاه موضوعی به سیاست‌گرایی دارد و مفسر آیات را از این رهگذر به‌طور خاص مورد عنایت قرار می‌دهد و از مراد و مقاصد سیاسی آیات قرآن پرده برمی‌دارد. در این نوع تفسیر محقق می‌کوشد از نظرگاه حیات سیاسی به پرسش‌های قرآنی مرتبط پاسخ دهد و درصدد دستیابی به تعالیم قرآن کریم پیرامون حیات سیاسی بشر است.

۳- مبانی عام تفسیر سیاسی قرآن

مبانی تفسیر، ضوابط و قواعدی است که مفسر قرآن، آن مبانی را به مثابه اصول موضوعه می‌پذیرد و بر پایه آن آیات قرآن را تفسیر می‌نماید. این اصول موضوعه معمولاً در علوم مقدماتی تشریح و اثبات می‌شوند؛ بعضی از این مبانی در علوم ادبیاتی همچون صرف، نحو، لغت، معانی، بیان مطرح شده و بعضی در علم کلام؛ البته اصول و قواعدی هم هستند که مربوط به روش‌شناسی تفسیر می‌باشند. در این نوشتار مراد از روش‌شناسی تفسیر تدبری مقام معظم رهبری مطالعه و تبیین اصول و معارف دین و بالمآل تفسیر قرآن است.

گرایش‌های تفسیری ناظر به رویکرد خود مفسر و عقاید و سلاقی و باورها و اندیشه‌های اوست. اندیشه‌ها و نظرگاه‌های مذهبی، اجتماعی، سیاسی، کلامی و امثال ذلک و همچنین تخصص ویژه مفسر که در نگاه و نگرش مفسر مؤثر است و منجر به شکل‌گیری گرایش و رویکرد خاص تفسیری می‌شود (ن. ک: مؤدب، ۱۳۹۰: ۳۸ و همو، ۱۳۹۳: ۱۱). مراد از روش تفسیری، روندی است که مفسر آن را در فهم آیات قرآن پی‌جویی کرده و اختلاف در آن منجر به تهافت در فهم و درک آیات قرآن می‌شود. روش‌های تفسیری برآمده از مبانی بوده و پیوند وثیقی با مستندات و منابع فهم قرآن دارد که مفسر در فرایند فهم معانی آیات قرآن از آن استفاده می‌کند. این روش‌ها با توجه به ابزارهایی که در فهم قرآن استفاده می‌شود، به روش‌های قرآن به قرآن، روایی، عقلی و غیره تقسیم می‌گردد (ن. ک: مؤدب، ۱۳۹۰: ۳۷ و همو، ۱۳۹۳: ۱۰).

مبانی عام تفسیر سیاسی قرآن عبارت‌اند از:

۱. سیاست با مالکیت و سلطنت و قدرت هم‌راستاست، پس قدرت مطلق خدای سبحان نخستین و شاخص‌ترین مطلب در نظام سیاسی و اندیشه قرآنی می‌باشد.

مالکیت مطلق ذات مقدس خداوند بر این عقیده کلامی پا برجاست که در پشت اطلاع و حقوق هر فردی، منبعی فیاض و آگاه و قدرتمندی است که هم احاطه‌اش بر خیر و صلاح انسان‌ها افزون‌تر می‌باشد و هم آگاهی او بر خیر انسان‌ها فراوان‌تر. چه اینکه می‌فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج، ۲۰) و مراقبت او و رضایش نسبت به توجه دیگران ارزشمندتر است و تنها خداست که مولای حقیقی بندگان می‌باشد. تمام عالم تکوین از آن خداست و مالک روز جزا باری تعالی می‌باشد و خداوند است که مالک واقعی آسمان‌ها و زمین می‌باشد و اوست که به همه چیز و همه کس فرمان می‌راند؛ چه اینکه می‌فرماید: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶) از این آیه معلوم می‌شود که اداره جامعه از مسیر تعیین مدیر، قانون‌گذاری، نصب حاکم و ولی‌امر امکان‌پذیر است؛ چون خداوند هم از شئون تدبیر انسان‌ها و پاره‌ای از تدبیر جهان می‌باشد که به خدای متعال اختصاص پیدا کرده است (مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن: ۱۲۳).

۲. از مبانی اساسی در تفسیر سیاسی قرآن، اصل عدم انفکاک سیاست از دین، اصالت دیانت و پیروی سیاست از دیانت می‌باشد. بی‌شک قرآن به شئون فرهنگی، سیاسی، اجتماعی بشر توجه خاص داشته است. از مهم‌ترین دلایل هم‌راستایی حکومت و دین، خطابات عمومی قرآن مجید می‌باشد که وظایفی را به‌عهده جامعه قرار داده است. قرآن تکالیف را به دوش افراد قرار داده و امت اسلامی مخاطب آیات هستند؛ من جمله امر به معروف و نهی از منکر، جهاد با مشرکان و قدرت دفاعی (بعضی از آیات عبارت است از: مائده: ۳۸؛ آل عمران: ۱۰۴؛ انفال: ۶۰؛ بقره: ۱۹۰). از این‌رو جامعه باید دولت مرکزی مقتدری داشته باشد و این مسئله را به آن واگذارد.

برهان دیگر وجود تکالیف خاص، نهادهای خاص و استراتژی‌های سیاسی در قرآن است؛ همچون مواردی مانند دیات، قصاص، حدود که احکام جزایی منحصر به فردی دارد و نهادهایی چون امر به معروف و نهی از منکر و افزایش قدرت نظامی نیازمند دخالت در سیاست می‌باشد.

۳. مبانی کلامی مفسر یعنی آن دسته از مبانی که با استدلال و برهان مورد پذیرش قرار می‌گیرد، اثر بسیار مهمی در افکار سیاسی متفکران دارد. شاخص‌ترین مبحث در علم کلام، توحید و حاکمیت مطلقه خداوند است. این اندیشه زیربنای مباحث دیگر از جمله عقاید سیاسی می‌باشد و به عبارت

آشکارتر، مشروعیت حکمرانی اسلامی نه بر پایه فرد، بلکه بر نظر اکثریت مردم استوار شده است. بر پایه اراده خداوند و نظر بیشتر مردم، حکومت اسلامی مشروعیت می‌یابد. یقیناً خداوند اراده‌ای جز تأمین مصالح عباد خود ندارد (سویزی، علیرضا، همان: ۴۰).

۴. از نظرگاه قرآن، تشکیل نظامات سیاسی به‌عنوان هدف نهایی به‌حساب نمی‌آید، بلکه غرض نهایی برپایی نظامات اخلاقی است. غرض خلقت سعادت یکایک انسان‌ها می‌باشد، نه یک فرد. پس همگی باید از نعمت‌های خداوند بهره‌مند شوند، ولیکن در مقام عمل مادامی که تلاش کنند از نعمت‌های خداوند استمداد جویند، تراحم به‌وجود می‌آید. برای از بین رفتن کشمکش‌ها، تعیین حدود و ثغور برای افراد ضرورت دارد و هر فرد و گروهی باید به اندازه‌ای که خداوند به آن‌ها نعمت داده است، از آن بهره‌برداری کند و بهترین نظام را سامان دهد (محمدتقی مصباح‌یزدی، همان: ۴۶).
۵. مباحثی همچون گسترش عدالت، آزادی، تعلیم و تربیت، فراهم‌آوری زمینه مناسب برای رشد فرد و جامعه، احقاق حقوق مردم (نوروزی، نظام سیاسی اسلام: ۲۰) از اهداف میانی نظام سیاسی در قرآن است و باید مورد توجه مفسر سیاسی قرار گیرد.

۶. از نظر سلبی، نظام سیاسی قرآن، از خدعه، نیرنگ، دروغ و هرگونه امری که انسان را فریب دهد به دور بوده و نفی هرگونه استبداد و ظلم را بر پایه عدالت طلب می‌نماید.

۷. سیاست در قرآن در واقع پی‌جویی هدایت و کمال اقشار جامعه است و جامعه با رعایت مصالح دنیا و آخرت به سعادت ابدی دست پیدا خواهند کرد.

۸. آزادی سیاسی در قرآن در راستای خلقت آزاد مردم از سوی خداوند بوده و نباید بنده دیگری جز خدای یگانه در تعیین سرنوشت خود اثرگذار باشد و مردم در تعیین زندگانی خود و سرنوشت آن حق به‌سزایی دارند.

۹. از منابع سیاست، کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل است و اهمیت کتاب و سنت پیامبر اسلام (ص) به آن دلیل است که هر دو از مظاهر اراده تشریعی خداوند می‌باشند. (مصباح‌یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، صفحه ۶۰).

۴- مبانی روشی تفسیر تدبیری آیت‌الله خامنه‌ای

مقام معظم رهبری در تمهید کتاب تفسیری خویش به نام «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» سه مبنای روشی را عنوان کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۳۷-۳۹) و در چند بحث مستوفی، به

ضرورت مباحث این چنینی پرداخته و بدان تأکید کرده است. به طور کلی چهار مبنای اساسی در روش‌شناسی تفسیر تدبری ایشان می‌توان به دست آورد:

۱. تبیین اسلام با عنوان یک مسلک سیاسی - اجتماعی

۲. پیوستگی همه اصول و فروع دین اسلام در راستای ساخت نظام اجتماعی انسان

۳. اولویت‌بندی در ارائه اصول و معارف اسلامی برای تحقق ساخت نظام اجتماعی

۴. مستدل بودن نظرات و نظام‌سازی‌ها بر پایه قرآن کریم

مورد چهارم از مبانی روش‌شناختی تفسیر تدبری آیت‌الله خامنه‌ای، نگاه ویژه ایشان را به مسئله تفسیر روشن ساخته و می‌توان به پاره‌ای از اظهارات ایشان در این باره اشاره کرد: «در استنباط و فهم اصول اسلامی مدارک و متون اساسی دین اصل و منبع باشد، نه سلیقه‌ها و نظرهای شخصی یا اندوخته‌های ذهن و فکر این و آن تا حاصله کاوش و تحقیق به راستی اسلامی باشد و نه هر چیز جز آن؛ برای برآمدن این منظور قرآن کامل‌ترین و موثق‌ترین سندی است که می‌توان به آن متکی شد، چه اینکه می‌فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» و در آن مایه روشنگری هر چیز می‌باشد، چه اینکه می‌فرماید: «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» و البته در پرتو تدبری ژرف‌پیما که خود ما را به آن فرمان داده است، چه اینکه در قرآن کریم آمده است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

۵- روش و گرایش تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای

نگاه ویژه مقام معظم رهبری به دین اسلام و مبانی برآمده از آن در شکل‌گیری نظرگاه‌های تفسیری و نگرش مجموعی ایشان پیرامون انتظار نقش خاصی داشته است. این نگاه، روش و گرایش تفسیری ایشان را سامان بخشیده است. با ارزیابی آثار و سخنان و منویات تفسیر تدبری آیت‌الله خامنه‌ای، معلوم می‌شود که گرایش تفسیری ایشان اغلب سیاسی، اجتماعی می‌باشد. گرچه در بعضی موارد رویکرد و اتجاهاات علمی - کلامی هم داشته‌اند. ناگفته نماند روش تفسیری ایشان روشی عقلی - اجتهادی بوده و در بعضی موارد نیز از روش تفسیری قرآن با قرآن استمداد جسته‌اند (برای مطالعه بیشتر نگاه کنید جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۳: ۱۳). در عصر حاضر نگاه نوینی درباره گرایش تفسیری مطمح نظر محققان قرآنی قرار گرفته که به آن گرایش تفسیر تمدنی گفته‌اند. در این اتجاه و رویکرد تفسیری، مفسر با نگاه تمدنی که دارد، در برابر آیات قرآن زانورده و درصدد یافتن تعالیم و آموزه‌های تمدن‌ساز در قرآن مجید و بیان الگویی تمدنی از آن برای عملیاتی ساختن آیات قرآن در ساختن تمدن قرآنی می‌باشد. مطالعه نظرگاه‌های تفسیر تدبری مقام معظم رهبری نشان می‌دهد که ایشان در مقام تبیین و تفسیر آیات قرآن، از این گرایش نیز بهره برده‌اند. این اتجاه تفسیری درصدد

است طرح خاصی درباره ساخت فرهنگی متعالی برای ایجاد ایران قوی بوده و نگاه تاریخی نیز به آیات قرآن دارد، همچنین مفهوم نظام‌سازی از ظرفیت تفسیر تدبیری مقام معظم رهبری پرده برداشته و اندیشه تفسیری او را سامان داده و همچنین بذل توجه او به مقوله تمدن نوین اسلامی و سبک زندگی برآمده از تمدن اسلامی و ممتازسازی تمدن‌های بشری از تمدن دینی گواهی بر این سخن می‌باشد (مودب، نظام‌سازی در نگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای: ۱۵۷).

۵-۱- روش تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای

قرآن مجید از دیرباز به دلایل گوناگون به خصوص مقتضیات اجتماعی و سیاسی دوران پس از وفات رسول اکرم^(ص)، شامل روش‌های تفسیری مختلفی شده است. این روش‌های تفسیری بعضاً دارای مستندات، اهمیت و ادله‌ای است و از دیگر سو حاوی مجموعه‌ای از منتقدان می‌باشد، از این رو پیدایش روش‌های گوناگون تفسیرنگاری و فحص و دقت در این مسیر ضرورت التفات به این موضوع را آشکار ساخته است. محکمات در قرآن (آل عمران: ۷)، اختلاف دیدگاه در فهم مدالیل آیات قرآن (نهج البلاغه، نامه ۷۷)، امر به تدبیر در قرآن (محمد: ۲۴)، دوری از گفتار به غیر علم در کلام باری تعالی (اسراء: ۳۶)، توجه به تفسیر قرآن توسط پیامبر و نیز فهم قرآن به وسیله خود قرآن (نحل: ۴۴) همگی ضرورت مطالعه درباره روش‌های قرآنی را فراوان کرده است (عمیدزنجانی، ۱۳۶۶: ۱۲). از برآیند مباحث پیش‌گفته در تفسیر آیت‌الله خامنه‌ای معلوم می‌شود که روش این تفسیر، روش اجتهادی می‌باشد که در کنار آن به‌طور چشم‌گیری از روش قرآن به قرآن و روایی نیز استمداد جسته است.

مراد از روش اجتهادی، کوشش فکری و به‌کار بردن نیروی عقل در فهم آیات و راهیابی به مقاصد آن است. در تفسیر اجتهادی، بر عقل و نظر و تدبیر تأکید می‌شود در مقابل تفسیر نقلی که تأکید افزون‌تر بر نقل می‌باشد. در موارد متعددی از این تفسیر، مبتنی بر همین شیوه به استنباط معارف قرآنی و فهم آیات پرداخته شده است. تفسیر قرآن به قرآن نیز در این تفسیر کرد، برجسته دارد؛ بدین معنا که آیه‌ای به کمک آیه دیگر تفسیر می‌شود و مقصود از آن روشن می‌گردد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۳). افزون بر روش، آنچه که در مباحث تفسیری مورد عنایت است، شناخت اتجاه و گرایش مفسر می‌باشد. رویکرد تفسیری نه امری ناظر به مستندات تفسیر، بلکه بیشتر به علایق و تخصص مفسر باز می‌گردد. تخصص مفسر به سمت و سوی تفسیرنگاری او جهت می‌دهد. تفاسیر از جهت اتجاهات تفسیری انواع گوناگونی پیدا می‌کند، همچون ادبی، بلاغی، فقهی، کلامی، اجتماعی و... گرایش شاخص در تفسیر آیت‌الله خامنه‌ای گرایش سیاسی- اجتماعی با سمت و سوی تربیتی و هدایتی است و نکات ادبی، فقهی و کلامی نیز به‌گونه‌ای کمرنگ در آن مشاهده می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۷).

شاخص‌ترین ویژگی آن است که در تفسیر با گرایش سیاسی - اجتماعی مفسر کوشش می‌کند. سنت‌های اجتماعی یعنی ضوابط جهان در عرصه اجتماع را بر نیازهای عصری منطبق کند. آیت‌الله خامنه‌ای با لحاظ گرایش سیاسی در تفسیر در طرح مباحث جامعه‌شناختی نیز به دو گونه عمل کرده‌اند: ۱. تبیین و تحلیل مباحث جامعه‌شناسی که قرآن مطرح کرده و تطبیق آن بر مصادیق عصری که کارآمدی تعالیم قرآنی در این رابطه را روشن می‌سازد و از آن می‌توان در حل پاره‌ای از مشکلات سیاسی - اجتماعی بهره گرفت.

۲. بهره‌گیری از نظرات جامعه‌شناسی در فهم آیات قرآن (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۸۹).

این روند به‌شکلی است که از تدبر در قرآن و ظرفیت‌های آن آغاز می‌شود و با تکیه بر مجموعه نکاتی از آن به بحث سیاسی - اجتماعی می‌پردازد. آیت‌الله خامنه‌ای در این باره چنین اظهار می‌دارند: «چقدر خوب است که افراد علاقه‌مند به قرآن و صاحب تدبر در مسائل سیاسی - اجتماعی و به‌خصوص تاریخی قرآن بیشتر دقت و تدبر کنند، بعد این‌ها را با واقعیت‌های تاریخی که تطبیق بدهند، معلوم می‌شود که کدام تفسیرها و توجیه‌های تاریخی مطابق با واقع نوشته شده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۰۲).

۵-۲- مکتب تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای

دیدگاه مفسر پیرامون نحوه تفسیر و تبیین صحیح قرآن مجید و نیز نگاه کلان مفسر به مبانی مورد قبول در ساحت‌های حدیث، کلام، تاریخ، ادبیات و همچنین پیروی از روش‌های تفسیری مدنظر خویش و نیز اتجاهات خاص سیاسی و اجتماعی و عنایت به اقوال مفسران مشهور برای بعضی مفسران قرآن، مکتبی را در تفسیر قرآن ایجاد می‌کند که ظرفیت آن را دارد که قرآن‌پژوهان دیگری از آن مکتب پیروی کنند. نگرش ویژه آیت‌الله خامنه‌ای به تفسیر تدبری و مبانی روش‌شناختی تفسیری او، مکتب خاصی در تفسیر قرآن به‌وجود آورده است که شایسته ارزیابی و مطالعه مستقل است.

۶- جایگاه تفسیر قرآن کریم در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای

تفسیر قرآن همانند دیگر علوم اسلامی در حرکت از سرمنزل وحی تا به امروز، به پیشرفت و سیر تکاملی خود ادامه داده و به‌صورت دانشی روشمند و گسترده درآمده است. یکی از مهم‌ترین وظایفی که از جانب خداوند متعال به پیامبر اکرم (ص) واگذار شده، براساس آیه «... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴) تبیین و تفسیر قرآن است؛ ازاین‌رو پیامبر (ص) نخستین کسی می‌باشد که به تفسیر آیات قرآن پرداخته و در طول عمر شریف خود بر این امر اهتمام ورزیده است. مفسران و دانشمندان علوم قرآنی در اهمیت و شرافت «علم تفسیر»، سخنان

ظرفیت‌های سیاسی تدبیر قرآنی در منظومه فکری آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) (صدرآبادی و همکاران) ۱۳۳

فراوانی ایراد کرده‌اند. ازجمله مرحوم طبرسی، مؤلف تفسیر مجمع‌البیان، علم تفسیر را اجل علوم می‌داند (طبرسی، مجمع‌البیان لعلوم القرآن، ۱۴۲۰: ۱/۳۵).

سیوطی نیز معتقد است: «شریف‌ترین علمی که انسان به آن مشغول می‌شود و در آن غور می‌کند، علم تفسیر می‌باشد» (ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶: ۱۹، به نقل از سیوطی، معترک الاقران فی اعجاز القرآن: ۱/۱۰۱). آیت‌الله خامنه‌ای که از دوران جوانی خود به تدریس تفسیر قرآن اشتغال داشته‌اند، در مناسبت‌های مختلف به اهمیت و جایگاه این علم نیز پرداخته‌اند. ازاین‌رو طرح دیدگاه معظم‌له در تفسیر قرآن کریم مورد نظر این بخش قرارگرفته است.

۶-۱- ضرورت آموزش علوم قرآنی و تفسیر

اگر ارزش هر علمی را وابسته به موضوع آن بدانیم، به یقین علم تفسیر که موضوع آن کلام خداست، از ارزشمندترین علوم می‌باشد. اهمیت یک فن یا به جهت اهمیت موضوع آن است یا از جهت هدف و غرض آن و یا از لحاظ نیاز بیشتر به آن است و فن تفسیر از هر سه جهت برتری دارد. آیت‌الله خامنه‌ای مسئولیت اهتمام به رشته علوم قرآن و تفسیر را حوزه‌های علمیه می‌دانند و در سال‌های متمادی به جدیت در این رشته اشاره و توصیه کرده‌اند:

«می‌بایست علم قرآن، شناسایی قرآن، فهم قرآن و انس با قرآن به‌عنوان یک علم و یک رشته در حوزه‌ها وجود داشته باشد ... این انزوای قرآن در حوزه‌های علمیه و عدم انس ما با قرآن، برای ما خیلی مشکلات درست کرده است و بعد از این هم خواهد کرد و به ما تنگ‌نظری خواهد داد» (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱).

ایشان در مجلسی دیگر اظهار داشته‌اند:

«قرآن از حوزه ما منزوی است؛ برای مثال علم قرآن، مسائل مربوط به قرآن؛ همین چیزهایی که شما می‌بینید با عنوان علوم قرآن الآن رایج شده و گذشتگان کتاب‌های زیادی درباره آن‌ها نوشتند و حالا هم خوشبختانه بعضی‌ها توجهاتی به آن‌ها می‌کنند. تفسیر هم که یک علم مستقل می‌باشد، همین‌طور است» (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱). «انس با قرآن، معرفت قرآنی [مهم است]. ما نباید از تفسیر محروم بمانیم. در تفسیر مهم می‌باشد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۷/۲۹).

می‌توان گفت لایه مهم دیگری از اهتمام به این رشته، تدوین تفاسیر در سطوح مختلف مردم است. رهبر انقلاب به‌منظور بهره‌مندی سطوح مختلف مردم از قرآن، این امر را ضروری شمرده و می‌فرماید: «تفسیری در سطح دانشجو، استاد، دانشمند و در سطح عامه مردم لازم است تا سطوح مختلف مردم بتوانند از قرآن استفاده کنند که این نوع تفاسیری را درحال حاضر نداریم» (بیانات در دیدار با

قرآن پژوهان حوزه علمیه قم، به نقل از مدیریت مطالعات معاونت فرهنگی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، نقشه راه: مروی بر منویات حضرت امام خامنه‌ای (حفظه الله) پیرامون انس عمومی با قرآن کریم، بی‌نا، اول: تهران: ۵۲).

۶-۲- ضرورت دقت مفسران و مترجمان قرآن در تبیین و تفسیر آیات

در ادراک و فهم آیات الهی باید دقت بسیاری کرد و ترجمه‌ها و تفسیرهای عالمانه و صحیح و دقیق و منطبق با موازین اصولی را ارائه نمود. همواره فهم غلط و نادرست از آیات قرآن برای مسلمانان زیان‌آور و خسارت‌بار بوده است. از جمله این تحمیل سخت‌ترین جنگ‌ها بر امیرالمؤمنین (ع) می‌باشد که از ناحیه کسانی تحمیل شد که به درک نادرستی از قرآن دست‌آویز کرده و در برابر حکومت حق، مسلحانه قیام کرده بودند (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۱/۲۶).

دغدغه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای بر این اساس شکل گرفته است. همچنین عملکرد ایشان نیز در دروس تفسیر نشان می‌دهد تا چه حد به این رویه عنایت دارند. ایشان در دیداری با قرآن پژوهان حوزه علمیه می‌فرمایند:

«شما گفتید: تفسیر قرآن و نهج البلاغه در دانشگاه تدریس می‌شود. از این مطلب واقعاً دلم لرزید. این را حقیقتاً می‌گویم. اینکه می‌بینید جوان‌ها علاقه به تفسیر قرآن دارند، به خاطر این است که نقاط ضعف در دروس معارفی که داده می‌شود، به نظرشان می‌رسد؛ می‌گویند: خوب! قرآن دیگر آن سطح عالی می‌باشد و مشکلی ندارد، پس سراغ خود قرآن برویم. وقتی سراغ خود قرآن می‌روند، مفسر و مترجم ما قرآن را آنچنان تبیین می‌کند که او را به طور کلی مأیوس می‌کند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات در دیدار با قرآن پژوهان حوزه علمیه قم).

هدف از تفسیر، شناخت معانی آیات قرآن و مقصود خداوند و رسیدن به درک صحیح اسلامی است. به همین جهت ارائه تفسیری ناقص و اشتباه از قرآن کریم عامل عدم باور به حقیقت قرآن کریم می‌شود. آیت‌الله خامنه‌ای در بیانی فرموده‌اند:

«چنانچه ما در خلال بحث‌های تفسیری‌مان، حرف سستی بزنیم، ولو اکنون به دل مخاطب ما بنشیند و بپذیرد، اما در آینده که کتاب‌های گوناگون مطالعه می‌کند، فلسفه یا سیاست می‌خواند و در اجتماع وارد می‌شود و می‌بیند که این استدلال به نظرش صحیح نیست، به چه بی‌اعتقاد می‌شود؟ به ما به اعتقاد نمی‌شود؛ ای کاش به ما بی‌اعتقاد می‌شد و می‌گفت: «این آقا نمی‌تواند تفسیر قرآن بگوید»، نه به قرآن بی‌اعتقاد می‌شود، این، از جمله آن چیزهایی است که به نظر من هر چه تعمق شود، خوب است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۳/۱۱/۱۸).

۶-۳- ضرورت انس با تدبیر در قرآن و بهره‌مندی از راهنمایی عارفان به قرآن

یکی از راه‌های تأمل و ژرف‌نگری در قرآن کریم مراجعه به تفسیر آیات است. تدبیری که به معنای دقت و عمق‌یابی مفاهیم قرآن می‌باشد در قرآن و تفسیر این چنین مورد تأکید و توصیه معظم‌له قرار گرفته است:

«تدبیری که در قرآن لازم است، پرهیز کردن از سرسری نگریستن در قرآن می‌باشد؛ یعنی شما هر آیه قرآنی را که می‌خوانید، با تأمل و ژرف‌نگری باشد و دنبال فهمیدن باشید. این همان تدبیر است و بدون اینکه نیازی به این باشد که انسان، سلايق خودش را به قرآن تحمیل کند که همان تفسیر به رأی می‌باشد، خواهید دید که باب‌هایی را از معرفت، به حسب محتوای آیه هر چه که محتوای آیه است باز می‌کند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۷/۱۸).

می‌توان گفت به تعبیر رهبر انقلاب یکی از اثرات مهم چنین درک عمیقی از محتوای قرآن کریم، شکوفایی قرآنی جامعه و در نتیجه آسیب‌ناپذیر بودن جامعه اسلامی است. ایشان در این رابطه چنین فرموده‌اند:

«انس با تفاسیری که مراد از آیه را تبیین می‌کند، خیلی لازم است. وقتی حفظ باشد و این انس با تفسیر و تدبیر هم باشد، همان چیزی که انتظارش در جامعه ما هست، پیش می‌آید: شکوفایی قرآنی» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۵/۱۱ و آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۷/۱۶).

آیت‌الله خامنه‌ای با تأکید بر استخراج دقیق و صحیح معارف قرآن به انس با چنین تفاسیری توصیه می‌کنند. برای غوطه‌ور شدن در اعماق این اقیانوس، بی‌شک راهنمایی کسانی لازم است که قرآن، خود را به آن‌ها داده و گوهرهای خود را در اختیار آن‌ها گذاشته است. در بیان آیت‌الله خامنه‌ای، اهل بیت (ع) و سپس عارفانی که سال‌ها با معارف قرآنی انس پیدا کرده‌اند، راهبران این مسیر بی‌وقفه‌اند (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۸/۶).

ایشان فرموده‌اند:

«خواندن قرآن، از اول تا آخر، یک چیز لازمی است ... تا همه معارف قرآنی یکجا با ذهن انسان آشنا شود. البته معلمانی لازم‌اند تا برای ما تفسیر کنند، مشکلات آیات را تبیین نمایند، معارف آیات و بطون آیات الهی را برای ما بیان کنند؛ این‌ها همه لازم می‌باشد. اگر این‌ها شد، هر چه زمان به جلو برود، ما به جلو می‌رویم و توقف دیگر وجود ندارد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۴/۲۴).

۶-۴- وجود مبانی علوم انسانی در قرآن

زیربنا و قاعده و مبنای تحقیقات علمی در غرب، از جمله اقتصاد و جامعه‌شناسی و مدیریت و سایر رشته‌های علوم انسانی، بر معرفتی ضددینی و نامعتبر قرار گرفته است. این بنای متزلزل از نظر کسانی است که به معرفت والا و توحیدی اسلامی رسیده‌اند، مردود می‌باشد و توان مدیریت جامعه

اسلامی را ندارد (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۹/۲۶). از طرفی تا وقتی مؤلفه‌های حکومت، اسلامی نشود، حاکمیت قرآن تحقق پیدا نخواهد کرد. نظرگاه رهبر معظم انقلاب درباره اهمیت استخراج مبانی و مبادی علوم انسانی از قرآن کریم بر همین اساس است:

«علوم انسانی غرب ... اغلب مبتنی بر نگاه مادی است. این مبنا، مبنای غلطی می‌باشد. این علوم انسانی را ما به صورت ترجمه‌ای، بدون اینکه هیچ‌گونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کنند، می‌آوریم تو دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف این‌ها را تعلیم می‌دهیم؛ درحالی‌که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد و پیدا نمود. این یک کار بسیار اساسی و مهمی است. اگر این شد، آن وقت متفکران، پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و بر این اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۷/۲۸).

۶-۵- محوریات آیات قرآن کریم در حوزه نظریه‌پردازی

قرآن کریم آخرین مرحله سخن و وحی الهی است که آمده تا ابد راهنمای انسان‌ها در ابعاد گوناگون زندگی باشد. آموزه‌های قرآنی در مورد هویت انسان، از چنان گستردگی و استواری برخوردار است که بتوان براساس آن‌ها، نظریه توانمندتری در علوم انسانی پدید آورد؛ بنابراین می‌توان و باید با استفاده از مبانی قرآنی و برخی پیشرفت‌های علوم انسانی، بنای مستحکمی را از علوم انسانی پایه‌گذاری کرد و زمینه پیشرفت کشور در ساحت‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را فراهم کرد. نظریه‌سازی در علوم انسانی براساس آیات قرآن و سایر منابع اسلامی در بیان رهبر انقلاب بدین سان مطرح شده است:

«باید بدانیم در حوزه نظریه‌پردازی، کجا جلوئیم، کجا عقبیم. یک‌جایی واقعاً ما جلو هستیم، در یک مواردی هم واقعاً عقبیم. در همین زمینه مسئله زن، این همه منابع و تعالیم اسلامی در دسترس ماست: آیات کریمه قرآن؛ چه آیاتی که مستقیماً به این مسئله ارتباط پیدا می‌کند و چه آیاتی که با کلیت خود، با عموم و اطلاق خود شامل این مندر می‌شود، در اختیار ماست؛ این‌ها را باید تئوریزه کنیم؛ به شکل نظریه‌ها و مجموعه‌های قابل تشعب، قابل استفاده و قابل استنتاج دریاوریم و در اختیار همه بگذاریم» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۱۰/۱۴).

یک محقق قرآنی آگاه به مبانی و قواعد تفسیر موضوعی و آشنا با آن نظریات مطرح می‌تواند با جمع‌آوری آیات مربوط و تنظیم آن‌ها دیدگاه قرآن را استخراج کند. حتی در مواردی معارف قرآنی در باب انسان و جهان به صورت پیش فرض در مراحل مختلف نظریه پردازی مانند گزینش مسئله و سبک تبیین فرضیه پردازی و روش تحقیق در مسائل علوم انسانی مؤثر خواهد بود. ایشان می‌فرماید: «در مرحله نظری و نظریه سازی، باید از منابع اسلامی و از متون اسلامی، نظریه ناب اسلام در باب عدالت به دست بیاید ... در قرآن، در حدیث، در نهج البلاغه، در نوشته‌های فقهی، کلامی و حکمی بحث‌های زیادی وجود دارد که همه‌اش می‌تواند منبع مورد استفاده ما در پیدا کردن نظریه ناب اسلامی باشد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۲/۲۷).

۷- ابعاد ظرفیت سیاسی تفسیر تدبیری آیت‌الله خامنه‌ای

قرآن کریم و تفسیر آن در اندیشه رهبر معظم انقلاب که خود سال‌ها با قرآن زندگی و به منظور حاکمیت قرآن مبارزه و مجاهدت کرده‌اند، در جایگاهی است که می‌بایست به فراخور اهمیتش شناسایی و تعریف شود. دست یافتن به ژرفای هر اندیشه‌ای آنگاه ممکن است که نقشه‌ای کامل از آن اندیشه موجود باشد.

با واکاوی اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون قرآن کریم و تفسیر آن می‌توان پی برد که روش پیشنهادی ایشان در تفسیر چیست و چه عاملی آن روش را در جایگاهی غیرقابل قیاس با سایر روش‌ها نشانده است. چرا از مفسران خرده می‌گیرند و تفسیرهای موجود او را قانع نمی‌کند و در نهایت ایشان خود در این باره چه کرده‌اند؟

علاوه بر این روش هر معرفت، متأثر از عواملی چون موضوع و هدف معرفت می‌باشد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۷۰). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت روش تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای نیز از موضوع خود یعنی قرآن کریم و تفسیر آن تأثیر پذیرفته است. با این بیان یکی از عناصر مهم در واکاوی روش مفسر، کشف مؤلفه‌هایی می‌باشد که زمینه‌ساز یا مؤثر در انتخاب آن روش است. غفلت مسلمانان از توصیه حکیمانه و آینده‌نگرانه پیامبر اکرم (ص) - فراموش کردن قرآن و متروک و منزوی نمودن آن - سبب شد تا سال‌های سال طواغیت و مستکبران چه در پوشش اسلامی و چه در هیئت غیراسلامی با سلطه بر مسلمانان آنان را از پیشرفت مادی و معنوی باز بدارند و نیازمند غرب سازند. آیت‌الله خامنه‌ای که با درک این شرایط اقدام به حضور جدی و مستمر در عرصه قرآن کریم و تفسیر آن کرده‌اند، در این زمینه دیدگاهی ژرف‌نگرانه و قابل تأمل دارند. با این بیان می‌توان از ضرورت بازگشت به قرآن، لزوم تربیت فردی و اصلاح اجتماعی براساس قرآن، لزوم تشکیل حکومت قرآنی و وجود مبادی علوم انسانی در قرآن را از جمله مؤلفه‌های زمینه‌ساز یا مؤثر در انتخاب روش تفسیری ایشان نام برد.

۷-۱- ضرورت بازگشت به قرآن

یکی از مسائل قرآن‌پژوهان معاصر، طرح بازگشت به قرآن در دوره اخیر است. این اندیشه از اواخر قرن سیزدهم هجری در جهان اسلام مطرح شد و حرکتی در میان مصلحان مسلمان به وجود آمد که مسلمانان جهان را به شناخت و بازیابی مجدد قرآن فرا می‌خواند و از این طریق، بیداری و رستاخیز نوین فکری، سیاسی و اجتماعی مسلمانان را خواهان بود، به گونه‌ای که بتواند هویت گم‌شده و تضعیف‌شده مسلمانان را زنده کند و آنان را به مقاومت در برابر استعمارگران و در نهایت احیای مجدد عزت و عظمت دیرین وا دارد (یوسفی اشکوری: ۱/۳۴۵؛ خرمشاهی: ۲۰). این حرکت تأثیر بسیاری بر جای گذاشت و موجب توجه فراوان به انواع دانش‌های قرآنی به‌ویژه تفسیر با گرایش‌های گوناگون آن و از آن جمله تفسیر اجتماعی شد.

آیت‌الله خامنه‌ای به این اندیشه، توجه کرده و بارها سخن از مهوریت این کتاب (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۳/۶/۴) و لزوم بازگشت به قرآن گفته‌اند، تا جایی که می‌توان گفت اندیشه ضرورت بازگشت به قرآن، نبض و اساس تفکر قرآنی رهبر معظم انقلاب است. درحالی که این اندیشه عمیق و مؤثر، در هیچ‌یک از آثاری که بیانگر اندیشه قرآنی ایشان می‌باشد، مورد توجه قرار نگرفته است. از جمله ایشان در پیامی به اجلاس اندیشه اسلامی نگاشته‌اند:

«سیدجمال صد سال پیش از این می‌گریست و می‌گریاند که قرآن مخصوص هدیه دادن و زینت کردن و خواندن بر مقبره‌ها و نهادن بر طاقچه‌هاست. در این صد سال چه تغییری حاصل شده است؟ آیا وضع قرآن برای امت قرآن نگران‌کننده نیست؟ سخن در این است که قرآن کتاب زندگی انسان می‌باشد. انسان بی‌نهایت، انسان متکامل، انسان چندبعدی، انسانی که تکامل او را حد و مرزی نیست در همه زمان‌ها این راهنما و معلم انسان می‌تواند او را دستگیری کند. نظام شایسته زندگی انسان فقط در قرآن به او آموخته شود و بس. رفع ظلم‌ها، تبعیض‌ها، فسادها، جهل‌ها، طغیان‌ها، ناروایی‌ها، دناوت‌ها و خیانت‌هایی که در طول تاریخ ممتد بشری بلای جان و مانع رشد و تعالی انسان‌ها بوده است، فقط در سایه هدایت قرآنی و برنامه‌ای که این کتاب آسمانی برای زندگی انسان ارائه می‌دهد عملی می‌باشد و بس. بازگشت به قرآن بازگشت به زندگی شایسته انسانیت و تکلیف این کار برعهده مؤمنان به قرآن و پیشاپیش آنان قرآن‌شناسان عالمان و گویندگان دینی است. بازگشت به قرآن، شعاری می‌باشد که اگر به‌صورت حقیقی و جدی مطرح شود، می‌تواند فاروق حق و باطل باشد. قدرت‌هایی که بازگشت به قرآن را تحمل نمی‌کند، باید از سوی ملت‌های مسلمان تحمل نشوند» (آیت‌الله خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۶۲/۱۱/۱۶).

آیت‌الله خامنه‌ای با پیام به این کنفرانس ضرورت بازگشت به قرآن را به علمای حاضر در کنفرانس گوشزد کرده‌اند. متن این پیام تنها در روزنامه کیهان همان سال چاپ شد. درحالی‌که ترجمه عربی آن با عنوان *صُورَةُ الْعُودَةِ إِلَى الْقُرْآنِ* همراه با پیام‌های معظم‌له به کنفرانس دوم تا هفتم اندیشه اسلامی به طبع رسیده است (الخامنه‌یی، علی الفکر الاصلیل، ۱۴۱۵ق). حضرت آیت‌الله خامنه‌ای برپایی نظام جمهوری اسلامی ایران را از برکات بازگشت به قرآن می‌دانند. تا جایی‌که علمای حاضر در اجلاس اندیشه اسلامی را نیز به الگوی نظام‌سازی بر پایه قرآن تشویق می‌کنند: «برادران و خواهران مسلمان ما که خود در شمار دور ماندگان از قرآن و آسیب‌دیده از توطئه ضدقرآنی دشمنان جهانی بودیم، طعم بازگشت به قرآن را چشیده‌ایم. انقلاب شکوهمند اسلامی در ایران و برپایی نظام جمهوری اسلامی، یکی از برکات بزرگ این بازگشت است» (آیت‌الله خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۶۲/۱۱/۱۶).

۷-۲- لزوم تشکیل حکومت قرآنی

برکات بازگشت به قرآن هم در کمال افراد مسلمان و هم در عزت و پیشرفت جامعه آنان، مشهود است. یکی از این برکات، نقش برجسته قرآن کریم در تعیین نوع و ساختار حکومت می‌باشد. می‌توان گفت ازجمله عناصر مؤثر بر اندیشه تفسیری آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، برپایی حکومتی شایسته در جوامع اسلامی است که تمام مؤلفه‌های آن از قرآن کریم استخراج، تفسیر و استنباط می‌شود. ایشان در پیامی نگاشته‌اند:

«همه‌چیز برای اداره یک زندگی شایسته اجتماعی در قرآن هست. از معرفت ذهنی تا شیوه‌های عملی و از عقیده راهنما و حرکت‌بخش و بسیج‌کننده تا نظام‌های گوناگونی که بخش‌های مختلف یک زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند و از تحلیل گذشته تاریخ بشر تا پیش‌گویی آینده آن. امروز فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون مادی به بن‌بست‌های ذهنی و عملی رسیده و از جذب و بسیج نیروهای انسانی ناتوان شده‌اند، اکنون نوبت حاکمیت قرآنی است که خلأ موجود در ذهن و عمل انسان‌ها را پر کند؛ و تحقق وعده قرآنی «... لِيُظْهَرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...» (توبه: ۳۳) را بشارت دهد (آیت‌الله خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۶۲/۱۱/۱۶).

ایشان همچنین اشاره می‌کنند:

ایجاد یک نظام مبتنی بر دین که مسئولان این نظام، هویت‌شان، اهداف‌شان، خصوصیات‌شان، عملکردشان، ارتباط‌شان با مردم، عملکردشان برای مردم براساس دین باشد- براساس دستور دینی و دستور اسلامی باشد- این همان بزرگ‌ترین قلم از اقلام عمل به قرآن است» (زارعی، ۱۳۹۴: ۵۴؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۷/۲۸).

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای اگر اسلام به معنای اعتقاد و عمل افراد در جامعه وجود داشته باشد و حاکمیت دین برقرار نباشد، در چنین جامعه‌ای قرآن و اسلام مهجور است. در واقع مهجوریت قرآن به معنای عدم حاکمیت قرآن در طراحی مؤلفه‌های حکومت می‌باشد. ایشان مصداق آن را در قرآن کریم در سوره فرقان می‌دانند و تأکید می‌کنند لفظ «اتخاذ» در این آیه، به معنای رها کردن اسم قرآن و مسلمانی نیست، بلکه دلیل بر سلب حکومت از قرآن کریم می‌باشد:

«اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» پروردگارا! همانا قوم من این قرآن را متروک گذاشتند (فرقان: ۳۰)؛ یعنی قرآن را دارند، اما همواره با هجر. قرآن هست، اما مهجور است. به این معنا که قرآن در یک جامعه تلاوت شده و احترام ظاهری می‌شود، اما به احکام آن عمل نمی‌کنند و به بهانه جدایی دین از سیاست، حکومت را از قرآن سلب می‌نمایند. اگر قرار بود که اسلام و قرآن حکومت نکنند، پس مبارزات پیغمبر (ص) برای چه بود؟ اگر پیغمبر اسلام (ص) بر این باور بود که نباید در حکومت و اداره زندگی مردم و قدرت سیاسی جامعه دخالت شود و همین قدر کافی است که مردم عقاید اسلامی داشته باشند و در خانه خودشان این اعمال دینی را انجام دهند، معلوم نیست که چنین مبارزاتی بر پیغمبر (ص) تحمیل می‌شد. دعوای پیغمبر (ص) بر سر قدرت سیاسی و قبضه کردن قدرت به وسیله قرآن است. هجر قرآن به این معناست که اسم قرآن وجود دارد و حاکمیت قرآن نمی‌باشد. در عالم اسلام، هر جا که قرآن حاکم نیست، این خطاب نبی اکرم (ص) «... يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان: ۳۰) صادق است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۳/۶/۴).

۷-۳- لزوم تربیت فردی و اصلاح سیاسی- اجتماعی براساس قرآن

در اسلام حکومت، ابزار تربیت است. تزکیه و تطهیر انسان‌ها در نظامی که حاکمیت الهی برپاست، فراهم می‌باشد. از این رو قرآن کریم هم در آگاهی بخشی و جهت دهی به زندگی فردی مؤمنان و هم در سامان دهی زندگی اجتماعی و رفع نیازهای اساسی انسان برنامه ریزی کرده است. آیت‌الله خامنه‌ای از هدایت قرآن در عمل فرد و جامعه چنین تعبیر می‌کنند:

«قرآن، خودش را به زبان‌های مختلف تعریف می‌کند؛ از جمله اینکه می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...» «بی تردید این قرآن به استوارترین آئین هدایت می‌کند (اسراء: ۹)؛ این قرآن، به راهی که استوارترین راه‌هاست، هدایت می‌کند؛ یعنی قرآن، انسان را به بهترین راه، بهترین کار، بهترین نظام، بهترین شیوه، بهترین اخلاق و بهترین روش‌های عمل فرد و جامعه هدایت می‌نماید... قرآن، همیشه زنده است. قرآن، نیازهای انسان را مورد توجه قرار می‌دهد. قرآن در هر عصری می‌تواند بهترین نسخه سعادت انسان‌ها باشد (زارعی، ۱۳۹۴: ۱۵؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۹/۱). در

نظام جمهوری اسلامی - که نظام الهی و حکومت قرآنی است - انسان‌ها بهتر از دیگر نظام‌ها می‌توانند طهارت خود را تأمین کنند. این را قدر بدانید. امروز جهان بشریت، به پیام تطهیر و تزکیه‌ی شما احتیاج دارد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۱۱/۲۱).

مفاهیم قرآن کریم، معارفی است برای زندگی بشر به‌منظور رهایی به تمام استعدادها و امکانات وجودی او. همان‌گونه که تجسم قرآن در زندگی پیامبر (ص) نمونه و الگوی مؤمنان قرار گرفته است: «با قرآن باید عجین شد؛ مفاهیم قرآنی مفاهیمی می‌باشد برای زندگی؛ فقط معلومات نیست. گاهی انسان معلومات قرآنی‌اش خوب است، اما از قرآن در زندگی او هیچ اثری نیست! بعضی از خانم‌ها هم در اینجا اشاره کردند، گفتند. ما باید تلاش‌مان این باشد که قرآن در زندگی ما تجسم پیدا کند. همان‌طور که از یکی از زوجات مکرمه پیغمبر اکرم (ص) وقتی درباره اخلاق پیغمبر (ص) پرسیدند، ایشان در جواب گفتند که: «کان خلقه القرآن»؛ اخلاق او قرآن بود (روی بسنده عن سعد ابن هشام، قال: سألت عائشة فقالت: اخبريني عن خلق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت: كان خلقه القرآن. حسینی فیروزآبادی، مرتضی، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، ج ۱، با تصحیح محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا، به نقل از: مسند الامام احمد بن حنبل: ۶/ ۱۶۳)؛ یعنی قرآن مجسم بود. این باید در جامعه ما تحقق پیدا کند» (زارعی، ۱۳۹۴؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۷/۲۸).

قرآن کریم نه تنها به سامان‌دهی زندگی اجتماعی و رفع نیازهای اساسی انسان می‌پردازد، بلکه علاج دردها و ضعف‌های امت اسلام را به او رهنمون می‌شود. عامل عمیق شدن و رسوخ ایمان در انسان و به میدان آوردن نیروی حیاتی اوست. این‌گونه است که چنین جامعه‌ای قدرت استقامت خواهد یافت.

آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرمایند:

«وقتی جامعه‌ای روحیه‌اش قوی شد، دشمن نمی‌تواند به آن زور بگوید. وقتی زورگویان دنیا بخواهند سوار فرد، جماعت و یا ملتی شوند، نخستین اقدام‌شان این است که روحیه آن فرد یا ملت را بشکنند و احساس توانایی و ایستادگی‌اش را از بین ببرند. تا زمانی که احساس قدرت و توانایی و روحیه در یک ملت و جماعتی وجود دارد، هیچ‌کس نمی‌تواند بر آن فائق آید؛ نه دشمنان بیرونی و نه دشمنان درونی؛ تنبلی و بی‌عاری و بیکارگی. اینکه در روایت دارد: «و رجل قرأ القرآن فوضع دواء القرآن على قلبه» (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، با تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۱۴۰۷ق: ۲/ ۶۲۷). برای این است که قرآن را فقط برای اینکه اسم و رسم ببابند یا مشغولیتی برای خودشان درست کنند، نخوانند؛ بلکه قرآن را به جهت اینکه درمان‌های اصلی از آن

است بخوانند. داروی قرآن را روی درد جان و وجود و باطن خود بگذاریم و با قرآن این دردها را شفا دهیم. این کار، احتیاج دارد به اینکه فضا قرآنی شود» (زارعی، ۱۳۹۴: ۲۱-۲۲؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۸/۶).

مدعیان اصلاح اجتماعی در جهان همچنان خود را به بشر عرضه کرده و هریک او را به‌سویی می‌کشند، درحالی‌که در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای نسخه‌ای که مکتب‌های فلسفی و مکتب‌های معرفتی دنیا برای بشریت می‌پیچند، نسخه ناکام و شکست‌خورده‌ای است. به تعبیر معظم‌له دلیل این درماندگی عدم وجود آرامش معنوی می‌باشد. شکست مارکسیسم و سایر مکاتب غربی نیز به همین دلیل است. آنچه نسخه اصلی و بی‌رقابت اصلاح وضعیت بشریت می‌باشد، صراط مستقیم قرآن کریم است:

«دلیل درماندگی‌شان این است که در غرب علم هست، پول هست، قدرت نظامی هست؛ سعادت نیست؛ سکینه و طمأنینه نیست؛ آرامش معنوی نیست ... اما قرآن و آئین اسلام، به انسان، هم علم می‌دهد، هم رفاه می‌دهد، هم عزت می‌دهد، هم سکینه می‌دهد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...» (فتح: ۴)؛ «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى...» (فتح: ۲۶). علاوه بر لذت دنیوی، رفاه مادی و قدرت علمی، سکینه و طمأنینه می‌دهد و آرامش می‌بخشد؛ و این در تاریخ تجربه شده است؛ امروز هم قابل تجربه شدن می‌باشد. در ایران اسلامی، ما یک قدم کوچک را برداشتیم؛ آثارش را هم مشاهده کردیم؛ برکاتش را هم دیدیم؛ و هرچه جلوتر برویم، بیشتر خواهد شد. امر و علاج امت اسلامی این است؛ مقدمه و صراط مستقیم همین قرآن کریم می‌باشد» (زارعی، حکومت قرآن، ۱۳۹۴: ۲۲-۲۳؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۸/۹).

۷-۴- نگاه تمدنی به قرآن

تمدن غرب، تمدنی منقطع از معنویت و قرآن است (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۴/۳۱). این تمدن پایه‌های خود را بر مبنای علمی طراحی کرده که ریشه در شرک و اومانیسم دارد. تمدن نوین اسلامی در صورتی می‌تواند مقابل تمدن پست غربی سر برافرازد که در منطق و روش براساس قرآن کریم پایه‌ریزی شود.

بعد از شکل‌گیری انقلاب اسلامی که هدفش، دستیابی به تمدن مستقل بر اساس قرآن بود، به جهت نقش اساسی علوم انسانی در تمدن‌سازی، اسلامی کردن علوم انسانی مطرح شد. در بیان رهبر انقلاب آمده است:

«امت اسلامی با همه ابعاد خود در قالب ملت‌ها و کشورها، باید به جایگاه تمدنی مطلوب قرآن دست یابد. شاخصه اصلی و عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسان‌ها از همه ظرفیت‌های مادی و معنوی‌ای است که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است ... نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه‌های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی و از اقتصاد و بانکداری تا تولید فنی و فناوری و از رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما و تا روابط بین‌الملل و غیره و غیره، همه از لوازم این تمدن‌سازی می‌باشد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۹).

کسانی می‌توانند این مبانی را جست‌وجو و تفحص کنند که هم با فلسفه اسلامی آشنایی کامل داشته و هم در فقه و تفسیر تسلط لازم و کافی داشته باشند؛ یک مجتهد اسلام‌شناس می‌تواند مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جست‌وجو و استخراج کند، از سوی دیگر مجتهدهایی هم که با علوم انسانی جدید دنیای امروز بیگانه نباشند، قادرند تا عناصر اصلی و شاخص‌های مهم انسان‌شناسی قرآنی را استخراج نمایند.

۷-۵- نظام‌سازی (مثلث نظام‌ساز؛ امر به معروف و نهی از منکر، ایتاء زکات، اقامه نماز)

آیت‌الله خامنه‌ای در بیان ظرفیت سیاسی تفسیر تدبیری، دیدگاه نظام‌سازی را مطرح کرده و به چندی از آیات سوره مبارکه حج استناد می‌کند. او اقامه نماز، امر به معروف و نهی از منکر، پرداخت زکات را از امور نظام‌ساز تلقی می‌نماید. وی در سوره مبارکه حج از افرادی یاد می‌کند که مورد ظلم واقع شدند و به همین روی خدای سبحان به ایشان اجازه دفاع داده است: «به کسانی که به جنگ بر سرشان تاخت آورده‌اند و مورد ستم قرار گرفته‌اند، رخصت داده شد و خدا بر پیروگردانی‌شان تواناست؛ همان‌هایی که از شهر خود به ناحق اخراج شدند به این خاطر که می‌گفتند پروردگار ما الله است، اگر خداوند بعضی از مردم را به توسط برخی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها، کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام خدا در آن زیاد برده می‌شود، ویران می‌شد» (حج: ۳۹ تا ۴۰). در آیه بعد، خدای سبحان این دسته از انسان‌ها را چنین معرفی می‌کند که «اگر ایشان در زمین قدرت پیدا کنند، نماز را برپا داشته و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند» (حج: ۴۱). در این آیه کریمه، خدای سبحان چهار ویژگی را برای انسان‌های باایمانی که تمکّن و قدرت در زمین را به‌دست می‌آورند و از زیر سلطه زورگویان خارج می‌شوند، معین کرده و وعده داده است که می‌تواند چنین ملتی را مدد رساند و جزماً هم راهنمایی خواهد نمود. این چهار شرط اساسی عبارت است از: نماز، زکات، امر به معروف و نهی از منکر. آیت‌الله خامنه‌ای (دامت‌برکاته) در تفسیر سیاسی خویش به هر کدام از این چهار خصوصیت نظام‌ساز یک جنبه فردی و شخصی می‌بخشد و از طرفی از زاویه اجتماعی نیز به آن می‌نگرند و در مجموع از این چهار شرط، نظام‌سازی اجتماعی را استفاده می‌کنند.

۷-۵-۱- اقامه نماز

رهبر معظم انقلاب برای نماز افزون بر آنچه که درباره حقیقت نماز نهفته شده است و وسیله تقرب افراد متقی می‌باشد، وسیله فوز و رستگاری است و از همه فعالیت‌های دینی مهم‌تر می‌باشد (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۲: ۴/۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۶۵)، جنبه اجتماعی نیز قائل بوده‌اند. از نظرگاه ایشان تک‌تک مسلمین توسط نماز با یک کانون واحدی ارتباط می‌گیرند و در آن واحد، در هنگام نماز همه مسلمانان به یک نقطه مرکزی متصل می‌شوند و دل یکایک مسلمانان به آن نقطه اساسی دنیای اسلام وصل می‌شود. ایشان ارتباط همه دل‌ها به آن نقطه کانونی را یک مسئله اجتماعی، نظام‌ساز، تعیین‌کننده و شکل‌دهنده به منظومه فکری اسلام معرفی می‌کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱/۱).

۷-۵-۲- ایتاء زکات

رهبر انقلاب اسلامی برای زکات افزون بر جنبه‌های فردی، یک گفتمان اجتماعی - سیاسی هم قائل هستند. از دیدگاه ایشان، گفتمان اجتماعی زکات نظام‌ساز است و انسانی که در چنین محیطی بهره‌مند از مال دنیوی شود و خود را طلبکار نداند، بلکه متعهد و بدهکار به جامعه اسلامی بداند، همواره در برابر ضعفا و مستضعفان و فقرا خود را متعهد و موظف می‌داند؛ از این رو زکات با این نگاه یک حکم و شاخص نظام‌ساز دانسته است.

۷-۵-۳- امر به معروف و نهی از منکر

آیت‌الله خامنه‌ای امر به معروف و نهی از منکر را اساس همه اقدامات سیاسی - اجتماعی اسلام دانسته، چنان‌که در روایات آمده است «بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵۵). امر به معروف به این معناست که همه انسان‌های مؤمن و شایسته در هر نقطه‌ای از جهان خلقت مکلف‌اند جامعه را به سمت و سوی نیکی رهنمایی کرده و معروف را به همه مردم بشناسانند. رهبر معظم انقلاب علاوه بر مذمت کاهش امر به معروف و نهی از منکر، آن را جزء شاخص‌های نظام‌ساز دانسته و اظهار می‌دارند: «ایجاد نظام اسلامی و حفظ آن بر پایه آن استوار می‌شود». از نظرگاه ایشان هیچ معرفی با اهمیت‌تر از ایجاد و صیانت از نظام اسلامی نیست و هر فردی باید در این مسیر کوشش کند و آن مصداقی از امر به معروف است. همچنین آیت‌الله خامنه‌ای افزون بر بیان عزت و آبروی ملت ایران، آن را یکی دیگر از عظیم‌ترین معروف‌ها دانسته و چنین اظهار داشته‌اند: «اعتلای فرهنگ، سلامت محیط اخلاقی، تکثیر نسل و تربیت نسل جوان آماده برای رشد کشور، رونق دادن به اقتصاد، عمومی کردن اخلاق اسلامی، بسط و گسترش علم و دانش، عدالت اقتصادی، تلاش برای اقتدار ملت ایران و کوشش برای وحدت اسلامی، همگی جزو امور ترجمان نظام‌ساز امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرد».

رهبر معظم انقلاب نهی از منکر را همان بر حذر داشتن همه انسان‌ها از پلشتی‌ها و پستی‌ها می‌داند و مهم‌ترین مصداق آن را کمک به دشمنان اسلام، تضعیف فرهنگ و نظام اسلامی و اقتصاد جامعه و تضعیف دانش و علم دانسته‌اند که باید از آن نهی کرد؛ به همین جهت نظام اسلامی به اقامه نماز، پرداخت زکات، امر به معروف و نهی از منکر اتکا دارد و همگی این چهار شرط، انسجام و پیوند اجتماعی و قلبی اقشار جامعه را فراهم می‌آورد. از نگاه او هر کدام از این چهار شاخص، گفتمان‌ساز نظام اسلامی است و برای برپایی یک نظام سیاسی براساس نگاه اسلام، چهار پایه اصلی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه صلاه، ایتاء زکات لازم و ضروری می‌باشد (خامنه‌ای، ۱/۱/۱۳۹۴). در این زمینه می‌توان به آیات آغازین سوره مبارکه قصص که ایشان تفسیر کرده‌اند، مراجعه نمود (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۳۷۰-۳۷۴)، آیه ۲۰۵ سوره بقره (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۳۷۲)، آیه ۱۶۴ سوره آل عمران (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۳۸۵).

۷-۶- نگاه اجتهادی به مسائل قرآن پژوهی

بخش قابل‌توجهی از اندیشه‌های حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه روش و روش‌شناسی، به تبیین روش اجتهادی معطوف می‌شود. روشی که اغلب با عنوان متد فقهاتی از آن نام برده و پژوهشگران قرآنی را نیز به استفاده از این روش توصیه کرده‌اند. رهبر انقلاب علاوه بر لزوم پابندی به متد فقهاتی و بیان ویژگی‌های این روش، الزامات و بایسته‌هایی برای مفسر بلکه در عنوانی گسترده‌تر و عام‌تر برای پژوهنده قرآنی ذکر می‌کنند. از آنجاکه رهبر انقلاب در مقام تألیف تفسیر نبوده‌اند، به‌صراحت به روش خود و ویژگی‌های آن نپرداخته‌اند. همین دلیل ما را بر آن داشت با جستجوی واژه به واژه در بیانات و مکتوبات ایشان، نظریه معظم‌له در روش تفسیر قرآن را گردآوری و تنظیم کنیم. با این بیان، نظریه ایشان در نگاه اجتهادی به مسائل قرآن پژوهی ارائه می‌شود.

۷-۶-۱- روش اجتهادی از دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای

اجتهاد و فقهات، برخورد کارشناسی با فهم دین می‌باشد؛ یعنی استفاده از متدی علمی که از سوی فقیهان، از دوره اولیه غیبت تا عصر کنونی، پی‌ریزی شده و به تکامل رسیده است. به‌تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای: «اجتهاد، یک متد و یک شکل و یک طریقه می‌باشد؛ رفتاری در فهمیدن و کیفیتی در مشی به سمت حقیقت است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۱/۴). «وقتی می‌گوئیم فقهات، مراد ما آن متد کاری و شیوه کاری در حوزه‌هاست. این شیوه استنباط را به‌عنوان «فقهات» اصطلاح می‌کنیم» (آیت‌الله خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱).

این تعبیر مختصر و بیان اجمالی و کوتاه، رمز و راز تلاش هزارساله فقهات شیعی است. فقه می‌کوشد با بهره‌وری از متد علمی خاص خود، به فهم دین دست یابد؛ از برداشت‌های عامیانه و التقاطی، فاصله گیرد و در قالب متد علمی فقهات، به فهم متون دینی بپردازد.

تفاوت دو نگرش فقهاتی و غیرفقهاتی به دین، از همین نکته برمی‌خیزد. در برخورد غیرفقهاتی، نه دانش آن متدها وجود دارد و نه تعبد به آن متدها؛ اما نگاه فقهاتی به دین، نخست اطلاع کافی از آن روش و تسلط بر آن را شرط لازم می‌داند و دوماً در مرحله عمل و استنباط، به آن متدها تعبد می‌جوید و خود را کاملاً به آن، وفادار نشان می‌دهد.

شاید برای این دو نگرش به دین بتوان سابقه‌ای دیرین بیان کرد؛ اما در عصر ما، این دو نگاه متمایز هستند و تفاوت و تعارض خود را کاملاً نمایانده‌اند. از این‌رو رهبر انقلاب، مکرراً به این دو روش اشاره فرموده‌اند و تفاوت این دو شیوه را تبیین کرده‌اند (دفتر مقام معظم رهبری، حوزه و روحانیت در آیین رهنمودهای مقام معظم رهبری، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۳۰-۲۳۴)، از جمله در سخنی فرموده‌اند:

«معارف، اصول، اخلاقیات، احکام فردی، احکام اجتماعی و غیره را دو گونه می‌شود از کتاب و سنت استفاده و استنباط کرد: یک طور به شیوه فقهات و یک طور به شیوه غیرفقهات. شیوه غیرفقهات، این است که یک نفر قرآن را باز کند، اگر عربی می‌داند به متنش نگاه کند، حتی اگر عربی نمی‌داند، به ترجمه آن مراجعه نماید و احکام دین و معارف و اعتقادات و اخلاقیات و اداره مجتمع و اداره فرد و این قبیل چیزها را یاد بگیرد و بفهمد ... استنباط فقهاتی یعنی با شیوه فقهات، با قرآن و حدیث روبه‌رو بشویم. فقهات در اینجا، به معنای یک متد است. متد فقهات، یعنی یک روش علمی برای استنباط از کتاب و سنت. آن روش قبلی، روش عامیانه بود؛ این دومی، روش علمی می‌باشد. مانند همه چیزهای دیگر که روش‌های علمی و غیرعلمی دارد، فقهات هم روش علمی استنباط از کتاب و سنت است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۱/۵).

نگرش غیرفقهاتی، نامطمئن می‌باشد. ممکن است در مواردی، ره به حقیقت بپیوید؛ اما در مواردی بسیار، به بیراهه ره می‌برد؛ هویت معارف و فهم دینی را درهم میریزد و به جای دین‌باوری، جامعه را به دین‌زدایی سوق می‌دهد؛ اما نگاه فقهاتی، معرفت‌شناسی دین را در ابزارهای شناخته شده و مطمئن آن پیش می‌برد؛ با همان متدها، به اجتهاد و استنباط دست می‌یازد و حتی احیاناً به ابتکار و خلاقیت و نوآوری می‌رسد؛ از جاده‌ای ناآشنا، به وادی نظریه‌سازی و ابتکار رو نمی‌آورد. همان مسیر و طرق آشنا و متعارف را می‌پیماید و به فتح قله‌هایی جدید دست می‌یابد؛ شیوه‌ای که در دیگر دانش‌های بشری نیز متداول و معمول می‌نماید.

دانشوران هر علم، با متدها و ابزارهای آن علم آشنایند و در قلمرو همان شناخت و اطلاع و اعتماد، سیر علمی خویش را می‌آغازند؛ به شناخت مسائل علم مربوط، دست می‌یابند و به اکتشافات و اختراعات رو می‌آورند؛ و در یک کلام، تولید و خلاقیت ایشان، در بستر علم و آشنایی ماهرانه به متدها و ره‌آوردها، رخ می‌نماید؛ نه در وادی بیگانه از آن:

«آن دینی که با روش غیرفقه‌ای به دست بیاید، ممکن است در جاهایی هم مصیب باشد؛ اما در جاهایی هم مخفی خواهد بود و مأمون از خطا نیست ... یک اشتباه در یک مجموعه معارف، کار را خراب می‌کند؛ چون بحث، بحث زندگی و مرگ فکری یک انسان است... اگر آن کسی که معارف و احکام اسلامی را ارائه می‌دهد و مطرح می‌کند، یک خطا و غلط در بین چندین حرف درست داشته باشد، آن خطا و غلط در مواردی، آن حرف‌های درست را می‌پوشاند و بی‌اثر می‌کند و نتیجه، عبارت از اضلال می‌باشد و نه هدایت. پس روش غیرفقه‌ای در استنباط احکام و معارف اسلامی، یک روش نامطمئن است و روش نامطمئن، در مسائل حیاتی قابل پیمایش نیست. روش مطمئن، عبارت از روش فقه‌ای می‌باشد و این متد فقه‌ای هزار سال است که سابقه تجربه آن را داریم» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۱/۵) «اگر روش فقه‌ای را از میان بردارند، دیگر چیزی از دین باقی نمی‌ماند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۸/۱۰).

روش فهم دین، فقه‌ای است؛ تا جایی که دین بدون التزام به این روش، بقا نخواهد یافت. در نتیجه، چه در قلمرو فروع (احکام عملی) و چه در میدان‌های اصول (معارف، اخلاق و ...) مطرح می‌باشد. فقه‌ای، جز روش‌شناسی فهم دین، نبوده و نیست و متدهای مطرح شده، عام و فراگیرند. از این رو، ضیق شدن دایره فقه اصطلاحی به احکام شریعت، نباید بدان معنا تفسیر شود که در دیگر معارف دین می‌توان از نگرش فقه‌ای فاصله گرفت و به آن متدها و ابزارها، بی‌توجهی نشان داد؛ بلکه می‌توان اظهار داشت که مصاف اصلی دو نگرش فقه‌ای و غیرفقه‌ای، اغلب در آن میدان‌ها، خود را می‌نمایاند.

آیت‌الله خامنه‌ای در این رابطه می‌فرماید:

«فقه‌ای، به معنای شیوه‌های فهم اسلام، اعم از اصول و فروع است. اگرچه امروز مصطلحاً در حوزه‌های ما، فقه به بخش فروع اسلامی اطلاق می‌شود؛ اما فقه اسلامی، حقاً و انصافاً، شامل فروع و اصول می‌باشد. «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (توبه: ۱۲۲) که در قرآن هست یا «لَيْتَ السَّيَاطُ عَلَى رُؤُسِ اصْحَابِي حَتَّى يَتَفَقَّهُوا»^۳ (برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق: ۲۲۹). معنایش این نیست که فقط فروع دین را باید بدانند و اصول دین را هم اگر ندانستند، اشکال ندارد؛ بلکه فقط

به معنای دانستن اصول و فروع دین - هر دو - می‌باشد» (دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۳۴؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۲/۲/۶؛ نک: ۱۳۷۵، ۲۳۰-۲۳۴)

بنابراین آیت‌الله خامنه‌ای به توسعه معنای فقاهاست معتقدند:

«ما در باب تمام مسائل اسلامی اجتماعی و فردی معتقد به فقاهاست هستیم. فقاهاست یک متد است ... با این متد، معارف، احکام، اخلاقیات و اجتماعیات را از قرآن و سنت استخراج کنید. این معنای فقاهاست است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۵/۳/۲۷).

نظام اسلامی برای طراحی پایه‌های تمدن‌سازی نوین اسلامی، به روش‌های جدید نظریه‌پردازی نیازمند است. به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای که قائل به توسعه معنای فقاهاست هستند، فقیهان نظریه‌پردازان این نظام می‌باشند:

«وقتی ما می‌گوئیم نظام اسلامی معنایش این نیست که یک عده مسلمان دور هم بنشینند، یک نظام حکومتی - هر چه شد - درست کنند. این، نظام اسلامی نیست. نظام اسلامی یعنی آن نظامی که بر مبنای ارزش‌های این مکتب بنا می‌شود ... بنایان و سازندگان این نظام، نظریه‌ها را از کجا بگیرند؟ یک عده متفکر و نظریه‌پرداز لازم است. به تعبیر فقهی و شرعی‌اش، یک عده فقیه لازم می‌باشد. اگر این فقیه نبود، آن نظام نیست» (دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۲۸؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۴/۸/۲۹).

در حوزه نظریه‌پردازی نظام و تمدن اسلامی، آیات قرآن کریم منبع و محور است. برای استنباط چنین نظریه‌هایی، روش فقاهاست روش مورد توصیه و استفاده حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای می‌باشد.

۷-۶-۲- اهتمام به روش اجتهادی در قرآن‌پژوهی

روش فقاهاستی شیوه‌ای است علمی و آزموده که در طول هزار سال از تکوین، آزمون خود را به درستی پس داده است. اهمیت اتخاذ و پایبندی به این روش تا جایی می‌باشد که به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای حتی پژوهش قرآنی نیز بدون دستیابی به آن غیرممکن است:

«[در] کیفیت استفاده از قرآن؛ این شیوه‌ای که علمای دین ما، فقهای ما در استفاده از آیات و روایات دارند، یک شیوه تجربه شده است، یک متد علمی پخته شده و رسیده و کاملاً آزموده شده است؛ این‌ها را باید فرا گرفت. نمی‌خواهم بگویم هرکس می‌خواهد پژوهش قرآنی کند، برود سال‌ها درس طلبگی بخواند؛ مراد من این نیست، اما پژوهش قرآنی بدون اینکه انسان مقدمات و مبادی فهم قرآن را که از جمله آن‌ها همین آشنایی با زبان، آشنایی با نکات و دقائق زبان، آشنایی با بعضی از مبانی اصول فقه می‌باشد - که این‌ها جزو چیزهای لازم است - [ممکن نیست]. این‌ها را باید فهمید؛ و استفاده از روایاتی که در ذیل قرآن هست. این‌ها همه در پژوهش‌های قرآنی مؤثر است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۷/۲۸).

فرا گرفتن متد فقاقت، برای استنباط درست و قوی و عمیق از کتاب و سنت لازم می‌باشد. دستیابی به این متد جز از طریق فراگیری آن روش و طی مسیر فقه و اصول استنباط ممکن نیست، به تعبیر رهبر انقلاب:

«کسی بخواهد، همین مفاهیم اسلامی و قرآنی را از کتاب و سنت استنباط بکند، باید درس‌های حوزه‌ای را بلد باشد» (دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۷۵: ۲؛ آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۷/۶/۱۰). «اگر می‌خواهید از قرآن استنباط کنید، این غیر تدبیر در قرآن می‌باشد. تدبیر در قرآن برای این است که خود شما یک چیزی از قرآن بفهمید؛ اما گاهی می‌خواهید آنچه می‌فهمید، پایه یک استدلالی فلسفی در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و فلان قرار بدهید؛ یعنی یک تر درست کنید، یک فلسفه درست کنید از این فهم قرآنی خودتان، این آن وقت شریطی دارد. باید حتماً به آدمی که فهم قرآنی دارد مراجعه کنید، حتماً باید این را درس بگیرید از او حتماً باید به کتاب‌های مربوط مراجعه کنید» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۱۱/۱۹).

بدین ترتیب معظم‌له دو دیدگاه در فهم و استفاده از قرآن را مردود می‌شمارند:

«پس قرآن را نه آن‌چنان باید دور انداخت، مانند آن‌هایی که می‌گفتند: اصلاً قرآن را نفهمید، [روی آن] فکر هم نکنید و نه این‌جور باید به‌طور مستقل و دست و پا برهنه دویید. هر دو غلط است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۱۱/۱۹). به متون اسلامی مراجعه کنید. واقعاً از قرآن و از سنت و از حدیث و از دعا و از متون اسلامی و از کلمات ائمه و رفتار ائمه، آن اصول و پایه‌های اصلی را اتخاذ کنید. وحی است دیگر، وحی مال خدا می‌باشد؛ خدا آفریننده من و شما است. من نمی‌گویم هر چه به نام دین در دهان‌ها می‌افتد آدم قبول کند؛ نه، از همان دین صحیح که با شیوه درست استنباط و به‌وسیله اهل و شایستگان این کار انجام می‌گیرد، استفاده شود» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۱/۳۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این جستار بیان شد، به مطالب هشتگانه ذیل به‌عنوان نتایج تحقیق اشاره می‌شود:

۱- تعالیم سیاسی در آیات قرآن با توجه به اهداف قرآن کریم بی‌شمار است. مدالیل و مقاصد سیاسی قرآن به عصر حاضر نیز تعمیم می‌یابد. همچنین رخدادهای سیاسی عصر موجود با روش فهم قرآن سازگار بوده و می‌تواند فهمی که از آن استفاده می‌شود، دارای اعتبار باشد. متون تفسیری و روایی از آثار معصومان نیز نشان‌دهنده مشروعیت چنین برداشتی از قرآن می‌باشد. افزون بر فهم مبانی تفسیر سیاسی، باید به ضرورت‌های تفسیر عام نیز توجه کرد. بعضی موارد همچون ضرورت احقاق حقوق مردم در حیات سیاسی، نیازمندی مسلمانان به بهره‌مندی از آموزه‌های قرآن در جهان

امروز، دستیابی به تشریحات سیاسی قرآن برای مهندسی فکر سیاسی، مقدمات پذیرش ضرورت تفسیر سیاسی را فراهم می‌کند. مفسر سیاسی در روند فهم قرآن از ظواهر آیات بهره می‌گیرد و در تفسیر قرآن اگر به حقیقت رسید، منجز و در صورت خبط و خطا، معذر است.

۲- منابع تفسیر سیاسی نیز در درجه نخست از قرآن کریم و سنت معصومان بهره می‌گیرد. گرچه در آثار بعضی مفسران سیاسی، منبعیت روایات کنار گذاشته می‌شود، ولیکن آنچه که در فهم قرآن مؤثر است، رجوع به منابع اصیل فهم قرآن همچون عقل و نقل است. البته نقش دانش‌های سیاسی به‌طور ویژه و علوم‌ی که ابعاد گوناگونی از مسائل سیاسی را مطرح می‌کند نیز باید در اختیار مفسر قرار گیرد. با عبور از تعیین مبنا، درباره اغراض قرآن می‌توان اهدافی برای تفسیر سیاسی بیان کرد؛ آن عبارت است از: قرب به خدا، آشنایی با نظام حقوق و وظایف سیاسی، پیروی از تعالیم الهی در حوزه سیاست، تکامل بشر، رسیدن به مرتبه لقای الهی، استحکام رابطه ایمان و عمل صالح، سعادت اخروی مهم‌ترین اهداف فهم سیاسی قرآن می‌باشد.

۳- یکی از عناصر مهم در واکاوی روش مفسر، کشف مؤلفه‌هایی است که زمینه‌ساز یا مؤثر در انتخاب آن روش می‌باشد؛ چراکه روش هر معرفت متأثر از عواملی چون موضوع و هدف معرفت است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت روش تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای نیز از موضوع خود یعنی قرآن کریم و تفسیر آن تأثیر پذیرفته می‌باشد. اندیشه ضرورت بازگشت به قرآن، نبض و اساس تفکر قرآنی رهبر معظم انقلاب است. بازگشت به قرآن کریم به معنای حاکمیت قرآن در جوامع اسلامی و اسلامی کردن مؤلفه‌های حکومت می‌باشد. در اسلام، حکومت ابزار تربیت و تزکیه انسان و اصلاح اجتماعی است. این تربیت و اصلاح در صورتی محقق می‌شود که نظریه‌سازی حکومت اسلامی براساس قرآن کریم و منابع اسلامی و با تکیه بر روش علمی و مطمئن فقاهاست و اجتهاد باشد. این راه در صورتی هموار و استوار می‌شود که پژوهشگران و مفسران قرآن با دقت و عمق‌یابی اصولی قرآن کریم و با پایبندی به این روش، معارف قرآن را تبیین و تفسیر و ارائه کنند. می‌توان گفت ضرورت آموزش علوم قرآنی و تفسیر در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای نیز از همین منظر می‌باشد.

۴- از نظر رهبر انقلاب اسلامی غرض نهایی انقلاب شکوهمند ایران نیل به تمدن اسلامی در یک فرایند منطقی است. در شکل‌گیری و سامان یافتن چنین تمدنی، بُعد فرهنگی از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. از نظرگاه او ساحت فرهنگی بر پایه چهار رکن علم، اخلاق، دین و عقلانیت استوار شده است. برای آنکه چنین تمدنی شکل گیرد، باید ارکان مزبور در جامعه به‌طور مستمر فعالیت داشته باشد و الا حتی اگر تمدنی هم شکل گیرد، در نهایت ناپایدار می‌باشد. حاکمیت معنا

و معنویت بر جامعه اسلامی در نگاه رهبری، ستون بنیادین استراتژی فرهنگی و سازنده تمدن به حساب می‌آید.

۵- جامعیت در افکار آیت‌الله خامنه‌ای مجموعه‌ای منسجم و مرتبط از معارف اسلامی در موضوعات سیاسی و اجتماعی را فراهم آورده است. بر این پایه اندیشه سیاسی - اجتماعی ایشان فهمی عمیق‌تر به مخاطبان خود داده است. آیت‌الله خامنه‌ای از جمله احیای دینی می‌باشد که با بهره‌مندی از مطالعات اسلامی به مثابه پایه و اندیشه‌ای خویش، عمل کرده است. در مسائل معرفت - شناسی اسلامی، ضمن تبعیت از وحی الهی، جایگاه عقل بشری نادیده گرفته نمی‌شود؛ همچنان‌که محدود به عالم حس و تجربه نبوده و استمداد از این ابزارها، شناخت دقیق‌تری از رخدادهای سیاسی و اجتماعی به ایشان داده است. با این وصف، آیت‌الله خامنه‌ای ضمن توجه به قوای عقل، حس و غریزه، باور دارند تنها نیروی وحی و هدایت الهی می‌باشد که در این باره راهگشا است. البته نباید عقل و حس و غریزه را سرکوب کرد و در برابر آن ایستاد؛ بلکه این نیروها باید در جریان صحیح خود قرار گیرد و تعدیل شود. ایشان باور دارد انسانیت یک انسان با تکیه بر مبدأ و با هدایت راهنمایان الهی می‌تواند به نقطه اوج خود برسد و با تکیه بر عقل و تجربه می‌توان این مسیر را به سهولت پیمود و بدون آن، عبور از این مسائل ناممکن است.

۶- آیت‌الله خامنه‌ای باور دارند سطح فکر و اندیشه بشر با تکیه بر معارف الهی ترقی پیدا می‌کند و به آن عمق و ژرفا می‌بخشد. با وجود این، همان‌طور که اندیشه سیاسی - اجتماعی ایشان با محوریت درکی عمیق‌تر از تعالیم اسلامی مورد توجه می‌باشد، وی در علوم سیاسی نیز روش تفسیر قرآنی خود را با تکیه بر منابع اصیل فهم قرآن طی کرده است. او در استمداد از سنت‌های الهی از جمله قوانینی که در جوامع بشری توسط خدای سبحان ساری و جاری می‌باشد، به صورت تطبیق - پذیری از آن استفاده می‌کند. این روند به شکلی است که از تدبیر در قرآن شروع می‌شود و با توجه به مجموعه نکاتی از آن دسته آیات آن را به واقعیت تاریخی تطبیق می‌دهد. آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان از جمله آغازگران اندیشه اسلامی دانست که باور دارد اراده خدا جز در علل طبیعی جلوه‌گری نمی‌کند و هر آنچه دین در گذشته بیان کرده، با عبور زمان ثابت می‌شود.

۷- برای نیل به فهم نوین و روزآمدی از قرآن، توجه به روش‌های جدید ضروری است. مادامی که روش تغییر نکند، فهم نوینی از متون مقدس به دست نمی‌آید. با تغییر روش‌های سنتی دین‌پژوهی، توجه به تفسیر سیاسی قرآن ضرورت پیدا کرده است. این روش جدید قرآن‌پژوهی به ساماندهی سبک فکری در جامعه اسلامی می‌انجامد. ثمره عملی آن، افزایش سرمایه اجتماعی، رأفت اسلامی، مدارا و امید در بستر جامعه می‌باشد و همچنین در عرصه سیاست خارجی، می‌تواند به صلح و هم‌زیستی تأکید

کند. حکومت در جامعه ایران، اسلام است و قرآن شاخص‌ترین منبع برای تعالی انسان‌ها به حساب می‌آید و توسعه منطقی و همه‌جانبه جز با برداشت‌های سیاسی عقلانی رخ نمی‌دهد. امکان دارد چنین به نظر آید رهبر حکیم انقلاب اسلامی، با نگاه سیاسی به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. از یک نظر این مطلب چنین می‌نماید که حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ابتدا یک چهارچوب ذهنی پیدا کردند و سپس در همان چهارچوب، آیات قرآن را فهم کرده‌اند و این مطلب می‌تواند زمینه شبهه تحمیل رأی به قرآن را فراهم کند؛ درحالی‌که با توجه شود آنچه از مجموع بیانات معظم‌له استنباط می‌شود، این است که آنچه از مباحث سیاسی و اجتماعی که ایشان در تبیین آیات مطرح کرده‌اند، نه حاصل نگاه سیاسی ایشان به قرآن، بلکه کاملاً دلالت‌های خود قرآن است و این اتفاقاً ظرفیت تدبیر را نشان می‌دهد که می‌توان بدون تفسیر به رأی، نظر خود قرآن را کشف کرد.

۸- از نظر رهبر انقلاب اسلامی، آیات سیاسی در قرآن بر پایه دخالت دین در سیاست استوار شده است. نظام خاص سیاسی در قرآن کریم بر پایه ولایت خدا و پیروی از او، رسول خدا و اولی الامر نهاده شده و این معرف توجه ویژه قرآن به رهبران جامعه می‌باشد. مبانی تفسیر سیاسی در قرآن از نگاه مقام معظم رهبری بر پایه فرمانروایی مطلق خدا، تفکیک‌ناپذیری سیاست از دین، تأثیر مبانی کلامی در برداشت از آیات قرآن، پی‌ریزی شده است. ایشان با استفاده از روش اجتهادی با عنایت به تلقی‌های قرآنی، حدیثی، فقهی و کلامی به تبیین وضع موجود و ارائه الگو برای حل مشکلات می‌پردازد. البته توجه به تاریخ و سنت‌های الهی حاکم بر جامعه و کاشتن نور امید و روشنایی در دل مردم مستضعف، از نظرات تفسیر سیاسی وی دور نمانده است.

پی‌نوشت‌ها

۱- با تدبیر در قرآن، بررسی همه‌جانبه مفاهیم آیات با توجه به دیگر آیات مشابه آن‌ها براساس تفکر، تعلق و تأمل عمیق است. که لازمه‌ی چنین امری، پرهیز از هرگونه یکسویه‌نگری و جزم‌اندیشی تقلیدگرانه می‌باشد. بنابراین اظهارنظرهای بدون دلیل و تعصب‌ورزی بر یافته‌های تقلیدی بدون پشتوانه‌ی برهان، و تحمیل آرای سطحی منهای منطق صحیح بر قرآن، همگی اموری برخلاف تدبیر حساب می‌آیند «بینات».

۲- منزلت تدبیر در قرآن در نظام معرفت و تربیت بدنی از دیدگاه علامه طباطبایی و شاگردان.

۳- أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَيْتَ السَّيِّئَاتُ عَلَى رُءُوسِ أَصْحَابِي حَتَّى يَنْتَفَعُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ.

منابع

فارسی

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵). لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الاعظم. محقق عبدالحمید هندآوی. بیروت: دارکتب العلمیه.
- امرائی، حسن (۱۳۸۸). مهندسی سیاست. تهران: شوکا.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰). جامعیت قرآن. رشت: کتاب مبین.
- ایزدی مبارکه، کامران (۱۳۷۶). شروط و آداب تفسیر و مفسر. تهران: امیر کبیر، به نقل از سیوطی. معتبر الاقران فی اعجاز القرآن.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقیق و تصحیح: جلال الدین محدث. قم: دار الکتب الإسلامیه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
- الجوهری، اسماعیل بن حمار (۱۳۶۹). الصحاح. بی‌جا. امیری.
- حسنی، ابوالحسن و جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۳). مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی. فضائل الخمسه من الصحاح الستة. تصحیح: محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه. بی‌تا. به نقل از: مسند الامام احمد بن حنبل. ج ۶. ص ۱۶۳.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۴۱۵ق). الفکر الاصلی. بیروت: دارالهادی.
- خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با قرآن‌پژوهان حوزه علمیه قم، به نقل از مدیریت مطالعات معاونت فرهنگی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها. نقشه راه: مروی بر منویات حضرت امام خامنه‌ای (حفظه‌الله) پیرامون انس عمومی با قرآن کریم. بی‌تا. اول: تهران.
- خامنه‌ای، سیدعلی. بیانات در دیدارها. سال‌های ۱۳۶۸-۱۴۰۰ هجری شمسی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۵). دفتر مقام معظم رهبری. حوزه و روحانیت در آئینه رهنمودهای مقام معظم رهبری. ج ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، اول.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۶). قرآن کتاب زندگی در آئینه نگاه رهبر معظم انقلاب. تهران: قدرولایت.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۴). تفسیر و تفاسیر جدید. بی‌جا. کیهان.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲). مفردات الفاظ قرآن. مصحح: صفوان عدنان داوودی. بیروت: دارالقلم.
- زارعی، محمود (۱۳۹۴). حکومت قرآن. با اشراف علمی محمدرضا طاهری. قم: نشر آیه نور.
- سیدباقری (۱۳۹۴). قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- صاحب جواهر، محمدحسین بن باقر (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. محقق: جعفر بن حسن حلی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۶۹). سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن. بی‌جا. مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۶). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: مینوی خرد.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. محقق: مؤسسه آل‌البیت، قم: آل‌البیت.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۰ق). مجمع‌البيان لعلوم القرآن. بیروت: دارالمصطفی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مکتبه المرتضویه.
- عابدی، محمد (۱۳۹۶). مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی. مجله معرفت سیاسی.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. محقق: لجنه إحياء التراث العربی. بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶). فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). العین. قم: مؤسسه دارالهجره.
- فروند، ژولین (۱۳۸۴). سیاست چیست؟ ترجمه: عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۴ق). تاج العروس. محقق: علی شیری. بیروت: دار الفکر.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر، قم: مؤسسه دارالهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۱). اصول کافی. مترجم: داود روحانی معین. قم: بهار دلها.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، مرکز انتشارات.
- مودب، رضا (۱۳۹۶). «نظام‌سازی در نگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای». مطالعات قرآن و حدیث. شماره ۱. صفحه ۱۵۷.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۷). الغیبه نعمانی. مصحح علی‌اکبر غفاری. تهران: نشر صدوق.
- نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۹). نظام سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ۱۰.
- ولایی، عیسی (۱۳۹۵). مبانی سیاست در اسلام. تهران: خرسندی. چاپ ۲.
- یوسفی اشکوری، حسن. دانشنامه قرآن.
- سایت‌ها:
- <https://farsi.khamenei.ir>
- واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۵). بی‌جا، بی‌نا.

واکاوی ارتباط مفهوم تقیه و نظریه مقاومت

| مهدی دین دار* | طلبه سطح چهار حوزه علمیه

چکیده

واژه تقیه از جمله واژگان بسیار مانوس در ادبیات دینی شیعه و از مبانی مهم شناخت سیره معصومان علیهم السلام است که از ابتدای مواجهه اسلام با دشمنان همواره مورد توجه رهبران الهی آن بوده و هرگاه سختی‌ها و مشکلات ناشی از این مواجهات در عرصه‌های فردی و اجتماعی رخ می‌نمود، تقیه به‌عنوان راهکاری عقلانی برای پیش بردن اهداف در عین کم کردن دشواری‌ها مطرح می‌شد. در عصر حاضر نیز با توجه به تقابلات متعدد جریان مقاومت اسلامی به سرمداری جمهوری اسلامی ایران با استکبار جهانی و سختی‌های ناشی از این مقاومت، مجدداً عنصر تقیه به‌عنوان راهبردی اساسی مورد بحث و نظر واقع شده است؛ ما در این اثر سعی داریم با پرده برداری از ماهیت حقیقی تقیه و نقد مستندات برخی نگرش‌های مخالف جریان مقاومت نسبت به این مفهوم راقی، ابتناء نظریه مقاومت بر مبانی اصیل اسلامی و عدم تضاد آن با تقیه را تبیین و رابطه برخی راهبردهای فعلی با تقیه در برابر دشمنان را بیان کنیم.

واژگان کلیدی: تقیه، مقاومت اسلامی، جریان مقاومت، سازش، مذاکره، تسلیم، تحریم.

مقدمه

هر قدر که ما سطر به سطر در میان کتاب‌های مربوط به سیره پیشوایان شیعه می‌گردیم، بیش از پیش به این باور می‌رسیم که زندگی مبارک ایشان سرشار از مجاهدت و مبارزه بی‌امان در راه خداوند متعال بوده است، همان‌طور که در زیارت امین‌الله خطاب به ایشان می‌خوانیم «اشهد انک جاهدت فی الله حق جهاده» و این مبارزه تا آخر عمر ایشان نیز ادامه داشته است «حتی دعاک الله الی جواره» (ابن قولویه، ۱۳۵۶؛ ۴۰)، اما در این میان از دیرباز پرسشی ذهن برخی آشنایان با ادبیات و مفاهیم دینی را به خود مشغول کرده بود و آن اینکه جایگاه تقیه در میان این مبارزه کجا است و آیا وجود چنین مفهومی در میان مفاهیم دینی مغایر با سیره قطعیه ائمه هدی علیهم‌الصلوات‌الله‌مبنی بر مبارزه دائمی در راه خدا نیست؟ چگونه ممکن است که تمامی ایشان آنقدر در راه خدا مقاومت کرده باشند تا به درجه رفیع شهادت نائل شوند (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۹۸). و از طرف دیگر پیروان خود را مدام به چیزی دعوت کنند که دقیقاً به‌خلاف این سیره قطعیه می‌باشد و علاوه بر آن، این روش را دین خود و دین پدران‌شان بخوانند؟ این پرسش همواره در مقاطع مختلف به‌خصوص در برهه‌هایی که شیعیان بیشتر در تقابل با جریانی قرار گرفته‌اند، مورد توجه و محل بحث متفکران اسلامی بوده است؛ در عصر حاضر نیز از آنجا که به برکت نظام جمهوری اسلامی ایران مستضعفان جهان، به پیشوایی تفکر شیعی در مقابل استکبار جهانی قد علم کرده و پرچم جریانی به‌عنوان مقاومت اسلامی در منطقه غرب آسیا، بلکه در میان تمام آزادی‌خواهان جهان برافراشته شده، مسأله تقیه دوباره و این‌بار از جهتی متفاوت در معرض بحث و نظر قرار گرفته است. برخی در کلمات‌شان جریان مقاومت را مخالف مفهوم تقیه دانسته و با استناد به ادله تقیه، رأی به لزوم سازش به‌معنای وادادگی و تسلیم در برابر دشمن می‌دهند؛ این‌ها گاه با تکرار و تأکید بر آیات و روایاتی که به حق، مؤمنان را به تقیه در برابر دشمنان دعوت می‌کنند، مقاومت اسلامی را مخالفت با این حکم الهی تلقی کرده و از آن کلام حق چنین اراده باطلی می‌نمایند، حال آنکه با تکرار دلیل هرگز شمولیت آن نسبت به موضوع ثابت نخواهد شد. این نوع نگرش با استناد به عنصر تقیه دقیقاً نقطه مقابل آن دیدگاهی است که با نظر به حیات سیاسی معصومان علیهم‌السلام و مبارزه حاد ایشان، تقیه را امری خارج از دین و غیرقابل حمل بر آن می‌دانست. به‌عبارت دیگر، یکی اسلام را براساس ادله مجاهدت تنها دین مبارزه مستقیم و بی‌پرده می‌خواند و دیگری با نظری بدوی به مستندات تقیه، اسلام را دین سازش، تسلیم و همراهی با دشمن برای حفظ جان و مال می‌داند؛ حال آنکه اسلام نه مانعست مبارزه بدون تدبیر است و نه دین‌گرش در برابر باطل برای حفظ جان و مال در هر شرایطی و به هر قیمتی.

در این اثر تلاش ما این است که آنچه اخیراً از طرف برخی در راستای ترویج نظر دوم و تحکیم اسلام‌سازش در برابر اسلام مقاومت مطرح شده را به بوته نقد گذاشته و ثابت کنیم ادله مطرح‌شده از طرف ایشان برای تئوریزه کردن تسلیم در برابر دشمن آن هم از راه دین و مفهومی همچون تقیه، تحریف کلام از موضع خود و ضعیف‌تر از آن است که بتواند چنین مطلبی را ثابت کند؛ پس ایشان باید به جای طرح چنین نگرش‌هایی در تربیون‌های عمومی و در میان مردم، ابتدا مبانی خود را در مجامع علمی محکم و سپس به میان جامعه ببرند.

از آنچه در بند پیش گفتیم روشن می‌شود که هدف ما در این سطور، نقد نگرش‌های یک‌جانبه و غیرجامع به مقوله تقیه است و به همین دلیل ذکر سه نکته پیش از اتمام مقدمه ضروری می‌نماید:

نخست: از آنجا که بررسی دقیق و اظهارنظر نهایی درباره تقیه مستلزم مطالعات و فحوص کامل و دقیق منابع دینی است و نویسنده، نه ادعایی نسبت به این مطلب دارد و نه قصد آن را، می‌گوئیم که آنچه در این مقاله گفته می‌شود، تنبیهی است نسبت به کامل نبودن استظهارات و استدلال‌های مطرح‌شده از سمت قائلان به نظریه مذکور و تمام سعی نگارنده در این مقام بر این بوده است که دلایلی که از سمت آنان در این زمینه مطرح شده را طرح و با خدشه نسبت به دلالت خود این دلایل و موارد نقض آن در داده‌های دینی دیگر، تام نبودن این استدلالات را ثابت کند.

دوم: آنچه در این اثر ما قصد نقدش را داریم ادله‌ای می‌باشد که در زمینه مدّعی مذکور، از سمت قائلان به آن مطرح شده و نویسنده به آن دست یافته است؛ به تعبیر دیگر، ما آن چیزی را نقد می‌کنیم که به آن دسترسی داشته و در میان کلمات آقایان استناد به آن را دیده‌ایم؛ حال ممکن است کسی دلیل و یا دلایلی بر این‌ها بیافزاید که آنگاه باید دلالت آن‌ها مجدداً به‌طور تفصیلی بررسی و مورد بحث قرار گیرد؛ پس قصد ما اثبات قصور ادله مذکور نسبت به مدّعی لزوم تقیه به معنای سازش و تسلیم در برابر دشمن (چه به‌شکل مطلق و چه در بعضی موارد) می‌باشد، نه بیان تفصیلی نحوه مواجهه با آنان و عمل براساس تقیه؛ هرچند که گاهی برای هدف خود به ناچار تصویر صحیح‌تر و نزدیک‌تر به واقع را نیز ارائه داده‌ایم.

سوم: ما در بخش نخست مقاله برای آشنایی اجمالی مخاطب و تشکیل نگاه صحیح و دقیق در ذهن او نسبت به این مطلب، مباحثی در باب مفهوم‌شناسی طرح کرده‌ایم؛ پس از آنکه مخاطب به‌طور خلاصه معنای صحیح تقیه را متوجه شد، در بخش دوم ضمن طرح برخی ادله مطرح‌شده از آیات و روایات درباره حکم تقیه، به تفصیل به دلالت این ادله بر تقیه در شرایط مختلف و نحوه آن پرداخته‌ایم؛ در بخش سوم نیز محور اصلی بحث‌هایمان این است که تشخیص شرایط تقیه‌ای برعهده کیست و همچنین به تبع، برخی عناوینی را که مرجع تشخیص براساس آن تصمیم می‌گیرد

ذکر کرده و این بخش را در دو محور فردی و اجتماعی سامان داده‌ایم؛ در نهایت در فصل چهارم، به‌طور خاص با توجه به بخش پایانی فصل پیشین، برخی شرایط و معدّات دخیل در تصمیم‌گیری‌های کلان کشور در رابطه با تقابلاتی که می‌تواند محلّ تقیّه باشد را مطرح کرده‌ایم تا با توجه به کلیات مطرح‌شده در مباحث پیشین، به تطبیق مصداقی آن با وضعیّت حال حاضر جمهوری اسلامی ایران نیز پرداخته باشیم.

نخست. مفهوم‌شناسی تقیه

تقیّه در لغت

تقیّه در لغت از ماده "وقی" و از نظر هیئت، بر وزن فعلیله و مصدر یا اسم مصدر ثلاثی مجرّد است (صفری، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۳).

برخی محققان کوشیده‌اند معنای دقیقی در لغت فارسی برای تقیّه ذکر کنند و از آنجا که تقیّه را از ریشه وقی می‌باشد، "وقی" در این زبان به نگه‌داری ترجمه شده، همچون تقوا، تقیّه را به مصداق خاصی از آن یعنی خود نگه‌داری ترجمه کرده‌اند (صفری، ۱۳۸۱: ۴۴). اما با رجوع به لغت‌نامه‌های زبان عربی به‌وضوح می‌توان دریافت که لغویون علاوه بر معنای صیانت و نگه‌داری، معنای حذر و نوعی ترس را نیز از این دو کلمه می‌فهمیده‌اند.^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴۰۲/۱۵ و فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق: ۴/۴۶۴).

با تمام آنچه ذکر شد، به‌دلیل گستره مفهومی کلمه تقیه، پیدا کردن واژه‌ای فارسی که دقیقاً هم معنا و مترادف با آن باشد، بسیار مشکل می‌باشد؛ به همین خاطر است که اگر بخواهیم واژگانی چون استتار، به‌طور مکتوم عمل کردن و یا کار تشکیلاتی را برای تقریب به ذهن در برابر این کلمه به‌کار ببریم، قطعاً نتوانسته‌ایم معنای این مفهوم را به‌طور کامل برسانیم؛ چراکه گستره تقیه این‌ها را دربرمی‌گیرد، ولی یقیناً تقیّه از این‌ها عمیق‌تر و وسیع‌تر است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۳۶).

تقیّه در اصطلاح

واژه تقیّه از جمله کلماتی است که استفاده از آن در ادبیات دینی و مذهبی رواج بسیار دارد و در آیات قرآن و روایات متعدّدی - که در این نوشته به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد- بر ضرورت وجود آن در حیات مؤمنان تأکید شده است و به‌حدّی که در برخی عبارات آن را اساساً شرط ایمان می‌دانند؛ با تمام این اوصاف، تقیّه را می‌توان به‌عنوان یکی از مفاهیم دینی شناخت که تصوّر عموم جامعه درباره‌اش، مغایر با چیزی است که شرع مقدّس از آن اراده کرده است. تصوّر بسیاری درباره‌ی تقیّه این می‌باشد که انسان وقتی قصد دارد عمل واجبی را انجام دهد و راهی را که وظیفه او است، طی کند، اگر خطر و یا ضرری متوجّه او شد از این کار صرف‌نظر کند که چنین باوری نسبت به معنای تقیّه بسیار اشتباه می‌باشد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۳۶ و ۳۳۷).

معنایی که پیش‌تر در تعریف تقیه از نگاه مردم ذکر شد، مغایر و بلکه ضد آن چیزی است که روایات شیعه نسبت به واژه تقیه مدنظر داشته‌اند؛ به این بیان که تقیه از دیدگاه معصومان صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین نه تنها به معنی انجام ندادن و نپیمودن راه نیست، بلکه دقیقاً به‌عکس آن و به معنی انجام دادن واجب به شکلی است که «حتماً انجام بگیرد و آسیبی به آن کار نرسد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۳۷). بنابر این تقیه اجمالاً وسیله‌ای است برای رساندن انسان به هدف به هدفش.

تقیه به معنای کار نکردن نیست، بلکه به معنای کار کردن، منتها کار موقفیت‌آمیز کردن است. تقیه به معنای راه رفتن و به طرف مقصد راه پیمودن می‌باشد، منتها در صورتی که کوه وجود داشته باشد، از داخل کانال رفتن است، از زیر رفتن می‌باشد، از راه انحرافی رفتن است، پس رفتن، پیمودن و عمل در آن می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۵۸).

اساساً اگر بخواهیم تقیه را به معنای کار نکردن و کنار گذاشتن حرکت به بهانه مشکلات و سختی‌هایی که سر راه است بگیریم، بسیاری از آیات قرآن کریم که امر به مجاهدت و تحمّل شدائد و سختی‌ها در راه خدا می‌کند و روایات متعدّد وارد شده در این باب با وجود تقیه دیگر موضوعی نخواهند داشت. همچنین بسیاری از رفتارها و دستورات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در صدر اسلام را با این منطق نمی‌توان توجیه کرد؛ چراکه می‌دانیم سختی‌ها و مصائب بسیاری تحمّل شد تا دین مبین اسلام به درجه‌ای از بازدارندگی رسید که مردم گروه‌گروه بدون آزار و اذیت مشرکان به دین خدا وارد شدند. اجمال مطلب این است که اگر کسی تقیه را به معنای کار نکردن و تعطیل کردن و منصرف شدن از راهپیمایی و وصول هدف بگیرد، این نشان می‌دهد که با مبنای تشیع و با مبنای ائمه (علیهم‌السلام) در باب تقیه اصلاً آشنایی ندارد، اگر کسی تقیه را به این معنی بگیرد و از این رو بگوید «یعنی چه؟ چرا تقیه نمی‌کنید؟» یعنی چرا این راه را می‌پیمایید، خب اگر معنی تقیه این باشد که واویلا است، دینی باقی نمی‌ماند به واسطه‌ی تقیه! (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۶۵).

همان‌طور که ذکر شد، تقیه وسیله و ابزاری برای رساندن انسان به هدفش می‌باشد؛ اما در اینجا ممکن است پرسشی پیش بیاید و آن اینکه آیا هر وسیله‌ای که انسان را به هدف برساند، ولو اینکه خودش مغایر با هدف باشد، می‌توان نامش را تقیه گذاشت یا ابزار مخصوصی مدنظر ما است؟ پاسخ این است که در منطق اسلام علاوه بر هدف انسان که باید هدف مقدسی باشد، وسیله او نیز باید متناسب و هم‌سنخ با هدفش باشد. به تعبیر دیگر، نمی‌شود انسان به هدف امری پاک و مقدّس و در راستای فراگیر کردن فضیلت‌ها پیش برود، اما ابزار او در این مسیر آلوده، نامقدّس و ضدفضیلت باشد. این نوع حرکت از نظر اسلام کاملاً مردود است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۴۱). بنابراین تقیه

به عنوان ابزار مورد قبول و عنایت اسلام، هرگز به معنی زیر پا گذاشتن اصول انسانی و اسلامی به منظور به دست آوردن اهداف هر چقدر هم که مقدس باشند، نیست.

آقای نعمت‌الله صفری در کتاب نقش تقیه در استنباط پس از ذکر حدود ۸ تعریف مطرح شده توسط علمای شیعه و سنی و نقد آن‌ها تعریفی نسبت به تقیه ارائه داده‌اند که نسبت به دیگر تعاریف جامع و مانع‌تر به نظر می‌رسید، به همین خاطر ما این تعریف را به عنوان تعریف برگزیده مطرح و مباحث خود را براساس آن سامان می‌دهیم. ایشان تقیه را این چنین تعریف کرده‌اند: «تقیه، مخفی کردن حق از دیگران یا اظهار خلاف آن است، به جهت مصلحتی که مهم‌تر از مصلحت اظهار آن می‌باشد» (صفری، ۱۳۸۱: ۵۱).

اطلاعات تقیه

۱. حفظ نظم و مراقبت کردن اصول و برنامه‌های مقرر

«از جمله یکی از چیزهایی که انسان را به هدف می‌رساند، حفظ نظم و مراقبت کردن از اصول و برنامه‌ای است که برای او مقرر شده؛ هرگز در مراعات برنامه‌ریزی که برای رسیدن به هدف بر او مقرر شده، لاپالی‌گری به خرج ندهد، این از چیزهایی است که انسان را به هدف نزدیک می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۴۱).

بنابراین اگر کسی به بهانه تقیه از لوازم اهداف اصلی خودش که اساساً تقیه تنها ابزاری برای رسیدن به آن است دست بکشد، تقیه‌اش نه تنها وسیله‌ای پیش‌برنده به سوی هدف نیست، بلکه اتفاقاً هرچه بیشتر از این عنصر استفاده کند، از هدفش دورتر و تصویر هدف نزد او محوتر می‌شود و این قطعاً آن تقیه‌ای که از مختصات مؤمنان شمرده شده، نیست. کسی که تقیه می‌کند، تمام توجهش سمت هدفی است که می‌خواهد به سوی آن برود؛ او تمام مسیرهای ممکن را در نظر می‌گیرد و بهترین راه را انتخاب و براساس اصولی که هدفش اقتضاء می‌کند به آن سمت حرکت می‌کند. به همین دلیل فراموش کردن هدف و اصول متناسب با آن، آفتی است که می‌تواند از اساس تقیه را مخدوش، بلکه به ضد خودش تبدیل کند. البته همان‌طور که پس از این خواهد آمد، لزومی ندارد کسی که تقیه می‌کند دائماً و بدون توقف به یک جهت و یکنواخت حرکت کند، چه بسا لازم باشد جایی نحوه حرکت، سرعت و حتی جهت حرکتش را برای مدت کوتاهی تغییر دهد، اما تمام این کارها را آگاهانه و با توجه به هدف و برنامه‌اش انجام می‌دهد، از این رو در جایی که بستر آماده حرکت او باشد، با سرعت هرچه تمام‌تر مستقیماً به سمت اهدافش می‌تازد.

۲. استتار و کتمان

از جمله عواملی که انسان را به سمت هدف سوق می‌دهد و موانع را از سر راه او برمی‌دارد، استتار و کتمان است. هر آن کس که در حال مبارزه با ظالمی می‌باشد، باید تا حد امکان، نفس مبارزه و روش‌های خود را از دشمنش پنهان کند؛ چراکه اگر پنهان نکرد، واضح است که دشمن وقتی اهداف و بلکه وجودش را مورد تهدید ببیند، بدون واکنش نخواهد نشست و دست به مقابله جدی خواهد زد و این موضوع حتی اگر به شکست نیانجامد هم موجب ناهمواری مسیر و سختی حرکت به سمت پیروزی خواهد شد؛ به همین دلیل است که ائمه علیهم صلوات‌الله در روایات متعددی شیعیان را به استتار و کتمان در مسیر حرکت به سمت هدف توصیه و بلکه مأمور می‌داشته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۴۲).

۳. انجام کار به صورت تشکیلاتی

یکی دیگر از مواردی که می‌تواند به افزایش استقامت و سرعت شیعیان در حرکت به سمت اهداف‌شان کمک کند، داشتن رابطه مستمر و ضابطه‌مند با امام و دیگر شیعیان است که از این طریق هم تصمیمات امام علیه‌السلام به عنوان مصدر واحدی که همه از آن الهام می‌گیرند، سریع‌تر به آنان ابلاغ شود و هم بتوانند با توافقی یکدیگر به استقامت و هم‌اندیشی در موارد مختلف، کارهایشان را با هم هماهنگ کنند. مطمئناً چنین رابطه‌ای می‌تواند سرعت حرکت شیعیان به سمت اهداف‌شان را بسیار بیشتر کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۴۳).

همان‌طور که پیش از این گذشت، ما تقیه را هرگز به معنای ترک مبارزه در راه هدف نمی‌دانیم، بلکه تقیه یک تاکتیک و نعل واژگونه برای پیشبرد اهداف به حساب می‌آید. اما در اینجا پرسشی ممکن است مطرح شود و آن اینکه چه گستره‌ای از واجبات را می‌توانیم برای رسیدن به هدف و باز نماندن از مسیر ترک کنیم؟ به تعبیر دیگر، ملاک و فارق واجباتی که برای رسیدن به مقصود می‌توانیم ترک کنیم از غیر آن‌ها چیست؟ آیا می‌توان هر واجبی را به بهانه حرکت به سمت هدف ترک کرد؟

شما در بعضی از روایات می‌بینید که به افراد می‌گویند: «سَتَدْعُونَ إِلَى سَبِيٍّ فَسَبُّونِي»؛ از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) و از دیگران نقل شده که شما را دعوت می‌کنند به اینکه، به من دشنام بدهید، شما هم دشنام بدهید، فحش است و موج هوا می‌شود و از بین می‌رود، اما به شما می‌گویند که از راه ما برگردید، شما برنگردید «سَتَدْعُونَ إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنِّي ... فَلَا تَبْرَءُوا مِنِّي»؛ می‌گویند از راه علی (علیه‌السلام)، از هدف علی (علیه‌السلام) دست بردارید، این را نه، انجام ندهید. ببینید آنجایی که جای عمل است، جای هدف می‌باشد، جای رسیدن به مقصد و منزل علی (علیه‌السلام) است، اینجا باید رفت، هر چه می‌شود بشود، اما آنجایی که مسئله، مسئله یک لفظ زبانی می‌باشد، لفظ

زبانی‌ای که انجام دادن این تلفظ موجب می‌شود که انسان از راه بماند، اینجا می‌گویند صبر بکن (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۶۶ و ۳۶۷).

مثال دیگری که می‌توان برای این نوع عملکرد زد، در وضو است. برای مثال معلی بن خنیس به‌عنوان یکی از یاران امام صادق علیه‌السلام اگر برود در مسجدی که محل رفت و آمد برخی دشمنان نیز هست، با آداب شیعه وضو بگیرد، همه او را می‌شناسند و به مخالفت کردن و آسیب رساندن به او و همفکرانش می‌پردازند و این‌ها در اثر فشارها و سختی‌های زیاد، از هدف‌شان باز مانده و یا با دشواری بیشتری به آن سمت حرکت می‌کنند؛ در چنین حالتی امام به پیروان‌شان دستور می‌دهند که به روش اهل سنت وضو بگیرند تا شناخته نشده و در نتیجه از هدف خود باز نمانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۶۶ و ۳۶۷).

بنا به آنچه گذشت ملاک در کنار گذاشتن واجبات در تراحمات این است که در مسیر هدف نباشند و اگر واجبی در مسیر هدف تقیه بود، انسان اجازه ندارد آن را کنار بگذارد، ولو اینکه به قیمت جان‌ش تمام شود؛ چراکه او در غیر این موارد اگر جان خود را حفظ می‌کند، برای این است که بتواند به سمت هدف حرکت نماید. حال اگر جایی حرکت به سمت هدف فقط مستلزم فدا کردن جان‌ش باشد، دیگر کنار گذاشتن وظیفه به بهانه تقیه معنایی نخواهد داشت (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۹۸). در محرمات نیز وضع به همین ترتیبی است که ذکر شد، تنها با این تفاوت که در واجبات ترک عمل می‌باشد که از طرف خداوند متعال در آن شرایط خاص اجازه داده شده است و در محرمات ارتکاب آن.

دوم. برخی ادله حکم تقیه و گستره شمولیت آن‌ها

در این بخش قصد داریم تا با ذکر برخی ادله جواز تقیه و بررسی آن‌ها به دایره شمولیت حکم تقیه نسبت به موضوعات مختلف پردازیم، به این بیان که گاهی اوقات خداوند متعال مکلفان را امر به تقیه کرده و گاهی نیز تقیه را برای ایشان جایز ندانسته و گاهی نیز آن‌ها را مخیر بین تقیه و عدم تقیه کرده است. پس از اثبات این مطلب باید به این پردازیم که اگر در موارد مختلف مکلف شک در وظیفه خود داشت که آیا باید تقیه‌ای عمل کند یا وظیفه او عمل غیرتقیه‌ای است، اصل بر کدام نوع عملکرد می‌باشد؛ آیا باید تقیه کند یا وظیفه دیگری دارد؟ بعد از تأسیس اصل، پرسش دیگری پیش می‌آید و آن اینکه ادله حکم به تقیه و حکم به عدم آن آیا می‌تواند در این رابطه به ما ملاک و مناطی درباره موضوع تقیه (شرایطی که در آن باید تقیه کرد) از غیر آن بدهد یا اینکه کشف موارد تقیه از طرف مقابلش به اصطلاح توقیفی بوده و تنها با بیان مستقیم آیات و روایات ممکن است؟

آیات

۱. آیه نهی از ولایت کفار

خداوند متعال در سوره مبارکه آل عمران آیه ۲۸ می‌فرماید "لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاة" مؤمنان نباید کافران را به جای اهل ایمان محبوب و دوست بگیرند و هرکس چنین کند در هیچ (پیوندی) با خداوند نیست، مگر اینکه از آنان تقیه کنید.

در این آیه مبارکه خداوند متعال مؤمنان را از اظهار دوستی و محبت با کفار در برابر مؤمنان نهی می‌کند، مگر در شرایطی که بخواهند نسبت به آنان تقیه و از شر آنان پرهیز کنند.

همان‌طور که در بخش معنای لغوی تقیه به آن اشاره‌ای شد، تقیه از ماده وقی و به معنی صیانت و خود نگه‌داری است. در این آیه شریفه نیز خداوند متعال از رابطه ولایی مؤمنان با کفار نهی فرموده و نهی الهی نیز ظاهر در حرمت می‌باشد؛ بنابراین آیه شریفه حرمت این رابطه را می‌رساند؛ اما پس از نهی خداوند و بیان عقوبت این رابطه، استثنائی نسبت به این حکم مطرح شده است و آن حالتی می‌باشد که مؤمنان بخواهند از خود صیانت و نگه‌داری کنند. ظاهر این استثناء به‌وضوح دلالت بر جواز برقراری رابطه با کفار در این حالت دارد.

مفسر بزرگوار علامه طباطبائی^{قدس‌سره} در تفسیر این آیه برگزیدن کفار به‌عنوان ولی - که خداوند متعال از آن نهی کرده است - را به معنی دوستی و اثر پذیری از آنان در شئون مختلف زندگی، اتصال به آنان و انفصال از مؤمنان دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۳) و بنا بر همین معنا استثناء حالت تقیه را از ولایت کفار استثناء منقطع می‌دانند؛ چراکه دوستی و نزدیک شدن به کسی از روی ترس و ظاهر کردن آثار محبت نسبت به او غیر از پذیرفتن ولایت او که یک امر قلبی و درونی است، می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۵۳/۳).

به تعبیر دیگر اگر بخواهیم فراز موردنظر از آیه را با توجه این مطلب به فارسی توضیح بدهیم، چنین می‌شود: مؤمنان نباید کفار را (قلباً و باطناً) دوست خود قرار دهند، مگر زمانی که از آنان تقیه می‌نمایند (که در این صورت می‌توانند ظاهراً و نه قلباً نسبت به آنان اظهار دوستی کنند).

در حقیقت ایشان می‌گویند در این آیه شریفه نمی‌توانیم بگوئیم چون حالت تقیه از نهی پذیرش ولایت کفار استثناء شده است، پس می‌توان در حالت تقیه ولایت آنان را پذیرفت و با ایشان ظاهراً و باطناً هم‌جبهه شد، بلکه در شرایط تقیه‌ای تنها اظهار ولایت به آنان مجاز می‌شود. بنابراین نمی‌توانیم بگوئیم خداوند متعال به مسلمانان در هنگام خطر اجازه پذیرش ولایت کفار را به‌طور مطلق (اعم از

ظاهری و قلبی) داده است. جناب شیخ صدوق نیز در کتاب اعتقادات‌شان این آیه شریفه را حمل بر اظهار ولایت نسبت به کفار کرده‌اند (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۱۰۸).

نکته دیگر در مورد آیه اینکه در اینجا واژه تقیه ظاهرش مطلق بوده و هر نوع پرهیزی از کفار را دربرمی‌گیرد. یعنی اگر تنها ما بودیم و این آیه می‌توانستیم به استناد اطلاق آن هر کجا که به هر نحوی از سوی کفار احساس خطر کردیم، چه به شکل فردی و چه اجتماعی با همین عنوان استثناء اظهار ولایت و تقیه، برخی مبانی را کنار گذاشته و خود را از هر فشاری از سمت آنان مصون بداریم. برخی با این تلقی ابتدایی قائل‌اند هر کجا خطری مسلمانان را تهدید می‌کند، می‌توانند ولایت کفار را بپذیرند، حال آنکه خواهد آمد چنین برداشت ناقصی با بسیاری از آیات مبارکه قرآن کریم، تعداد زیادی از روایات معتنا به و مسلمات تاریخی ناسازگار است، به همین خاطر ما با بررسی‌هایی در این سه محور، نشان خواهیم داد که چنین تفسیری از تقیه نه تنها مطابق با واقع نیست، بلکه شاید بتوان آن را ابتذال تقیه و تبدیل آن به مخدّری بر ضد این تاکتیک پیش‌برنده دانست.

نقد ابتذال تقیه

در این بخش قصد داریم تا با توجه به مسأله‌ای که پیش از این مبنی بر جواز مطلق پذیرش ولایت کفار در مواجهه با خطر توسط مسلمین نقل شد به ادله‌ای پردازیم که در تضاد با چنین تفسیری بوده و باید در فهم این آیه شریفه آن‌ها را هم مدّ نظر قرار داد تا جامعیت دریافت‌ها و رفتارهای متناسب با این مبانی حفظ شود.

روش کار ما در این قسمت به این شکل خواهد بود که ابتدا متن و ترجمه آیه و یا خبر موردنظر را آورده و روش استدلال خود به آن دلیل را تقریر می‌کنیم.

الف) آیات مقید تقیه

در میان آیات متعدّد قرآن کریم که در این زمینه قابل استناد هستند ما به بیان سه آیه اشاره می‌کنیم که به وضوح می‌توان از آن‌ها شرایطی را برداشت کرد که وظیفه مسلمانان غیر از تقیه است و آنان برای دستیابی به رضایت خداوند متعال مأمور به استقامت و تحمّل شدائد هستند.

۱. اذیت شدن در راه خدا، بهتر از عذاب

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ نَصْرٌ مِنْ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْلَىٰ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت/ ۱۰).

و بعضی مردم می‌گویند: ما به خدا ایمان آوردیم و چون رنج و آزاری در راه خدا ببینند فتنه و عذاب خلق را با عذاب خدا برابر شمرند و هرگاه ظفر و نصرتی از جانب خدایت رسید گویند: ما هم با شما بودیم. آیا خدا بر آنچه در دل‌های خلایق است دانایتر نیست؟

تقریر استدلال

این آیه با اشاره به اذیت شدن کسانی که به زبان خود را مؤمن می‌خوانند در راه خدا اذیت می‌شوند واکنش آن‌ها به این آزمایش را بیان می‌کند. مرحوم علامه طباطبایی رحمه‌الله در تفسیر این آیه می‌فرمایند: زمانی که اینان به سبب ایمان به خدا اذیت شوند، عذاب و اذیتی را که از سوی کفار به آن‌ها می‌رسد، به منزله عذاب خدا که واجب‌الاحتراز است قرار می‌دهند و به همین خاطر و از هراس فتنه کفار دست از ایمان خود می‌کشند، درحالی که عذابی که از سوی کفار می‌رسد، در نهایت با نجات و یا مرگ‌شان به پایان می‌رسد و قابل قیاس با عذاب عظیم و ابدی خداوند متعال نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۰۵/۱۶).

به همین بیان آیه شریفه موضعی را مطرح می‌کند که مؤمنان باید بین آزار و اذیت دیدن از مردم و عذاب خداوند متعال یکی را انتخاب کنند؛ یا اذیت شدن از سمت مردم را برای خدا بپذیرند و یا با کنار گذاشتن ایمان دچار عذاب ابدی شوند. بنابراین می‌توان گفت که این آیه شریفه اطلاق جواز تقیه در آیه ۲۸ سوره مبارکه آل‌عمران را از بین می‌برد؛ چراکه معنا ندارد خداوند متعال مطلقاً رخصت در تقیه بدهد، اما عامل به آن را تهدید به عذاب کند. از اینجا اجمالاً می‌توان به این رسید که تقیه دارای قیود و ثغوری است و این قیود مانع از این می‌شود که بگوییم هر کجا خطری مسلمانان را تهدید کرد، مطلقاً مجاز به تقیه‌اند، بلکه با شرایطی تقیه مجاز بوده و در شرایطی دیگر غیرمجاز و موجب عذاب می‌شود. هرچند که بیان جامع جزئیات قیود موضوع تقیه نیاز به بحث مفصل و اجتهادی دارد، اما از این پس سعی خواهیم کرد به اقتضای مباحث و ادله اشاره‌ای به این قیود که حتماً در سرنوشت بحث‌هایمان مؤثر است، داشته باشیم.

۲. خداوند متعال مشتری انفس مؤمنان

«إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه/ ۱۱۱).

ترجمه: خداوند از مؤمنان، جان‌ها و اموال‌شان را خریداری کرده که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد؛ (به این گونه که:) در راه خدا پیکار می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند؛ این وعده حقی

است بر او که در تورات و انجیل و قرآن ذکر فرموده؛ و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟! اکنون بشارت باد بر شما، به داد و ستدی که با خدا کرده‌اید؛ و این است آن پیروزی بزرگ!

تقریر استدلال

خداوند متعال در این آیه شریفه خودش را مشتری جان‌ها و اموال مؤمنان در ازای بهشت معرفی می‌کند، درحالی‌که آن‌ها در راه بجنگند، بکشند و کشته شوند. همان‌طور که به‌وضوح روشن است حیات مادی انسان نزد خداوند متعال بسیار با ارزش می‌باشد، به‌حدی که در قرآن کریم فرموده «من قتل نفساً فکأنما قتل الناس جميعاً» هرکس یک نفر را بکشد، انگار همه مردم را کشته است و در جای دیگر از اینکه انسان خودش را با دست خود به هلاکت بیاندازد، نهی می‌کند. اما همان‌طور که دیدیم، در سوره مبارکه توبه آیه یکصدویازدهم نه‌تنها مؤمنان را تشویق به مقابله و جنگ با کفار می‌کند، بلکه خود را مشتری جان و اموال آن‌ها معرفی می‌کند. حال با توجه به این آیه آیا می‌توان گفت نظر اسلام این است که هرگاه خطری مسلمانان را تهدید کرد باید دست از مبارزه کشیده و به بهانه حفظ جان و مال خود را به‌سختی نینداخت؟ قطعاً پاسخ منفی است و شرایطی وجود دارد که مسلمانان نه‌تنها در آن دچار سختی می‌شوند، بلکه این سختی در مال و جان آن‌ها خواهد بود و خداوند دچار این سختی شدن را فوز عظیم می‌داند، بنابراین با استناد به این آیه می‌توان گفت تقیه‌ای که در آیه ۲۸ سوره مبارکه آل عمران به آن اشاره شد، واجب نبوده و مخالفت با آن ممکن است، اقلأً در برخی شرایط موجب رستگاری و فوز بزرگ شود.

۳. سختی کشیدن، همچون پیشینیان

«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبِاسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ» (بقره/۲۱۴). آیا گمان کردید داخل بهشت می‌شوید، بی‌آنکه حوادثی همچون حوادث گذشتگان به شما برسد؟! همانان که گرفتاری‌ها و ناراحتی‌ها به آن‌ها رسید و آنچنان ناراحت شدند که پیامبر و افرادی که ایمان آورده بودند، گفتند: «پس یاری خدا کی خواهد آمد؟! آگاه باشید، یاری خدا نزدیک است!

تقریر استدلال

این آیه شریفه درحال مقابله با باوری می‌باشد که ممکن است در ذهن مسلمانان باشد که بدون سختی و دردسر وارد بهشت خواهند شد. خداوند متعال ضمن ترسیم شرایطی خاص برای مسلمانان، ضمن هشدار به آنان می‌فرماید گاهی آنقدر به پیامبران گذشته و مؤمنان به آن‌ها فشار می‌آید و دچار سختی‌های گوناگون مالی و جانی می‌شدند که ملتمسانه به‌دنبال یاری از سوی خداوند

متعال می‌گشتند؛ شما نیز اگر بخواهید وارد بهشت شوید، دچار چنین سختی‌هایی خواهید شد و البته در عین حال برای دلگرمی دادن به آن‌ها می‌فرماید: «آگاه باشید یاری خدا نزدیک است!» با نگاه به این آیه و شرطی که برای بهشت رفتن ذکر می‌شود به‌خوبی درمی‌یابیم که حداقل در برخی حالات لازمه سعادت، مقاومت در برابر سختی‌ها و شدائد است؛ بلکه شاید بتوان با توجه به سیاق استفهامی آیه و دربرگیری مخاطبان آن، دچار شدن به این سختی‌ها را برای رسیدن به بهشت ضروری دانست.

نقد استدلال به این آیه

ممکن است در نقد استدلال به آیه سوم گفته شود از این آیه شریفه به‌وضوح می‌توان اصل ثبوت سختی برای مسلمانان را استفاده کرد، اما سختی‌های مورد بیان این آیه شریفه اعم از دشواری‌های مسبب از تکالیف شرعی و سختی‌های معلول از مقابله مسلمین با کفار می‌باشد، به همین خاطر ممکن است گفته شود استدلال به این آیه برای مدّعی ما (عدم وجوب تقیه در تمام حالات) قاصر می‌باشد. توضیح اینکه امکان دارد بلکه واقع است که مسلمانان هرچند حتماً سختی‌هایی خواهند کشید، در عین حال خداوند متعال این‌طور اراده فرموده است که کمترین میزان دشواری و سختی به آن‌ها برسد و به همین خاطر حکم تقیه را برای ایشان وضع کرده است تا از ناحیه دشمنان مورد تهدید قرار نگرفته و تنها بار سختی و مسئولیت تکلیف را برعهده داشته باشند.

ب) روایات مقید تقیه

۱. تقدّم دین بر جان و مال

عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) كَانَ فِي وَصِيَّةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ لِأَصْحَابِهِ... إِذَا حَضَرَتْ بَلِيَّةٌ فَاجْعَلُوا أَمْوَالَكُمْ دُونَ أَنْفُسِكُمْ وَ إِذَا نَزَلَتْ نَارِلَةٌ فَاجْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ دُونَ دِينِكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ الْهَالِكَ مَنْ هَلَكَ دِينُهُ وَ الْحَرِيبَ مَنْ حُرِبَ دِينُهُ أَلَا وَ إِنَّهُ لَا فَقْرَ بَعْدَ الْجَنَّةِ - أَلَا وَ إِنَّهُ لَا غِنَى بَعْدَ النَّارِ - لَا يَفْكُ أُسِيرُهَا وَ لَا يَبْرَأُ ضَرِيرُهَا (كلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/۲۱۶).

ترجمه: (سلسله سند روایات به اختصار در ترجمه ذکر نمی‌شود). امام صادق علیه‌السلام فرمود: در ضمن سفارش امیرالمؤمنین علیه‌السلام به اصحابش این است: ... پس چون بلائی فرا رسد، اموال خود را سپر جان‌تان سازید و چون حادثه‌ای پیش آمد، جان خود را فدای دین‌تان کنید و بدانید که هلاک شده کسی است که دینش تباه شود و غارت زده کسی است که دینش را بربایند، همانا پس

از رسیدن به بهشت نیازی نیست و بعد از دوزخ بی نیازی نیست اسیر دوزخ آزاد نشود و نابینایش بهبودی نیابد (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۳/۳۰۶).

تقریر استدلال

سند این روایت شریفه بنا بر تحقیق، صحیح می باشد؛ همان طور که در متن و ترجمه این روایت شریفه روشن است، امیرالمومنین علی علیه السلام در وصیت خویش خطاب به اصحاب این طور می فرمایند که اگر بلایی رسید اموال تان را سپر جان هایتان و جان هایتان را سپر دین تان قرار دهید. از این روایت شریفه به خوبی برداشت می شود که حداقل در برخی موارد انسان باید جان خود را برای حفظ دینش به خطر بیاندازد. بنابراین به وضوح این روایت نیز اطلاق تقیه آیه مذکور در برابر کفار را از بین می برد و اشاره به شرایطی می کند که در آن دین مقدم بر جان و مال است.

۲. بذل مال و جان در راه دین

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِي بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ كَانَ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ ص لِعَلِي (ع) أَنْ قَالَ يَا عَلِيُّ أَوْصِيكَ فِي نَفْسِكَ بِخِصَالٍ فَاحْفَظْهَا عَنِّي ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ أَعْنِهِ ... وَالْخَامِسَةُ بِذَلِكَ مَالُكَ وَدَمُكَ دُونَ دِينِكَ ... (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۹/۸).

امام صادق علیه السلام نقل می فرمایند در وصیت پیامبر صلوات الله علیه خطاب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده بود، ای علی من تو را در نفس خودت به بعضی ویژگی ها توصیه می کنم آن ها را حفظ کن از سمت من بعد فرمودند خدایا او را کمک کن ... و پنجم اینکه مال و خونت را برای دینت بدهی.

تقریر استدلال

از نظر سندی این روایت صحیح بوده و تمام راویان آن از ثقات جلیل القدر هستند. همانند روایت پیشین، این حدیث شریف نیز دلالت بر بذل مال و جان در راه دین می کند که با اینکه بگوییم هر کجا خطری متوجه جان و مالمان شد، دست از مبارزه کشیده و روی به تقیه برای حفظ مال و جان بیاوریم، ناسازگار است.

ج) قطعیات تاریخی مقید تقیه:

۱. غزوات رسول اکرم صلوات‌الله‌علیه

اخبار متواتره و دلایل متقن تاریخی دلالت بر این دارند که در عصر حضور نبی مکرم اسلام در مدینه پس از هجرت، مسلمانان در غزوات و سرایای متعددی حاضر بودند و در آن‌ها مقابل کفار غیرکتابی و یهودیان صف‌آرایی کرده و در این مسیر جان‌فشانی‌ها کرده‌اند (واقعی، ۱۴۰۹: ۱۰/۱ تا ۱۱۱۷/۳ و ابن هشام، بی‌تا: ۶۰۶/۱ و ۶۰/۲ و ۲۱۴/۲ و طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۲۱/۲ و ۴۹۹/۲ و ۵۶۴/۲).

تقریر استدلال: متواترات تاریخی دلالت بر وقوع جنگ‌های متعددی با حضور و یا به‌دستور رسول اکرم صلوات‌الله‌علیه دارند که این مهم انسان را به‌وقوع قطعی چنین جنگ‌هایی مطمئن می‌سازد. بنابراین اصل مقاومت مسلمانان مقابل دشمن قطعی می‌باشد و این‌طور نبوده است که با ادنی دلیلی مسلمین دست از مقاومت کشیده و تن به خواسته دشمن بدهند. با استناد به همین وقایع می‌توان گفت بطلان قول به فراگیری و شمولیت تقیه نسبت به همه وقایع و شرایط از اوضح و اضحات است.

۲. پیکار امیرالمؤمنین علیه‌السلام

آن‌طور که در تاریخ به‌طور قطع به ما رسیده، امیرالمؤمنین علیه‌السلام حداقل در سه موضع مقابلناکشتین، قاسطین و مارقین ایستادند (ثقفی، ۱۴۱۰ق: ۵/۱ و طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۰۶/۴ و ۵/۵). تقریر استدلال: همان‌طور که ذکر شد موضع امیرالمؤمنین علیه‌السلام در قبال این سه گروه مقاومت و پیکار بود که در این مسیر ایشان و همراهان‌شان شداند و سختی‌های متعددی را متحمل شدند و در نهایت نیز در همین مسیر به شهادت رسیدند. این نوع عملکرد علی علیه‌السلام کاملاً معارض با برداشتی است که وظیفه مسلمین را به‌هنگام خطر برقراری رابطه با کفار و سر تسلیم فرود آوردن در مقابل ایشان می‌داند.

نقد استدلال: ممکن است اشکالی نسبت به این دلیل تاریخی مطرح شود و آن اینکه حضرت امیرالمؤمنین ارواحنا‌فداه در مقابل کسانی ایستادند که ادعای مسلمانی می‌کردند و داشتند از درون اسلام به آن ضربه می‌زدند و صد البته در چنین موضعی وظیفه هر آزاد مرد مسلمان است که جلوی به انحراف کشیده شدن دین را بگیرد و نگذارد اسلام از درون خود آسیب ببیند؛ چراکه تهاجم بیرونی را با مقاومت مسلمین می‌توان پاسخ داد، اما اگر مسلمانی باقی نماند، دفاع از اسلام نیز معنا ندارد.

پاسخ نقد: برای پاسخ به این نقد در دو محور می‌توان سخن گفت، نخست اینکه تقیه منحصر به مقابله با کفار نیست؛ در این زمینه می‌توان به عملکرد امیرالمؤمنین علیه‌السلام پس از غصب حکومت از ایشان و همچنین نحوه عملکرد امامان پس از ایشان (به‌جز امام مجتبی علیه‌السلام در زمان حکومت و سیدالشهداء علیه‌السلام در زمان قیام) استناد کرد که طوری عمل می‌نمودند که هم اصول برنامه‌های

موردنظرشان اجرا شود و هم شیعه و اصل اسلام در معرض خطر قرار نگیرد؛ بنابراین مبارزه و تقیه هر دو هم برابر کفار واقع می‌شوند و هم مقابل مسلمان نمایان و منافقان؛ پس مسلمان و یا کافر بودن جبهه مقابل مدخلیتی در اصل وجود این دو راه برای مسلمین ندارد، هرچند که ممکن است در انتخاب بین یکی از این دو و یا جزئیات عملکرد آنان مؤثر باشد.

۳. قیام سیدالشهداء علیه‌السلام و واقعه عاشورا

امام حسین علیه‌السلام هنگامی که دین خدا را در خطر و حاکمی همچون یزید را بر آن مسلط یافتند، سکوت را جایز ندانسته و بر علیه او قیام کردند که این قیام علاوه بر دشواری‌های متعددی همچون ترک وطن، عاقبت به شهادت حضرت و تعدادی از یاران و خانواده ایشان انجامید و سختی اسارت نیز بر خانواده‌ی ایشان وارد شد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۰۱/۵ و ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۴۶/۴).

تقریر استدلال: اگر بنا بود که با رسیدن هر سختی و تحت فشار قرار گرفتن، مسلمین مأمور به تقیه به معنای وادادگی و همراهی با اهداف دشمن شوند، این نوع عملکرد سیدالشهداء علیه‌السلام هیچ توجیهی نداشت، بلکه اتفاقاً وظیفه ایشان سکوت و بیعت با یزید بود. بنابراین نمی‌توان گفت که وظیفه مسلمانان در مواجهه با خطرات و سختی‌هایی که ممکن است به آن‌ها برسد در تمام شرایط، تقیه به معنایی که ذکر شد است، بلکه گاهی مبارزه و مقاومت و لو بلغ ما بلغ وظیفه انسان مسلمان می‌باشد، همان‌طور که گاهی تقیه می‌تواند وظیفه او باشد.

۴. مبارزات ائمه با خلفای جور و آزار دیدن ایشان از سمت حاکمان

آن‌طور که متعدّد در منابع تاریخی نقل شده است، امامان شیعه به‌طور دائم از سوی حکام زمان خود مورد آزار و تحت فشار قرار می‌گرفتند و در موارد متعددی ایشان را به زندان و یا حصر کشانده و یا محلّ زندگی‌شان را به اجبار تغییر می‌دادند و گاهی نیز این خلفا با وجود تمام تبعاتی که برای ایشان می‌توانست داشته باشد، اقدام به قتل امامان شیعه می‌کردند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۵-۲۴).

تقریر استدلال: اینکه ما می‌بینیم امامان شیعه در شرایط مختلف مورد آزار حکام قرار می‌گرفتند حکایت از این دارد که جبابره از سمت ایشان احساس خطر می‌کردند و برای پیشگیری یا مقابله با تحرکات احتمالی آن‌ها دست به چنین جنایاتی می‌زدند. این اعمال آن‌ها با توجه به جایگاه خاصی که امامان در بین مردم زمان خود، علی‌الخصوص شیعیان داشتند، نمی‌توانست تنها بر اثر احساس خطر و نگرانی از جایگاه این امامان باشد، بلکه قطعاً پشتوانه‌ای از اخبار حاکی از مبارزات مخفی ایشان مقابل حکومت داشته است. حال پرسش اینجا است که آیا ائمه علیهم‌السلام در عملکردشان راهبرد تقیه به معنای کنار گذاشتن مبارزه را پیشه نمی‌ساختند و دست به مقابله با ستمگران می‌زدند یا اینکه مفهوم تقیه چیز دیگری است؟ قطعاً پاسخ درست فرض دوم می‌باشد؛ چراکه در صورت

مبارزه نکردن آن‌ها با ظلمه، آسیب رساندن به ایشان از طرف حکومت با توجه به هزینه‌های سیاسی و اجتماعی که می‌توانست در پی داشته باشد، هیچ توجیهی ندارد. بنابراین همان‌طور که بزرگان دین ما راه مقاومت در برابر غاصبان را برگزیدند و از آنجا که ما مأموم آنان بوده و سیره ایشان برای ما حجت است، زمانی که ما مقابل دشمنانی از این دست قرار گرفتیم، اگر نگوئیم راه مقاومت بر ما واجب می‌باشد، اقلاً جواز آن برای ما ثابت می‌شود.

۲. آیه نفی کفر بعد از ایمان

خداوند متعال در سوره مبارکه نحل آیه ۱۰۶ می‌فرماید: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» هرکس پس از ایمان آوردنش به خدا کافر شود [به عذاب خدا گرفتار آید]؛ مگر کسی که به کفر مجبور شده، [اما] دلش مطمئن به ایمان است، ولی آنان که سینه برای پذیرفتن کفر گشاده‌اند، خشمی سخت از سوی خدا بر آنان می‌باشد و آنان را عذابی بزرگ خواهد بود.

همان‌طور که به‌وضوح از بیان آیه پیدا است، خداوند متعال هر نوع کفری را که بعد از ایمان از روی شرح صدر و اختیار نسبت به کفر باشد، موجب غضب خود و عذاب سخت شمرده است، اما در عین حال می‌فرماید این غضب و عذاب برای کسی که مکره به اظهار کفر شود، درحالی که قلبش مطمئن به ایمان می‌باشد، نخواهد بود.

از این آیه شریفه می‌توان به‌عنوان مؤیدی برای تفسیر مرحوم علامه طباطبایی نسبت به آیه پیشین استفاده کرد، به این بیان که در آن آیه شریفه علامه استثنای تقیه از نهی نسبت به ولایت کفار را استثنای منقطع می‌دانستند، یعنی اگر کسی در شرایط تقیه‌ای قصد اظهار ولایت به کفار را داشت، این اظهار ولایت تنها باید منحصر به ظاهر او مانده و به قلبش سرایت نکند؛ حال در این آیه خداوند متعال به‌وضوح می‌فرماید اگر کسی مورد اکراه واقع شد که اظهار کفر کند، در آن شرایط اظهار کفرش موجب غضب خداوند بر او و معذب شدنش نخواهد بود، البته به این شرط که شرح صدر نسبت به کفر نداشته و قلبش حقیقتاً مطمئن به ایمان باشد.

بحث دیگری که در این مقام باید طرح شود معنی و گستره‌ی اکراه است که آیا عنوان اکراه تنها نسبت به خطرات جانی مطرح می‌شود یا تهدیدات مالی، آبرویی و امثالهم را نیز شامل می‌شود و در صورت شمول چه میزانی از این مخاطرات موجب تحقق این عنوان می‌گردد؟ آیا به صرف اینکه ممکن است به انسان آسیبی برسد، ولو اینکه خیلی کم باشد موجب تحقق عنوان اکراه و در نتیجه حلیت اظهار کفر خواهد شد یا تحقق اکراه حدی دارد و آن حد چیست؟ این مباحث و چند پرسش

دیگر، نیاز به مقاله‌ای جدا و بحثی مفصل دارد، کما اینکه در کتب فقهی به طور مبسوط، ذیل بحث شروط متعاقدين، ضمن مبحث اختیار و چند موضع دیگر طرح شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۳/۳۱۱)، لکن در بحث تشخیص موضوع تقیه به اجمال به آن اشاره خواهیم کرد.

۳. آیه قول لَئِنْ

خداوند در قرآن کریم سوره مبارکه طه آیه ۴۴ زمانی که به جناب موسی علی نبینا و آله و علیه السلام و برادرشان مأموریت می‌دهد تا برای هدایت فرعون و نجات بنی اسرائیل عازم شوند، خطاب به ایشان می‌فرماید: «قولا له قولا لئنا لعله یتذکر او یخشی» با او به نرمی سخن بگوئید شاید که متذکر شود یا به راه بیاید.

تقریر استدلال: دستوری که خداوند متعال در این کلام به حضرت موسی می‌دهد، این است که با فرعون به نرمی سخن بگو تا به راه بیاید و ما می‌دانیم که فرعون در آن زمان از قدرتمندترین انسان‌های زمین بوده است؛ بنابراین در آیه شریفه حضرت موسی و برادرشان مأمور به تقیه و مدارای با فرعون شده بودند و از آنجا که قصص قرآن کریم برای پند گرفتن و آموزش روش عملکرد به ما می‌باشد، وظیفه ما نیز در قبال جبابره و طواغیت زمان خودمان این است که با قول لَئِنْ با آن‌ها مواجه شویم.

نقد استدلال: این استدلال را می‌توان در دو محور نقد و بررسی کرد، نخست با توجه به تعریفی که از تقیه در ابتدای بحث مطرح شد می‌توان گفت تقیه در مخفی کردن یا کتمان اصل حق است که معنی دارد و در این مقام اتفاقاً خداوند متعال به حضرت موسی مأموریت ابلاغ و اعلان حق را داده‌اند و در این مسیر بحثی از مخفی کردن حق یا کتمان آن مطرح نشده است. بنابراین نه تنها این آیه در مقام دستور به تقیه به معنای پنهان کردن حق نیست، بلکه به عکس امر به بیان دعوت و مقاومت و پایداری در برابر فرعون می‌کند، همان‌طور که می‌بینیم در آیه بعد وقتی کلام حضرت موسی و برادرشان نقل می‌شود که خوف خود را نسبت به پیش‌دستی و یا طغیان فرعون بیان می‌کنند خداوند متعال آنان را با معیت خودش دل‌داری می‌دهد. این بیان و نگرشی که آیه و سیاق پیش و پس از آن بیان می‌کند کجا و سر خم کردن و وادادگی نسبت به طواغیت زمان کجا؟ بنابراین این آیات نه تنها امر به انفعال در برابر دشمنان هر چقدر هم که قدرتمند باشند نمی‌کند، بلکه چه بسا بتوان با توضیحاتی، این آیات را دستور خدا به مقاومت و ایستادگی در راه حق دانست. دوماً در خود آیه شریفه مناط و دلیل مواجهه با قول لَئِنْ با فرعون بیان شده است و آن امکان متذکر شدن و یا ترسیدن فرعون از خدا می‌باشد، نه اینکه خداوند به خاطر خوفی که حضرت موسی و هارون از فرعون داشتند چنین دستوری داده باشد، کما اینکه در برابر اظهار خوف این دو پیامبر، خداوند حضور خودش را مطرح می‌کند نه آرام بودن فرعون در هنگام شنیدن پیام را.

روایات

۱. تقیه، لباس شیعه

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِالتَّقِيَّةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَجْعَلْهُ شِعَارَهُ وَدِثَارَهُ مَعَ مَنْ يَأْمَنُهُ لَتَكُونَ سَجِيَّتُهُ مَعَ مَنْ يَحْذَرُهُ.» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۳).

ترجمه: بر شما باد به (رعایت) تقیه و از ما نیست، هرکس که آن را لباس روئین و زیرین خود قرار ندهد، همراه کسی که نزد او ایمن است تا (در نتیجه تمرین و ممارست تقیه) سبجه و خلق و خوی او شود، نزد کسی که از او در هراس است.

تقریر استدلال: در این روایت شریفه تقیه اصلی دانسته شده که اگر کسی عامل به آن نبوده و در خلوت و جلوت آن را محور کردار خود قرار نداد، ائمه علیهم السلام اتصال او با خودشان را منقطع دانسته و او را از خودشان نمی‌دانند. فارغ از مباحث سندی، دلالت این حدیث به لزوم وجود تقیه در زندگی شیعیان به وضوح روشن است، اما نکته دیگری که حتماً باید در دلالت این حدیث بررسی شود گستره‌ای می‌باشد که در آن مؤمنان مأمور به تقیه هستند به بیان دیگر کجا مأمور به تقیه و کجا مأمور به مقابله آشکار هستند. آنچه از این روایت به دست می‌آید این است که مؤمنان هم در میان خودشان و هم مقابل دشمن باید تقیه را پیشه خود سازند، در حالت نخست به صورت مقدمی و برای آمادگی نسبت به حالت دوم و در حالت دوم هم به صورت نفسی و مستقل. حال با توجه به توضیحات مفصلی که در آیه نفی ولایت کفار به جز در حال تقیه گذشت می‌گوییم قطعاً تقیه مطرح شده در این روایت شریفه به معنای دست از مبارزه کشیدن و تسلیم دشمن شدن نیست، بلکه تقیه نوعی عملکرد و تاکتیک برای ادامه و چه بسا افزایش کیفیت و کمیت مبارزه است. برای ثابت کردن انصراف این روایت به حالت مذکور کافی می‌باشد، به ادله طرح شده در بخش نقد ابتدال تقیه رجوع بفرمائید. بنابراین نه تنها این روایت برای نفی مبارزه با دشمنان وارد نشده، بلکه در لفافه روش و راهبرد این مقابله را نیز نشان می‌دهد و گرنه اگر در حقیقت دشمنی در میان نبود یا به دلیل قدرت دشمن، مؤمنان مأمور به عدم مبارزه بودند و چیزی جز انزجار قلبی در میان نبود، دیگر عمل و کار عینی برای پنهان کردن ستمگران وجود نداشت و این همه تأکید بر مجاهدت و مقابله با دشمن که پیش از این گذشت، از اساس لغو می‌شد.

۲. قیام للولاه

۱۲ / ۲۲۵۲. عَنْهُ (محمد بن یحیی)، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ، قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْقِيَامِ لِلْوَلَاءِ ، فَقَالَ : « قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي ، وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ » (كلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/۲۱۶).

از امام رضا علیه السلام در خصوص قیام برای والیان سؤال شد فرمودند تقیه از دین من و پدرانم است و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد.

توضیح و تقریر استدلال

در این روایت شریفه راوی حکم قیام برای والیان از از حضرت رضا علیه السلام پرسیده می‌شود و ایشان به‌وضوح حکم به جواز و بلکه لزوم آن می‌دهند و تقیه را شرط ایمان می‌دانند. برخی واژه «ولاه» را در این روایت به معنی حکومت معنا کرده‌اند که چنین تفسیری با معنای لغوی این واژه سازگاری ندارد. البته اگر صاحب این تعبیر به اختلاف نسخه‌ها رجوع می‌کرد و برای کلامش استناد به عبارت نسخه خطی کافی شریف در کتابخانه آیت الله مرعشی به رقم ۳۷۲ می‌کرد، می‌توانست قیام برای رسیدن به حکومت را از آن برداشت کند؛ چراکه در آنجا به جای عبارت «ولاه»، «ولایه» آمده است، اما به هر صورت ایشان با توجه به متن نسخه رایج چنین تفسیری ارائه دادند که احتمالاً ناشی از بی‌دقتی و عدم توجه به واژه مذکور و معنای آن است. درباره معنای قیام برای ولایه دو احتمال به‌طور کلی می‌توان تصویر کرد، نخست بلند شدن برای والیان هنگام دیدن آن‌ها برای احترام و تواضع؛ دوم: اقدام و قیام بر انجام امور و خواسته‌های آن‌ها؛ جواب حضرت نیز در اینجا رخصتی بر یکی از این دو امر برای دفع شر والیان تلقی می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۵۵۵).

بنابر هریک از سه تفسیر مذکور واضح است که در این روایت تقیه از شروط ایمان دانسته شده و این روایت مثبت کبرای وجوب تقیه می‌باشد. تنها نکته‌ای که این اختلافات در عبارت می‌تواند موجب شود، اختلاف در صغرا و موضوع تقیه می‌باشد، به تعبیر ساده‌تر کدام‌یک از این سه حالت مصداق تقیه‌ای است که خداوند متعال به آن امر فرموده است؟ از آنجا که این عبارت روایت از این نظر احتمالات مختلفی را حمل می‌کند، روایت مجمل شده و برای فهمیدن گستره تقیه نمی‌توان به آن استناد کرد، هرچند که به دلیل منفرد بودن نقل «ولایه» به جای «ولاه» می‌توان دو احتمال اخیر را محتمل‌تر دانست.

۳. کظم غیظ از اعداء

عَنْهُ (احمد بن محمد بن عیسی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ عَنْ ثَابِتِ مَوْلَى آلِ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: كَظُمُ الْغَيْظِ عَنِ الْعَدُوِّ فِي دَوْلَاتِهِمْ تَقِيَّةٌ حَرَمٌ لِمَنْ أَخَذَ بِهِ وَ تَحَرُّزٌ مِنَ التَّعَرُّضِ لِلْبَلَاءِ

فِي الدُّنْيَا وَ مَعَانِدَةُ الْأَعْدَاءِ فِي دَوْلَاتِهِمْ وَ مِمَّا ظَنُّهُمْ فِي غَيْرِ تَقِيَّةٍ تَرَكُّ أَمْرَ اللَّهِ فَجَامِلُوا النَّاسَ يَسْمَنُ ذَلِكَ لَكُمْ عِنْدَهُمْ وَ لَا تُعَادُوهُمْ فَتَحْمِلُوهُمْ عَلَى رِقَابِكُمْ فَتَدْلُوْا. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۹/۲).

امام صادق علیه السلام فرمود: فرو خوردن خشم از دشمن در زمان دولت و اقتدار آن‌ها، تقیه و احتیاطی است برای کسی که دوراندیشی کند و بمعرض بالای دنیا در نیاید و مخاصمه نمودن و دشنام دادن دشمنان در زمان اقتدار آن‌ها بدون مراعات تقیه، ترك دستور خداست، پس با مردم مدارا کنید تا عمل شما نزد آن‌ها بزرگ و فربه شود [از شما به نیکی یاد کنند] و با آن‌ها دشمنی نکنید که بر گردن خود سوارشان کنید و خوار و زبون شد (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۱۷۰/۳).

توضیح و تقریر استدلال

فرو خوردن خشم در مقابل دشمن در دولت خودش تقیه دانسته شده است و معانده و مخاصمه با آن‌ها بدون تقیه، ترك امر خدا دانسته شده است و از آنجا که امر خدا به طور مطلق آمده و قرائن دیگری همچون روایت پیشین وجود دارد، می‌توان این عبارت را حمل بر تبیین وجوب تقیه کرد. اما نکات دیگری که در تعبیرات دقیق این روایت می‌توان به آن توجه کرد این است که نخست آنچه مورد نهی قرار گرفته است، معانده با اعداء است، یعنی پس از اینکه فرض شد این‌ها دشمنانند باید با ایشان در دولت خودشان معانده نکرد؛ بنابراین در خود عبارت می‌توان به وضوح تعریض به دشمنی و تذکر آن را مشاهده کرد. دوماً می‌بینیم که آنچه ترك امر خدا شمرده شده، مماظه «فی غیر تقیه» است، نه مطلق مماظه. توضیح اینکه گویی در این عبارت، قید «فی غیر تقیه» دو نوع مخاصمه تصویر کرده است، نخست مخاصمه‌ای که همراه با تقیه باشد، دوم مخاصمه بدون تقیه و آنچه در این روایت ترك امر خدا دانسته شده، حالت دوم است. سوماً عبارت «جاملوا الناس» نحوه برخورد با مردم که ظاهراً منظور غیر شیعه است را توضیح می‌دهد، که حضرت پس از اینکه نحوه عمل کردن در مقابل دشمنان را توضیح دادند، به شیوه برخورد با عموم مردم می‌پردازند که با آن‌ها خوب برخورد کنید؛ همچنین ظاهر عبارت نوعی تعلیل را می‌رساند که آن مجامله‌ای مورد امر خداوند است که منجر به بزرگ شدن مؤمنان نزد مردم شود، وگرنه مجامله‌ای به خفت و کوچک شمردن مؤمنان منجر شود، قطعاً حداقل از دایره بیان این روایت خارج است. چهارماً که ممکن است از آن به عنوان مؤید برای نکته پیشین استفاده کرد، این است که در نهی بعدی که می‌فرماید «لا تعادوهم» دوباره گویی علت عدم دشمنی کردن را می‌فرماید و می‌گوید اگر با آن‌ها دشمنی کنید، آن‌ها را بر گردن خود سوار کرده‌اید و در نتیجه آن دلیل می‌گردید. اگر بخواهیم دقیقاً تمام آنچه گفته شده را بررسی کنیم می‌گوئیم، علت نهایی که سبب صدور این نهی شده و در روایت هم به آن اشاره

شده، عدم ذلت مؤمنان است، به این بیان که مؤمن نباید ذلیل باشد (بلکه عزت برای مؤمنان می‌باشد) و اگر مؤمنان با مردم دشمنی کنند، این دشمنی مقدمه‌ای می‌شود برای ذلت آن‌ها که قطعاً خداوند متعال به آن راضی نیست؛ پس آنچه که مناط و علت نهی از مخاصمه است، ذلیل نشدن مؤمن می‌باشد؛ بنابراین اگر جایی عدم اظهار دشمنی و مقابله با دشمن موجب ذلت شود، نمی‌توان حکم سابق را که بنابر ظاهر صیغه نهی حرمت بود، به این مورد نیز سرایت داد؛ چراکه موضوع عوض شده، بلکه شاید بتوان گفت با توجه به تعلیل مذکور است که معادات مورد نهی واقع می‌شود، به عبارت دیگر آنچه که مورد نهی قرار گرفته، معادات ذلیل‌کننده است، نه هر مخاصمه‌ای. بلکه اگر مناط ذلیل نشدن مؤمن باشد، ممکن است مسألت مذلل هم دقیقاً به همین دلیل حرام شود.

۴. تقارب امر و شدت تقیه

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: كُلَّمَا تَقَارَبَ هَذَا الْأَمْرُ كَانَ أَشَدَّ لِلتَّقِيَّةِ (برقی، ۱۳۷۱ق: ۲۵۹/۱ و کلینی، ۴۰۷ق: ۲/۲۲۰).

هر قدر این امر نزدیک شود، این امر برای تقیه شدیدتر می‌شود.

توضیح و تقریر استدلال

شارحان کافی، عبارت «هذا الامر» در این روایت را به معنی ظهور حضرت حجت ارواحنا له الفداء گرفته‌اند، بنابراین هر چقدر که زمان می‌گذرد شیعیان بیش از پیش مأمور به تقیه خواهند بود. این بیشتر شدن در دو ناحیه کمی و کیفی می‌تواند باشد، به تعبیر دیگر یا مواردی که در آن‌ها حکم به تقیه می‌شود بیشتر شده و یا در همان موارد سابق شدت و حدت عملکرد تقیه‌ای بیشتر می‌شود. البته همان‌طور که گفته شد، بستگی دارد که تقیه را به چه معنا بدانیم؛ چراکه نتیجه اگر تقیه را به معنی عدم دشمنی بدانیم چیزی می‌شود و اگر آن را به معنی روشی برای مبارزه و پیش بردن اهداف بدانیم معنایی دیگر. تفصیل بیان در این روایت را به بخش سوم موکول می‌کنیم.

۵. استثناء بعضی موارد از تقیه

ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عُمَرَ الْأَعْجَمِيِّ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا أَبَا عُمَرَ إِنَّ تِسْعَةَ أَغْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَ التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّبِيِّ وَ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ (کلینی، ۴۰۷ق: ۲/۲۱۷).

ترجمه: امام صادق علیه‌السلام فرمودند ای ابا عمر، راستی که نه دهم دین در تقیه است و کسی که تقیه ندارد، دین ندارد و تقیه در هر چیز هست جز در نوشیدن نبیذ و مسح بر روی کفش (به جای روی پا) (کلینی، ۱۳۷۵: ۶۴۱/۴).

توضیح و تقریر استدلال: در این روایت نه دهم دین در تقیه دانسته شده است که این کلام می‌تواند به دو معنا حمل شود، نخست تقیه نه دهم دین هر کسی است و اگر او تقیه را رعایت نکند، به جز یک‌دهم، از دین بهره‌ای نبرده است. دوماً ممکن است بگوئیم فرمایش امام در شرایطی بوده است که به جز یک‌دهم از دین را نمی‌شد علناً به اجرا درآورد و عملاً نه دهم از آن باید مکتوم می‌مانده است. به تعبیر دیگر در زمان صدور روایت این مقدار از دین خدا امکان بروز و ظهور داشته است. بنابر احتمال نخست، کلام در عبارت همچون بحثی است که در روایت دوم ذیل عبارت «لا ایمان لمن لا تقیه له» داشتیم، اما بنابر احتمال دوم، منظور از عدم دین برای کسی که تقیه ندارد می‌تواند این باشد که چون او نمی‌تواند در آن شرایط بسیاری از آنچه دین از او خواسته را به اجرا درآورد و از طرف دیگر راه و روش تقیه را هم بلد نیست، عملاً دین خود را از دست می‌دهد؛ چراکه تقیه راه و رسمی می‌باشد برای حفظ دین و اهداف دین در شرایطی که ممکن است مشکلاتی برای انسان به وجود بیاورد. مرحوم ملاصالح مازندرانی در شرح این بخش می‌گویند که نفی دین از کسی که تقیه ندارد به معنی نفی کمال دین است و گر نه حتی اگر کسی تقیه‌ی واجب هم نکند، ایمان دارد ولو به شکل ناقص (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۱۱۰/۹).

حضرت صادق علیه‌السلام در ادامه می‌فرمایند تقیه در همه چیز است به جز نوشیدن نبیذ و مسح بر روی کفش. ملاصالح مازندرانی می‌فرمایند اینکه گفته شد تقیه در همه چیز است به جز این دو منظور از «کل شیء» در عبارت، تمام مسائل دینی می‌باشد و منحصر به احکام و افعال نمی‌ماند. برای مثال عیادت از مریض‌ها و تشیع جناز هم محلّ تقیه است. همچنین ایشان به بیان اقوال مختلفی من جمله بیان جناب شهید در ذکری نسبت به علت عدم تقیه در این موارد می‌پردازند که کمی بعد در توضیحات خود به آن استشهد خواهیم کرد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۱۱۰/۹) و جناب فیض کاشانی نیز در توضیح این بخش می‌فرماید: اینکه گفته شده در این دو چیز تقیه نیست، احتمالاً به این دلیل بوده است که در این دو چیز معمولاً حالت تقیه‌ای پیش نمی‌آید، مگر به صورت نادر (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۶۸۶/۵).

حال پرسشی که طرح می‌شود این است که آیا موارد استثناء از تقیه توقیفی بوده و منحصر به همین دو عنوان مذکور می‌باشد یا ملاکی در این باره وجود دارد که حکم تقیه دائر مدار آن است؟ برای پاسخ به این پرسش به روایتی که در باب طهارت کتاب شریف کافی وارد شده اشاره می‌کنیم «علی

بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ فِي مَسْحِ الْخُفَّيْنِ تَقِيَّةً فَقَالَ ثَلَاثَةٌ لَا أَتَّقِي فِيهِنَّ أَحَدًا شُرْبُ الْمُسْكِرِ وَ مَسْحُ الْخُفَّيْنِ وَ مُتَعَةُ الْحَجِّ قَالَ زُرَّارَةُ وَ لَمْ يَقُلْ الْوَاجِبُ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَتَّقُوا فِيهِنَّ أَحَدًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۲/۳).

از زراره نقل شده است که گفت پرسیدم آیا در مسح بر روی کفش تقیّه هست. پاسخ دادند که در سه چیز من از هیچ کس تقیّه نمی‌کنم، اول شرب مست‌کننده دوم مسح بر روی کفش و سوم متعه حجّ. زراره گفت حضرت فرمود بر شما واجب است در این سه چیز تقیّه نکنید از هیچ کس. در این روایت دو نکته وجود دارد که آن را از روایت پیشین متمایز می‌کند، نخست اینکه در روایت به سه مورد اشاره شده که حضرت فرمودند من در آن تقیّه نمی‌کنم، در اینجا نسبت به روایت اول استثناء یک مورد اضافه داریم و آن متعه حجّ است. همچنین در روایت پیشین تنها شرب نبیذ از مواردی که در آن نباید تقیّه کرد شمرده شده بود، در حالی که روایت اخیر شرب مسکر به‌طور کلی را از موارد عدم تقیّه دانسته است.

مرحوم علامه مجلسی در مرآه‌العقول در شرح این روایت ضمن اشاره به روایت دوم می‌فرماید این بیان مخالف با مشهور است که می‌گویند تقیّه در همه چیز می‌باشد، به جز دماء. سپس ایشان به بیان چهار توجیه نسبت به عدم تقیّه در این سه تا می‌پردازند:

۱. عدم تقیّه منحصر به ائمه علیهم‌السلام است نه همه شیعیان. یا به این علت که می‌دانند از ناحیه دشمنان به آن‌ها ضرری نمی‌رسد، از این ناحیه و خداوند حافظ آن‌ها است و یا به این دلیل که مذهب و مبنای ایشان مشهور بوده و همه این را می‌دانستند. از این رو تقیّه فایده‌ای برایشان نداشت.
۲. به نقل از شیخ طوسی در تهذیب که فرمودند چون در این موارد مشقّت و ضرر اندک است و به جان و مال نمی‌رسد تقیّه در شان نیست و اگر احیاناً به آن حد برسد، جایز می‌شود.
۳. چون مذهب شیعیان در این چند چیز واضح است و همه این را می‌دانند، تقیّه در این‌ها لازم نبوده و فایده‌ای ندارد.

۴. به خاطر جهات دیگری در این‌ها تقیّه نیست؛ چراکه در نبیذ می‌توان بدون اذعان به حرمتش و صرفاً به خاطر امکان ضرر داشتن آن دست از نوشیدنش کشید، مخالفان در مسح قائل به اولویت شستن پاها هستند و این نزد آن‌ها بهتر از مسح از روی کفش است و در متعه حجّ نیز می‌توان همچون طواف مستحبی آن را به‌جا آورد، بدون اینکه کسی متوجه نیت شود؛ چراکه تنها تفاوت در نیت است.

پس از آن علامه در توضیح این مطلب که چرا دماء ذکر نشد می‌فرمایند یا به‌خاطر وضوح مطلب است و یا اینکه در اینجا تقیه از مخالفان مدّ نظر بوده و تقیه در برابر قتل منحصر به مخالفان نیست (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۶۶/۹).

از تمام آنچه گذشت می‌توان به‌وضوح این مطلب را فهمید که استثنائات مطرح‌شده برای تقیه توقیفی نبوده و در شرایط مختلف ممکن است تغییر کند؛ حال اینکه ملاک استثناء چیست، بحث مهم دیگری می‌باشد که نیازمند فحص و بررسی همه‌جانبه است و ما در این مقام به آن نمی‌پردازیم.

۶. امارت

عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام ... أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ إِمَارَةَ بَنِي أُمَيَّةَ كَانَتْ بِالسَّيْفِ وَالْعَسْفِ وَالْجَوْرِ وَأَنَّ إِمَارَتَنَا بِالرَّفْقِ وَالتَّائُلِفِ وَالْوَقَارِ وَالتَّقِيَّةِ وَحُسْنِ الْخُلُطَةِ وَالْوَرَعِ وَالِاجْتِهَادِ فَرَعَّبُوا النَّاسَ فِي دِينِكُمْ وَفِيمَا أَنْتُمْ فِيهِ (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۳۵۵/۲).

ترجمه: آیا نمی‌دانی امارت (حکومت) بنی امیه با شمشیر و بی‌تدبیری و ستم است و امارت ما با مهربانی و انس گرفتن و متانت و تقیه و حسن معاشرت، ورع و کوشش می‌باشد؟ پس مردم را بر دین‌تان و آنچه که بر آن هستید ترغیب کنید.

توضیح و تقریر استدلال: راوی این روایت تعریف می‌کند که من خدمت امام صادق علیه‌السلام رفتم و گفتم که گروهی از مردم هستند که امیرالمؤمنین علیه‌السلام را بر همه برتری می‌دهند، اما به اندازه نصف آنچه که شما دارید هم توصیف نمی‌کنند که حضرت در اینجا بعد از توضیح مراتب مختلف شناخت و درجات متفاوت انسان و نقل ماجرای فرازهای بالا را می‌فرمایند.

عبارت مذکور با توجه به سیاق و آنچه پیش از آن آمده است درحال بیان نحوه معاشرت و برخورد با مردم است که وقتی راوی از عدم معرفت گروهی نسبت به ائمه علیهم‌السلام شکایت می‌کند و از امام صادق علیه‌السلام کسب تکلیف می‌کند، حضرت می‌فرماید همه مردم به یک شکل فکر نمی‌کنند و درجات گوناگونی دارند، بنی امیه این موضوع را متوجه نبوده و به مردم نظرات و آنچه خودشان قبول داشتند را بالاجبار و ستم و بدون تدبیر تحمیل می‌کردند، اما امارت ما اهل بیت علیهم‌السلام این‌گونه نبوده و اگر قرار باشد ارشادی هم از طرف ما نسبت به مردم باشد، همراه با مهربانی و انس گرفتن و متانت و تقیه و حسن معاشرت و کوشش است. اگر بخواهیم با توجه به همین نگرش تقیه را در این عبارت تفسیر کنیم، می‌شود عدم تحمیل آنچه مردم طاقت آن را ندارند به مردم؛ یعنی در این عبارت می‌فرمایند ما آنچه را که مردم طاقت آن را ندارند، به ایشان تحمیل نمی‌کنیم و با هرکس به میزان ظرفیت خودش تعامل می‌کنیم. این تفسیر دقیقاً با عملکرد رسول گرامی اسلام و امیرالمؤمنین علیهما

صلوات‌الله در دوران حکومت‌شان سازگاری کامل دارد؛ چراکه ایشان با مخالفان نظری تا زمانی که دست به شمشیر نبرده و اقدامی عملی بر ضد حکومت اسلامی نمی‌کردند، مقابله سخت ننموده و آنان را مجبور به پذیرش نظرات حق خودشان نکردند؛ برای نمونه در زمان حکومت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌توان رفتار ایشان با منافقان و در حکومت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به برخورد حضرت با خوارج و کسانی که با ایشان بیعت نکردند، اشاره کرد. به خلاف شیوه حکومت بنی‌امیه که در آن تمام تلاش بر این بود که همه همان‌طوری فکر و عمل کنند که بنی‌امیه از آنان می‌خواهد و اگر احیاناً کسی به خلاف خواست آنان می‌اندیشید و یا دست بیعت به آنان نمی‌داد، او را به طرق مختلف آزار داده و در موارد متعددی از بین می‌بردند. همچون عملکردی که نسبت به شیعیان، حجر بن عدی و سیدالشهداء علیه‌السلام از طرف بنی‌امیه مشاهده شد. به همین بیان می‌گوییم که تقیه در عبارت بالا به معنی رعایت حال مردم و برخورد متناسب با درک و فهم آن‌ها از طرف حکومت الهی ائمه و نوع نگرش آنان می‌باشد و اگر کسی تقیه در این عبارت را به معنی سازش با ستمگران و کرنش در برابر آنان معنی کند، روایت شریفه را از موضع خویش خارج ساخته و براساس خواسته خودش آن را تفسیر کرده است؛ چراکه این فراز از روایت در مقام بیان تقیه در زمان قدرت و حاکمیت ائمه علیهم‌السلام می‌باشد و شیوه برخورد ایشان با مخالفان خود در آن زمان را تبیین می‌کند، پس هرگز دلالتی بر سر خم کردن در برابر دشمنان و ظالمان در آن هنگام ندارد.

سوم. تشخیص موضوع تقیه

منظور از موضوع تقیه در این مقام، شرایطی است که در آن حکم به تقیه می‌شود و مکلف می‌تواند و یا باید فعل خود را براساس عنصر تقیه سامان دهد؛ از آنجا که این عملکرد می‌تواند در دو حیطه فردی و اجتماعی تصویر شود، این فصل را به دو بخش تقیه در افراد و در اجتماع تقسیم می‌کنیم و از آنجا که موضوع هر حکم را باید براساس ادله داله بر آن حکم مشخص کرد، با توجه به ادله مطرح‌شده در بخش دوم سعی در تبیین مشخص موضوع در هر دو محور خواهیم کرد. به بیان دیگر خواهیم گفت که در هر کدام از این دو حیطه آن کسی که باید وظیفه را در حالات مختلف مشخص کند کیست و به چه دلیل. برای رعایت اختصار از بیان مجدد متن ادله مورد استناد خودداری کرده و تنها به ذکر عنوان مطرح شده در بخش دوم بسنده می‌کنیم و در صورت نیاز به مشاهده مجدد متن می‌توان به بخش دوم رجوع کرد.

۱. افراد

بنابر آیات:

آیه نهی از ولایت کفار

از آنجا که محور بیان این آیه شریفه حکم کسی است که ولایت کفار را قبول کند و تنها به تقیه به عنوان استثناء و تخصیصی از حکم عدم پیوند با خداوند می‌باشد، ممکن است بگوئیم آیه از نظر بیان موضوع تقیه اجمال دارد و موضوع تقیه را بیان نکرده است، بلکه تنها به استثنای این حالت معهود و معلوم از حکم عدم پیوند با خداوند اشاره کرده است. البته ممکن است بتوان به بیانی از همین حکم استفاده کرد که تقیه در جایی می‌باشد که پیوند مؤمن با خداوند متعال و جامعه ایمانی که همان معنای ولایت است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۶۶۷) قطع نشود. اما باز پرسش ما به قوت خود باقی می‌باشد که تشخیص این موضوع و در نتیجه حکم آن یعنی عدم پیوند با چه کسی است و همان‌طور که ذکر شد، آیه از این نظر اجمال دارد.

آیه نفی کفر بعد از ایمان

بنابراین آیه می‌توان گفت تشخیص موضوع و شرایط تقیه برعهده خود مکلف است و برای تبیین آن می‌توان به دو مطلب در آیه شریفه استناد کرد. نخست اینکه در بیان آیه، تقیه در جایی است که اکراه وجود داشته باشد و تشخیص اکراه در این موضع دقیقاً به همان شکلی است که در علم فقه و در مثل باب شروط متعاقدين مطرح می‌شود و در فقه به طور مفصل مواردی که اکراه در آن تحقق می‌یابد بحث و بررسی شده، لکن آن کسی که در نهایت باید اکراه را تشخیص دهد و براساس آن در لحظه تصمیم‌گیری نماید، مکلف است. دوم اینکه علاوه بر اکراه باید قلب شخصی که قصد تقیه دارد مطمئن به ایمان باشد، یعنی طبق بیان خود آیه شرح صدر نسبت به کفر نداشته باشد و قطعاً تشخیص این موضوع که امری قلبی و درونی است، از عهده هر کسی جز خود شخص تقیه کننده خارج می‌باشد، بنابراین حتی اگر در مورد مطلب نخست بتوان چیز دیگری گفت، بنابر بیان این آیه اقلاً یک جزء از اجزاء موضوع برعهده خود مکلف و فرد قاصد تقیه است.

آیه قول لَین

همان‌طور که پیش‌تر در بخش استدلال به آیات گذشت، این آیه شریفه به هیچ وجه دلالت بر حال تقیه نمی‌کند و نمی‌توان از آن مشخص موضوع تقیه را استنتاج کرد. حتی اگر به هر شکلی دلالت آیه هم پذیرفته شود، باز هم از آنجا که موضوع جناب موسی و هارون در برابر فرعون هستند، تعمیم آن به دیگر موارد و شرایط که غیر از این قضیه خارجیّه است، نیازمند دلیل است.

بنابر روایات:

تقیّه، لباس شیعه

در این روایت، دو موضع برای تقیّه ذکر شده است، نخست نزد کسی که از او در امان هستی و دوم نزد کسی که نسبت به او حذر و ترس داری که در هر دو این موارد فرد مأمور به تقیّه می‌باشد، اما همان‌طور که ذکرش در تنقیح استدلال به روایت گذشت، با توجه به سیاق و تعلیلی که حضرت نسبت به موضع اول طرح می‌کنند، می‌توان فهمید که تقیّه در این موضع تنها مقدمه و تمرینی است برای تقیّه در موضع دوم و آنچه در حقیقت موضوع اصلی تقیّه می‌باشد، آنجایی است که انسان در برابر کسی قرار می‌گیرد که نسبت به او در حذر بوده و از او هراس دارد.

اگر ما تنها همین یک روایت را داشتیم که درباره موضوع تقیّه بیانی داشت، می‌توانستیم به‌وضوح حکم کنیم که هر کجا انسان در حذر قرار گرفت، وظیفه‌اش تقیّه است و باید تقیّه‌ای عمل کند. اما همان‌طور که پیش‌تر در بخش ابتدال تقیّه گذشت، ما با توجه به آیات، روایات و متواترات تاریخی از سیره معصومان علیهم‌السلام می‌بینیم که آنچه از ما خواسته شده این نیست که در مواجهه با هر خطری سریعاً عملکرد خود را عوض کرده و تقیّه کنیم، بلکه در بسیاری موارد، هرچند خطرات متعددی ممکن است انسان را تهدید کند، اما او باید استقامت کرده و گاهی حتی جان و مال خود را در راه خدا و اهداف الهی بدهد، کما اینکه در تفصیل استدلال به آیه نخست در بخش دوم مقاله به‌شکل مبسوط به این دلایل پرداخته شد.

قیام للولاه

این روایت شریفه در مقام بیان یکی از مصادیق تقیّه است که با همین الفاظ مذکور یا بلند شدن برای والیان می‌باشد از روی احترام و یا اقدام بر انجام کارهای ایشان است؛ همچنین گفتیم که اگر به‌جای لفظ ولایه که نقل بیشتر قریب به اتفاق نسخ می‌باشد، لفظ ولایه که نقل یکی از نسخ است قرار بگیرد، منظور قیام برای حکومت می‌باشد که البته حتی اگر این هم مدنظر باشد، منظور در شرایط خاصی است؛ چراکه نخست اطلاق‌گیری از این روایت نیاز به مقدمات حکمت دارد که احراز آن در این روایت مشکل می‌باشد؛ دوماً کاری که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و بنا بر تعبیری سیدالشهداء علیه‌السلام در تشکیل حکومت اسلامی و قیام در برابر امویان به‌عنوان دو تن از پدران حضرت رضا علیه‌السلام انجام دادند، قطعاً قیام برای به دست‌گیری حکومت اسلامی بود و همین موضوع می‌تواند منظور امام را از قیام للولایه روشن کند. هرچند که در نهایت با توجه به منفرد بودن این نسخه در بین نسخ دیگر نقل مشهور یعنی قیام للولایه را ترجیح داده و براساس آن باید روایت شریفه را تبیین کرد.

در این روایت وقتی کسی خدمت حضرت می‌رسد و از قیام (به هریک از سه معنی ذکور) می‌پرسد، حضرت پاسخ می‌دهند که تقیه دین من و دین پدران من است، یعنی در لفافه‌گویی می‌فرمایند که این موضع محلّ تقیه می‌باشد و شما باید براساس تقیه عمل کنید. بنابراین یکی از راه‌های تشخیص عملکرد در موارد مختلف پرسش از امام است که ایشان در تطبیق و تشخیص موضوع خارجی نیز پاسخ داده و راه را برای فرد مکلف روشن‌تر کنند.

کظم غیظ از اعداء

این روایت به‌خوبی می‌تواند برخی شرایطی که در آن تقیه لازم است را روشن کند. نخست کظم غیظ و تقیه از اعداء در دولت ایشان، یعنی جایی که قدرت و حکومت دشمنان استقرار دارد، پس یکی از قیودی که باید به آن توجه شود، استقرار حکومت اعداء است، به همین خاطر اگر دولت، دولت اعداء نباشد، حکم کظم غیظ از اعداء که در این روایت آمده، برای آن وجود ندارد و افراد می‌توانند غیظ نسبت به دشمنان را اگر مفسده دیگری بر آن مترتب نشود در این حالت ابراز کنند، حال چه به‌صورت معانده و دشمنی کردن با فعل باشد و چه به‌صورت مآظه و دشمنی در زبان. دوماً اشاره شد که در روایت‌گویی علّت این نوع عملکرد نیز بیان شده است و آن بزرگ ماندن شیعیان، عدم تسلّط دشمن بر آن‌ها و در نتیجه به ذلّت نیافتادن ایشان می‌باشد؛ حال با توجه به این تعلیل می‌گوئیم که تشخیص وقوع یا عدم وقوع این حالت برای افراد تا حدّ زیادی میسر است و ایشان در مقاطع مختلف می‌توانند تشخیص دهند که عدم تقیه در این موضع موجب ذلّت می‌باشد و بنا بر تشخیص خود تقیه کنند، کما اینکه گاهی ممکن است عکس آن موجب ذلّت شود و حکم نیز به تبع موضوع تغییر کند.

تقارب امر و شدت تقیه

مشکل عمده‌ای که در تحلیل این روایت به آن برمی‌خوریم، معنی هذا الامر است؛ همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، برخی همچون علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۳/۹) و مرحوم مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۱۱۶/۹) در شرح کافی خود هذا الامر را به قیام حضرت حجت ارواحنا له الفداء تفسیر کرده‌اند که نمی‌توان آن را تنها معنای ممکن برای این روایت در نظر گرفت؛ چراکه ممکن است امر معهود بین امام و راوی چیزی غیر از قیام امام زمان ارواحنا له الفداء باشد که ما از آن اطلاع نداریم، همچون زوال بنی امیه و روی کار آمدن بنی عباس یا یکی از قیام‌های در شرف وقوع در آن زمان همچون قیام جناب زید بن علی علیه السلام؛ بنابراین، روایت از این نظر برای ما مجمل شده و نمی‌توانیم از آن برای فهمیدن موضوع تقیه استفاده کنیم، لکن در بخش تقیه در اجتماع به نکته دیگری که می‌توان از روایت برداشت کرد، اشاره خواهیم نمود.

استثناء بعضی موارد از تقیه

در این روایت امام علیه‌السلام خودشان به بیان موارد تقیه می‌پردازند و آن را در هر امری غیر از دو چیز جایز می‌شمارند؛ گویی در این روایت و امثال آن که اشاره به آن‌ها گذشت، امام می‌گویند مکلفان هر کجا که حس کردند وظیفه‌شان در این هنگام تقیه است می‌توانند تقیه کنند، به جز در این دو مورد که به شکل مبسوط احتمالات مطرح شده در تفسیر آن را در بخش دوم ذکر کردیم. آنچه درباره مشخص وظیفه در این روایت می‌توان فهمید همان است که قبلاً نیز برداشت کرده بودیم، مبنی بر اینکه نخست خود مکلف باید تشخیص دهد کجا وظیفه‌اش تقیه است و کجا غیر آن و دوماً براساس تفاسیر ذکر شده نسبت به این استثنائات می‌گوئیم که امام می‌تواند در تشخیص موضوعات مکلف بنابر آنچه که صلاح می‌داند و تشخیص می‌دهد که اقتضای این زمان است، تصرف کرده و مورد یا مواردی را خارج و یا داخل کند.

امارت

این روایت، نحوه مواجهه حکومت معصومان علیهم‌صلوات‌الله با مردم را بیان می‌کند و همان‌طور که پیش‌تر در آن گذشت، تقیه در این موضع به معنی مدارا و درک درجات مختلف مردم است؛ چراکه همه به یک شکل نمی‌اندیشند و ممکن است در بعضی موارد اشتباهات و یا نقص‌هایی در تفکر و عملکرد آن‌ها وجود داشته باشد، امام می‌گوید در چنین شرایطی شما در عین حال که باید سعی در رشد و اصلاح مردم به مسیر درست داشته باشید، باید طوری رفتار کنید که مردم زده نشده و با شما همراه شوند.

۲. اجتماع

عصر معصومان علیهم‌صلوات‌الله

با توجه به آیات و روایاتی که پیش از این در بخش فردی مطرح کردیم، می‌توان به این نتیجه رسید که در عصر نص، معصومان علیهم‌السلام علاوه بر تبیین ضرورت و بیان حکم تقیه، ضمن اینکه افراد را دعوت به التزام به این حکم الهی می‌کردند، گاهی نیز خودشان به‌طور مشخص در شناخت برخی مصادیق و مواضع تقیه وارد شده و آن را برای جامعه شیعیان تبیین می‌کردند، همچون روایت قیام للولاه؛ گاهی نیز ایشان به‌طورکلی، نوعی عملکرد برای شیعیان مشخص می‌کردند که برای مثال در این برهه با توجه به مقتضیات زمان باید تقیه بیشتر شود؛ این آن نکته‌ای است که گفته شد در این بخش در مورد روایت تقارب امر به آن اشاره خواهد شد که تقارب امر به هر معنایی که باشد می‌تواند این را برساند که ائمه علیهم‌السلام برای شیعیان در برهه‌های متعدد راهبرد مشخص می‌کردند که مثلاً در این هنگام باید تقیه بیشتر و یا کمتر شود. همچنین با توجه به شرایط، برخی موارد را در عین اینکه

موضوعاً می‌توانند داخل در حکم تقیه باشند، از حکم تقیه خارج و در آن دستور به عدم تقیه بدهند، همچون روایت استثناء بعضی موارد از تقیه. در بیان دیگری نیز ممکن است به شیعه ضابطه‌ای بدهند که در آن شرایط، براساس آن ضابطه موضوع را شناخته و مطابق آن عمل کند، همچون بیان مناهات عدم ذلت در روایت کظم غیظ از اعداء.

حال با نظر به کلام بالا می‌گوئیم اقل آن مسئولیتی که امامان شیعه در قبال مسأله تقیه برعهده داشته و براساس آن عمل کرده‌اند این بوده که با درنظر گرفتن شرایط شیعه، در عین تأکید بسیار بر اصل شرعیت بلکه لزوم تقیه راهبردها و روش‌های عملکردی گوناگونی را برای جامعه شیعه مشخص می‌کردند تا براساس آن هم سلامت و هویت شیعه در مقابل خطرات گوناگون حفظ شود و هم جامعه شیعه به آن اهدافی که از سوی خداوند متعال برایش ترسیم شده نزدیک‌تر شود. موارد روایی و تاریخی که این نوع عملکرد را تأیید می‌کند، بسیار زیاد است که این مقال گنجای لازم برای آن را ندارد؛ شاید بتوان به‌وضوح سازمان وکالت شیعه و ارتباطات مخفی گسترده‌ای که پیش از غیبت صغری بین شیعیان وجود داشت را از جمله مهم‌ترین این اقدامات و این نوع عملکرد دانست.

عصر غیبت

بنابر تبیین بالا، شیعیان تا پیش از غیبت صغری، به‌طور دائم تحت نظارت معصومان علیهم‌السلام بوده و ایشان در شرائط مختلف راهبردهای گوناگونی برای اجتماع شیعه مشخص می‌کردند و همین عامل سلامت و پشت سر گذاشتن سختی‌ها در مقاطع مختلف بود. حال پرسشی که ممکن است پیش بیاید این است که آیا شیعه در عصر غیبت به‌حال خود رها شده است، به این معنا که هرکس باید بنا بر تشخیص خود، راهبردی انتخاب و براساس آن عمل کند و یا در عصر غیبت نیز اجتماع شیعیان راهبرد خاصی دارد که با توجه به شرایط مختلف توسط مرکزی تعیین می‌شود؟ اجمالاً پاسخ این می‌باشد که بنابر ادله متعدّد مطرح‌شده در فقه، در عصر غیبت نیز، ائمه علیهم‌السلام برای شیعه راهکاری مشخص کرده‌اند تا در پرتو آن راهبرد اجتماعی شیعه در قبال مسائل مختلف من جمله تقیه مشخص شود و آن همان عنصر ولایت فقیه است که فقیه دارای شرایط، از طرف معصومان علیهم‌السلام دارای ولایت در امور مختلفه می‌باشد تا در حیطه‌ها و امور متفاوت با توجه به آنچه از طریق اجتهاد و استنباط از منابع دین، به‌دست می‌آورد، جامعه را به سمت اهداف الهی رهبری کند. پس در عصر غیبت همان وظیفه‌ای که در راستای مدیریت جامعه برای امامان ذکر شد، دقیقاً برعهده فقیه جامع‌الشرایطی که متصدی امور شیعیان است، نیز وجود دارد و او می‌باشد که باید مشخص کند در شرایط فعلی چه موضوعی محلّ تقیه است و چه موضوعی محلّ غیر آن. کمالینکه در باب مهاده (صلح و آتش بس) ولیّ را مسئول تصمیم‌گیری می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۶۴).

چهارم. تقیه و جمهوری اسلامی

آنچه در مورد عصر غیبت گفته شد، کبرای عملکرد شیعیان در زمان غیبت را روشن می‌کند که وظیفه شیعه به‌طورکلی در عصر عدم ظهور معصوم، تبعیت و گوش سپردن به فرامین ولیّ فقیه می‌باشد؛ لکن گاهی ممکن است شخصی در عین اقرار و تسلیم نسبت به این کبری، در مبادی صغریات در مقام نظر سؤالاتی داشته باشد. به بیان ساده‌تر هرچند که می‌داند در مقام عمل باید هر آنچه ولیّ فقیه معین کرد امتثال کند و این را از لحاظ نظری هم قبول دارد، لکن درخصوص برخی تصمیمات پرسش‌ها و شبهاتی دارد. حال درخصوص تقیه مقابل دشمنان در عصر حاضر ممکن است پرسش‌هایی از سوی برخی وجود داشته باشد، که بخش دوم و سوم این مقاله کاملاً به برخی از این استدلال‌ها پرداختیم و به تفصیل ثابت کردیم که هیچ کدام از ادله مذکور نمی‌توانند دلالتی بر مدّعی "لزوم تقیه به معنای عقب نشینی از باورها در مواجهه با انواع مختلف سختی" داشته باشند. پس از طرفی ادله مستشکلین را رد کردیم و از جهت دیگر گاهی برای طرح برخی اشکالات به نوع نگرش آن‌ها به برخی از مثال‌های نقض در متون دینی که برخی مواقع قابل استناد برای اثبات صغرای موردنظر ما بودند اشاره کردیم. اما در این بخش قصد داریم تا با اشاره به برخی مهم‌ترین بیانات، قسمتی از شناخت رهبر معظم انقلاب حفظه‌الله تعالی نسبت به شرایط فعلی که موجب راهبرد حال حاضر جمهوری اسلامی ایران در مقابل استکبار جهانی شده است را طرح و بررسی کنیم.

۱. ابتناء سیاست خارجی ما بر تقیه

سیاست خارجی ما باید متکی باشد به سه اصل عزّت و حکمت و رعایت تقیه؛ در آن مواردی که باید تقیه کرد ... و [اما] تقیه؛ ممکن است شما بگوئید تقیه مال آن زمانی بود که یک دولت مسلّطی بود، ما هم مخفی بودیم و از ترس او چیزی نمی‌گفتیم؛ خیر، همان وقت هم تقیه، مسئله ترس نبود؛ «التَّقِيَّةُ تُرْسٌ»، تُرْسٌ است، اما تُرْسٌ نیست. التَّقِيَّةُ تُرْسُ الْمُؤْمِنِ؛ تقیه سپر می‌باشد. سپر را کجا به کار می‌برند؟ بنده همان وقت در صحبت‌های پیش از انقلاب با بعضی‌ها می‌گفتم: سپر را که کسی زیر لحاف به کار نمی‌برد؛ سپر، مال داخل میدان جنگ است، مال هنگام درگیری می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۱۱/۹).

به‌طورکلی یکی از اصول مهم در سیاست خارجی ما باید رعایت اصل تقیه باشد، لکن نه تقیه به معنای عقب نشستن از اهداف به محض احساس خطر، بلکه تقیه از دیدگاه رهبر معظم انقلاب آن سپر و ابزاری است که مؤمن باید در راه رسیدن به اهداف خود در برابر دشمن استفاده کند؛ ایشان در امتداد فرمایشات بالا خطاب به مسئولان می‌فرمایند که شما اگر قرار است کاری را انجام دهید،

لزومی ندارد دائم به زبان بیاورید، استکبار جهانی در حال حاضر دارای امکاناتی بر علیه شما می‌باشد و شما که می‌خواهید با او مبارزه کنید باید از اصل تقیه به عنوان عنصری اساسی استفاده کنید. البته همان‌طور که ذکر شد، تقیه باید همراه با عزت باشد، شاید بتوان این کلام را حمل بر همان مناطی کرد که در روایت کظم غیظ از دشمنان ذکر آن گذشت.

۲. ملاحظه واقعیت‌ها در عین فراموش نکردن آرمان‌ها

... آرمان‌ها را از نظر دور نداشت، راهبردها را نباید از نظر دور داشت، البته واقعیت‌ها را هم باید دید. اگر چنانچه واقعیت‌ها را نبینیم، راه را درست نخواهیم رفت؛ اما وجود واقعیت‌ها هم نباید ما را از راه‌هایمان منصرف کند. اگر چنانچه وجود یک صخره‌ای در راه موجب شود ما از راه برگردیم، خطا کردیم؛ اگر وجود این صخره ندیده گرفته شود و بی‌محابا انسان برود، باز هم خطا کرده؛ اما اگر چنانچه نگاه کنیم ببینیم در اطراف این صخره چه راه‌هایی را می‌توان ایجاد کرد، یا خود این صخره را چگونه می‌توان برداشت، یا در او منفذی ایجاد کرد یا راه موازی‌ای برای آن پیدا کرد، آن‌وقت این نگاه صحیح به واقعیت‌ها است.

گاهی برخی فکر می‌کنند برای رسیدن به اهداف باید چشم را روی واقعیت‌ها بست و بدون توجه به شرایط خارجی تنها باید به سمت هدف پیش رفت؛ از طرف دیگر برخی با نگرش به واقع و شرایط موجود آرمان خود را فراموش کرده و دست از اهدافی که داشتند می‌کشند؛ رهبر انقلاب هر دو عملکرد را خلاف حکمتی است که پیش از این از جمله عناصر مهم در راهبرد سیاست خارجی معرفی شده بود، دانسته و راه رسیدن به هدف را پیش رفتن به سمت هدف در عین نظر به آرمان‌ها می‌دانند. شاید با توجه به تمثیل مطرح شده بتوانیم بگوئیم که از نظر ایشان باید واقعیت‌ها را نگاه کرد و از دل واقعیات به اهداف و آرمان‌ها رسید.

۳. برطرف نشدن هیچ مشکلی با مذاکره!

هیچ مشکلی با ملاقات و با مذاکره حل نخواهد شد؛ هیچ مشکلی! من یقین داشتم که این عملی نخواهد بود، اما برای اینکه برای همه روشن بشود گفتیم خیلی خب، این‌ها از خطایی که کردند و از برجام خارج شدند برگردند و همه تحریم‌ها را بردارند، بعد در مجموعه برجام شرکت کنند، حرفی نداریم؛ بنده می‌دانستم این نمی‌شود، خب نشد، قبول نکردند. اگر مرضی ندارند، اگر راست می‌گویند خب همین را قبول کنند؛ نخیر هیچ مشکلی را نمی‌خواهند [برطرف کنند]. خواسته‌های جدیدی را مطرح می‌کنند که طرف ایرانی قطعاً نخواهد پذیرفت؛ معلوم است دیگر؛ [می‌گویند] شما در منطقه فعال نباشید، شما به مقاومت کمک نکنید، شما در فلان کشور و فلان کشور حضور نداشته باشید، شما موشک نداشته باشید (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۸/۱۲).

گاهی محاسبات انسان این‌طور است که اگر در مسئله‌ای خاص مقابل خصم خود کوتاه آمده و امتیازی بدهد، در مقابل آنچه که داده به‌همان اندازه یا بیشتر از دشمن خود امتیاز گرفته و خواسته خود را از این راه برآورده می‌سازد. اما اگر دانش سیاسی و تجربه مکرر انسان او را به این برساند که چنین معامله‌ای نه تنها برایش سودی ندارد، بلکه موجب از بین رفتن زمان و پتانسیل او خواهد شد، هرگز دست به چنین تعاملی نخواهد زد. آنچه که ما از استکبار جهانی و در رأس آن آمریکای جنایت کار، علماً و عملاً در مقابل خودمان دیده‌ایم، عدم فایده مذاکره و تسلیم خواسته‌های دشمن شدن بوده است و ما به‌وضوح در مقابل خود تجربیات کشور خودمان و دیگر کشورها را که در مقاطعی تن به خواسته جریان منحوس مستکبران داده‌اند را مشاهده می‌کنیم. هیچ عقل سلیمی در چنین شرایط و با چنین تجربیاتی تن به خواسته دشمن نداده و خود را با دست خود مقهور دشمن نمی‌سازد. پس مرجع تصمیم‌گیری در هر عصر باید با ملاحظه شرایط و موضوع عصر خودش، نحوه تعامل با دشمن را انتخاب کرده و براساس آن سیاست خارجی و حتی داخلی کشورش را سامان دهد؛ درحال حاضر نیز آنچه از سمت دشمن دیده شده و شرایطی که ما درش قرار داریم، به‌شکلی است که بهترین و بلکه تنها راه برون‌رفت از دشواری‌ها، مقاومت در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و تلاش درونی برای استحکام می‌باشد.

۴. نبود مانع برای بیان حقیقت

جمهوری اسلامی ایران موضع خود را صریح و محکم اعلام کرد و نشان داد که زیر فشار ملاحظه سیاسی قرار نمی‌گیرد و ملاحظات جهانی موجب نمی‌شود که او از قدرت‌های بزرگ و ملاحظه‌گر دنیا تقیه کند. امروز ما برای اعلان موضع صریح در مقابل ظلم آمریکا و مراکز قدرت، هیچ‌گونه مانع و رادعی نداریم. ما حقیقت را بیان می‌کنیم (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۸/۲۱).

جمهوری اسلامی ایران درحال حاضر امید تمام مستضعفان جهان بوده و تنها قدرتی است که به‌طور مستقل و مستقیم مقابل نظام سلطه ایستاده است و این ایستادگی طبیعتاً به‌شکل پنهانی و بدون بروز و ظهور نخواهد بود، به همین خاطر است که در مقاطع مختلف این ایستادگی و مقاومت در قالب اتفاقی عینی خود را نشان می‌دهد؛ در جمع میان این کلام و کلام نخست که لزوم تقیه در عصر حاضر بود می‌گوئیم، منظور این است که اگر حرکت به سمت هدف و آرمان‌ها در جایی به‌شکل مخفی و بدون اعلان و برانگیختن حساسیت دشمن ممکن بود، باید به همین شکل عمل کرده و بیش از حد ضرورت فعالیت‌های خود را ظاهر نکنیم، اما گاهی مسأله آن‌قدر مهم و بزرگ و مبنایی است که نمی‌توان آن را به‌شکل پنهانی و بدون اظهار پیش برد، همچون اهداف و آرمان‌های استکبارستیزانه جمهوری اسلامی و کارهایی مانند قطع ایادی بیگانه از سرزمین‌های اسلامی همچون مسأله

فلسطین که این مسأله هرگز جای تقیه و عدم اتخاذ موضع صریح نیست، بلکه باید با توجه به آرمان‌ها و ایده‌های مهم و بنیادین جمهوری اسلامی در این مواضع اتفاقاً به شکل صریح اظهار نظر کرده و سعی در رسیدن به اهداف خود داشته باشد، هرچند که ممکن است در جزئیات حرکت خود به سمت این آرمان، به شکل مخفی و تقیه‌وار عمل کند؛ مثال دیگری که می‌توان در این زمینه طرح نمود، مقابله جمهوری اسلامی با تلاش‌های اکید دشمن نسبت به دستیابی به دارایی‌ها و ذخایر ملی کشور است؛ چراکه یکی از مهم‌ترین بلکه شاید مهم‌ترین دلیل عداوت مستکبران با جمهوری اسلامی این است که هم دست استکبار را از ذخایر ملی خودش قطع کرد و هم به جهان فهماند که می‌توان از تحت سیطره پوشالی قدرت‌های به ظاهر بی‌بدیل شرق و غرب خلاص شد.

۵. غایت تلاش دشمن و نتیجه نگرفتن او

بنده بارها گفته‌ام، هر کاری که آمریکا و نظام سلطه همراه آمریکا، درباره ایران و علیه ایران و ملت ایران و نظام جمهوری اسلامی می‌توانستند انجام بدهند، انجام داده‌اند؛ هر کاری نکردند، چون نمی‌توانستند انجام دهند، یک دلایلی وجود داشته، به خاطر آن دلایل نمی‌شد انجام دهند؛ هر کاری ممکن بوده انجام بدهند، انجام داده‌اند در دشمنی. و نتیجه این است که مشاهده می‌کنید؛ این درخت عظیم، این شجره طیبه، شجره طوبی، روزه‌روز اقتدار پیدا کرده؛ این بنای مستحکم، هر روز مستحکم‌تر از گذشته خودش را به رخ دشمن می‌کشد. آن وقت اینجا است که واژه مقاومت معنا پیدا می‌کند؛ اینکه ما می‌گوئیم «نیروهای مقاومت، جریان مقاومت و جبهه مقاومت»، یعنی این؛ یعنی یک حقیقتی به نام اسلام در دوران معاصر سر بلند کرده است که این حرکت عظیم اسلامی، صدسال پیش، پنجاه سال پیش نبود، امروز وجود دارد که گریبان نظام سلطه را محکم می‌گیرد و برای آزادی و عدالت اقدام می‌کند؛ این به وجود آمده؛ آن‌ها هر توانی که دارند، می‌خواهند در مقابل این به خرج بدهند که این را عقب برانند؛ اینجا است که «فَلْيَذَلِّكَ فَادُعْ وَاسْتَقِمِّ»؛ هم دعوت لازم می‌باشد، هم استقامت لازم است؛ مقاومت یعنی این. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۹/۶).

در آخر توجه به این نکته بسیار مهم است که ما بنا بر تفکر عمیق اسلامی که پیش از این برخی مصادرش نیز گذشت، قائلیم که مسلمانان در مقابل مستکبران و کسانی که با ایشان دشمنی دارند، مأمور به مقاومت و ایستادگی هستند و تقیه به عنوان اصلی ثانوی، بالعرض و به تبع شرایط است که برایشان لازم می‌شود؛ به تعبیر دیگر، تقیه تاکتیکی در ضمن مبارز است، نه عنصری مقابل آن که با استناد به تقیه بتوان مقاومت را زیر سؤال برد؛ پس از بیان این نکته اضافه می‌کنیم که با توجه به تجربیاتی که جمهوری اسلامی در مقابله و معارضه با نظام سلطه داشته به وضوح این را درک کرده است که هرگاه از مواضع خود عقب کشیده و به دشمن روی خوش نشان داده، استکبار جهانی در

عین ندادن امتیازات مورد انتظار، پیش‌تر آمده و مطالبات خود را بیشتر کرده و در صورت ایستادگی جریان مقاومت در برابر زیاده‌خواهی‌ها، فشار خود را بیشتر نموده است؛ چراکه در مرحله نخست از تحت فشار گذاشتن توانسته بود امتیازاتی به‌دست آورد، از این‌رو عقب‌نشینی و باز کردن راه برای درخواست‌های مکرر استکبار جهانی هرگز راه خوبی برای آن‌ها نیست. از طرف دیگر می‌گوئیم که استکبار جهانی در این زمان از هیچ تلاشی برای به زانو در آوردن جریان مقاومت اسلامی کوتاهی نکرده است و هرچه پیش‌تر رفته در این راه ضعیف‌تر و جریان مقاومت قوی‌تر شده است، راهکار نهایی و اصلی که می‌تواند تمام سختی‌ها را به پایان رسانده و پیروزی را برای این جریان به‌دست آورد، امتداد مقاومت و استقامت بر آن تا زمان ناامید شدن نظام سلطه می‌باشد و هر راهی غیر از این در این شرایط جز سختی بیشتر و فاصله گرفتن از آرمان‌های اصیل اسلامی نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که به پشتوانه مباحث پیشین به‌طور خلاصه می‌توان گرفت این است که تقیّه نه تنها اصلی به‌معنای وادادگی در برابر دشمن به‌محض احساس خطر نیست، بلکه روشی برای مبارزه و مقاومت عاقلانه در تعارضات و تقابلات می‌باشد؛ اگر کسی در آیات متعدده قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام غور و تحقیق کند، اصل ممدوح بودن بلکه لزوم مجاهد بودن مؤمنان را به‌وضوح درمی‌یابد. اینکه کسی با استناد به برخی ادله تقیّه و بدون توجه به دیگر مستندات دینی، حکم به لزوم کرنش در برابر دشمن با هر مواجهه‌ای با سختی بدهد، قطعاً به‌خلاف خواست خداوند متعال حکم کرده است. هرچند که ممکن است گاهی حکم خداوند جلّ‌جلاله به مماشات و مهاده موقت با دشمن تعلّق بگیرد، اما حکم کردن به‌صورت موجه کلیّه در این حالت غیر از آن چیزی است که از قرآن و سنت به‌دست می‌آید.

تصمیم‌گیری درباره لزوم تقیّه و یا غیر آن در شرایط مختلف، در افراد برعهده خود ایشان و در جامعه برعهده امام معصوم و یا نایب او، یعنی ولیّ فقیه در عصر غیبت است که او با توجه به شرایط فعلی و تطبیق نظر شریعت بر آن حکم به نحوه تعامل با دشمن بدهد.

در عصر حاضر نیز با توجه به تقابل بین جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان نماینده و پیشران مستضعفان جهان و استکبار جهانی به سرکردگی آمریکای جنایتکار، نحوه عملکرد و مقابله با دشمن باید توسط ولیّ فقیه و براساس آنچه که او در شرایط فعلی تشخیص می‌دهد، انجام پذیرد.

از آنجا که ما باید در عین مشی عاقلانه، اهداف و آرمان‌های خود را نیز فراموش نکنیم، شرایط فعلی ما را به این رسانده است که تنها راه پشت سر گذاشتن سختی‌ها مقاومت مجدّانه و بدون وادادگی در برابر دشمن می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- با توجه به آنچه از رجوع به این لغت نامه‌ها برمی‌آید می‌توان فهمید اشکالی که شهید مطهری نسبت به ترجمه تقوا مطرح کرده‌اند قابل دفع بوده و می‌توان معنای ترس را در ذات معنای تقوا یافت (ر.ک به ده گفتار، ص ۱۶).

منابع

فارسی

- قرآن کریم
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). کامل الزیارات. نجف اشرف: دارالمرتضویه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صفری، نعمت الله. (۱۳۸۱). نقش تقیه در استنباط. قم: بوستان کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). قاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). هم‌زمان حسین علیه السلام. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). آیات ولایت در قرآن. قم: انتشارات نسل جوان.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹). اصول الکافی. مصطفوی. تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی.
- واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازی. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه. بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الامم و الملوک (تاریخ الطبری). بیروت: دارالتراث.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۱۰ق). الغارات. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- ابن اثیر، علی بن ابی الکرم. (۱۳۸۵ق). الکامل. بیروت: دارصادر.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۰). انسان ۲۵۰ ساله. تهران: مؤسسه جهادی صهبا.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری الثانیه لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دارالحديث.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵ق). اصول الکافی. کمره‌ای. قم: اسوه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی - الاصول و الروضه. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام أميرالمؤمنین علی (ع).
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۴ق). مرآه العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرّسین.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۹). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. نسخه الکترونیک تعاملی: انتشارات مؤسسه ایمان جهادی (صهبا).
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۷). ثلاث رسائل فی الجهاد. تهران: فقه روز.

A Study of Relationship between the Concept of Taqiyyah and Theory of Resistance

Mehdi Dindar *

Seminary Student (Level 4)

Abstract

The term of Taqiyyah is so popular in Shia's religious literature, and is among the major principles to further learn about the infallibles' Sirah (life and character) which since the advent of Islam and enmities towards it has been the center of attention among divine leaders and whenever hardship and problems resulting from such confrontations at social and individual levels emerge, Taqiyyah would be the best rational solution to advance objectives. In today's world, with respect to numerous confrontations between Islamic resistance movements and the global arrogance and also due the ensuing problems as a result of this resistance, the element of Taqiyyah is a major strategy. This article aims to – via revealing the true nature of Taqiyyah and judging documents related to views opposing resistance, expound on the accordance of the theory of resistance with major Islamic principles and their non-contradiction with Taqiyyah and explain some current strategies with Taqiyyah in face of enemies.

Keywords: Taqiyyah, Islamic resistance, resistance movement, compromise, negotiation, sanction.

* Email: Mahdi.gabreal@gmail.com (Corresponding Author)

Political Capacities of Quran Contemplation in Thoughts of Ayatollah Khamenei

Mahdi Esmaeli Sadrabadi *

Assistant Professor, Vali-e Asr University of Rafsanjan, Iran

Seyed Mohammad Mousavi

PhD candidate of Quran and Hadith, Kashan University, Iran

Sara Heidari

MA, Quran and Hadith, Allameh Tabatabaei University, Iran

Abstract

The process of the interpretation of the Holy Quran can be viewed from different perspectives. There are certain principles and methods for interpretation which are called the science of interpretation. The purpose of the current study is to identify the political capacity of Quran's interpretation based on contemplation in thoughts of Ayatollah Khamenei. Employing a descriptive-analytic method, this article examines the element of contemplation in speeches and comments of Ayatollah Khamenei. Since the approach adopted by Ayatollah Khamenei in understating the Quran is a social and civilization-based one, systematization is the fundamental basis in his thoughts. Ayatollah Khamenei looks at the verses of the Quran politically and socially and, using some verses of al-Hajj Surah, described saying prayer, donating Zakat, and promoting virtue and preventing vice as three important factors which contribute to the systematization. A desired political system, in view of Ayatollah Khamenei, is one that is based on divinity and Islam in which spirituality as well as the mundane world are two key elements. In Ayatollah Khamenei's interpretive thoughts, a legitimate political system is the one which follows Islam and Shia school of thought based on Velayat-e Faqih. Parameters like faith and piety should be also taken into account by leaders and rulers of an Islamic society so that people and officials can grow and reach salvation under the leadership of such a leader.

Keywords: Quran, contemplation, political interpretation, politics, Ayatollah Khamenei.

* Email: Esmacili.sadr@gmail.com (Corresponding Author)

Authenticity of Narrations by Bani Fazzal Family from Viewpoint of Ayatollah Khamenei

Seyed Naser Mousavi Zanjani *

Seminary Student (Level 4)

Abstract

One of the authentic sources of narrations in the science of Rejal is the citation of Bani Fazzal in a source of a narration. Bani Fazzal family was Fathit— who believed Abdullah al-Aftah was the succeeding Imam after his father Imam Ja'far al-Sadiq's martyrdom. Ayatollah Khamenei opposes this view that Bani Fazzal family belonged to Fathites. From Ayatollah Khamenei's point of view, he was Hassan ibn Ali ibn Fazzal who was not a Fathit and was mistakenly considered as Fathit because he used to live among them. Furthermore, many of those who believed that Abdullah al-Aftah was the succeeding Imam, he, after his death, turned to Imam Musa ibn Ja'far and accepted his Imamat and Wilayat; therefore, their narrations are both reliable and Sahih.

Keywords: Rejal, Bani Fazzal, Ayatollah Khamenei, general authentic sources of narrations, Fathit.

* Email: p Snmk1370@gmail.com (Corresponding Author)

Conflict, Law of Exigencies of Priority and Sources Determinant of Preference over Importance with Emphasis on Public and Governance Affairs

Mahmood Ghasemi Ghale' Bahman *

Seminary Student (Level 4), Kharej Fiqh and Osul Course

Abstract

With the victory of the Islamic Revolution under the leadership of late Imam Khomeini (RA) in 1979, expediency turned into the one the most important issues in Fiqh which focuses on expediency and discernment in Islam and Muslims' societies. For this reason, the Expediency Discernment Council was created upon the revision to the Constitution of the Islamic Republic of Iran on February, 6, 1988. One of the major duties of Vali-e Faqih and the Islamic Leader is to resolve differences or conflicts and determine which law has priority over importance and exigency based on the system of prioritization in the Islamic Fiqh. The Faqih, while issuing a fatwa or a court ruling, deals with obedience conflicts and the issue of fixing differences based on expediciencies and preferences in Fiqh. This piece analyzes Fiqhi (jurisprudential) sources to resolve the conflict at the level of governance and explore ways to address it through the process of prioritization law in view of Ayatollah Khamenei. This measurement of expediency falls under the category of both public and governmental areas in the religious democratic systems.

Keywords: Ayatollah Khamenei, conflict, Law of Exigencies of Priority, Preferences, governmental Fiqh.

* Email: mahmoudghasemi@chmail.com (Corresponding Author)

Ideas behind Authenticity Proof of Conjectural Consensus with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Viewpoint

Seyed Alireza Taghizadeh Sarhangabadi *

Seminary Student (Level 4), Kharej Fiqh and Osul Course

Abstract

Conjectural consensus is a type of Ejma' used in the field of jurisprudential inferences. Fuqaha (Islamic jurists) make use of conjectural consensus in their citations. In words and view of scholars of Imamiya Fiqh, there are four basic criteria to confirm the authenticity of this type of consensus out of which only two criteria have been recognized as bases of evaluating probabilities and general inherence. Ayatollah Khamenei has accepted the principle of Conjectural consensus as Kashef (transparent and explicit) and has no objection over its basis.

Keywords: Conjectural consensus, probabilities, general inherence, Ayatollah Khamenei, assurance.

* Email: S1111t8137222@gmail.com (Corresponding Author)

An Analysis of Validity of Malik al-Ashtar's Treaty in View of Ayatollah Khamenei

Zohreh Daneshi-Kohan *

Seminary Student (level 4), Comparative Interpretation

Abstract

This article examines the level of validity of Malik al-Ashtar's Treaty in View of Ayatollah Khamenei using a descriptive-analytic method. It also employs Rejal science, Fiqh, and details and research to expound on Nahj-ol-Balaghe and the authenticity of letter 54, famously known as the treaty of Malik Ashtar. The current research first examines personal traits of Malik al-Ashtar addressed directly by Imam Ali (as) in the letter. Then, it studies the reputation of the letter among Ulama (scholars) and Fuqaha (Islamic jurists) in the past, and it turned out that the letter enjoyed a good reputation among scholars and other books. From Ayatollah Khamenei's viewpoint, the treaty lacks the status of a Sahih Hadith. Studying its source and evidence, it was found out that Asbagh ibn Nobate was among Imam Ali's companions and was a reliable source of narration. From among other narrators, Sa'ad ibn Zarif has been undermined by Ghazaeri, but other followers of Rejali principle have endorsed him. Undermining Ghazaeri and expressing support for other public figures carry the elements of validity and resistance. Therefore, the Sahih Hadith is true for him and efforts by scholars in the past decades has contributed to the letter's reputation. Ayatollah Khamenei believes scholars of various fields have found the treaty useful and it seems that the reputation of the letter and its strong content have enhanced its validity among Ulama.

Keywords: Ayatollah Khamenei, Naj-ol-Balaghe, Malik Ashtar, treaty, Rejal science, validity study.

* Email: z.daneshi@chmail.ir (Corresponding Author)

Al-Tasamuh fi Adilat al-Sunnan; Negation and Proof

Ali Ghoryani Razavi *

Seminary Student (Level 4), Kharej Fiqh and Osul Course

Abstract

One of the religious references which many of Faquhas resort to in proving a religious decree is the principle of al-Tasamuh fi Adilat al-Sunnan. In accordance with this principle, Islamic jurists, in order to be able to check the authenticity of a narration, can exercise Tasamuh (compromise) and use weak evidence as a basis for fatwa in cases like Estehbab (non-obligatory, preferred actions), to prove Sunnan (traditions), and virtues and generally non-binding decrees. This article aims to examine this principle from various aspects and state the reason for its invalidity. This research also explores “Man Balaq” (using weak reports and Hadiths to issue fatwa on Mustahabbat -recommended religious precepts-) narrations which are a basis for Tasamuh principle. Ayatollah Khamenei’s approach in dealing with these narrations is of paramount importance which is one of the main reasons for negation of this principle as a fundamental principle.

Keywords: Tasamuh fi Adilat al-Sunnan, fundamental principle, Estehbab, Sunan, narrations of Man Balleq, Ayatollah Khamenei, religious decree.

* Email: alighurianirazavi@gmail (Corresponding Author)

Contents

Al-Tasamuh fi Adilat al-Sunnan; Negation and Proof	A
Ali Ghoryani Razavi	
An Analysis of Validity of Malik al-Ashtar's Treaty in View of Ayatollah Khamenei	B
Zohreh Daneshi-Kohan	
Ideas behind Authenticity Proof of Conjectural Consensus with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Viewpoint	C
Seyed Alireza Taghizadeh Sarhangabadi	
Conflict, Law of Exigencies of Priority and Sources Determinant of Preference over Importance with Emphasis on Public and Governance Affairs	D
Mahmood Ghasemi Ghale' Bahman	
Authenticity of Narrations by Bani Fazzal Family from Viewpoint of Ayatollah Khamenei	E
Seyed Naser Mousavi Zanjani	
Political Capacities of Quran Contemplation in Thoughts of Ayatollah Khamenei	F
Mahdi Esmaeli Sadrabadi, Seyed Mohammad Mousavi, Sara Heidari	
A Study of Relationship between the Concept of Taqiyyah and Theory of Resistance	G
Mehdi Dindar	

Fiqh and Islamic Sciences Research Journal

Volume 1 / Issue 2 / 2022 Autumn
(Scientific Quarterly)

Concessionary: Cultural Research Institute of the Islamic Revolution, Office
of Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Grand Ayatollah
Khamenei

Director-in-charge: Mohammad Eshaghi

Editor-in-Chief: Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Executive Director: Mahmood Ghasemi

Editorial Board:

Ayatollah Seyed Ali Hosseini Ashkuri

Hojjat al-Islam and Muslims Seyyed Masoud Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Seyyed Maitham Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Mohsen Qomi

Hujjat al-Islam and Muslims, Abd al-Hossein Khosrupanah

Hujjat al-Islam and Muslim Ali Dhu'lam

Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Content and literary Editor: Hadi Ebrahimi

Senior Editor: Amin Madadi

Web Site: www.pajooohname.ir

E-mail: pajooohname@mpfe.ir