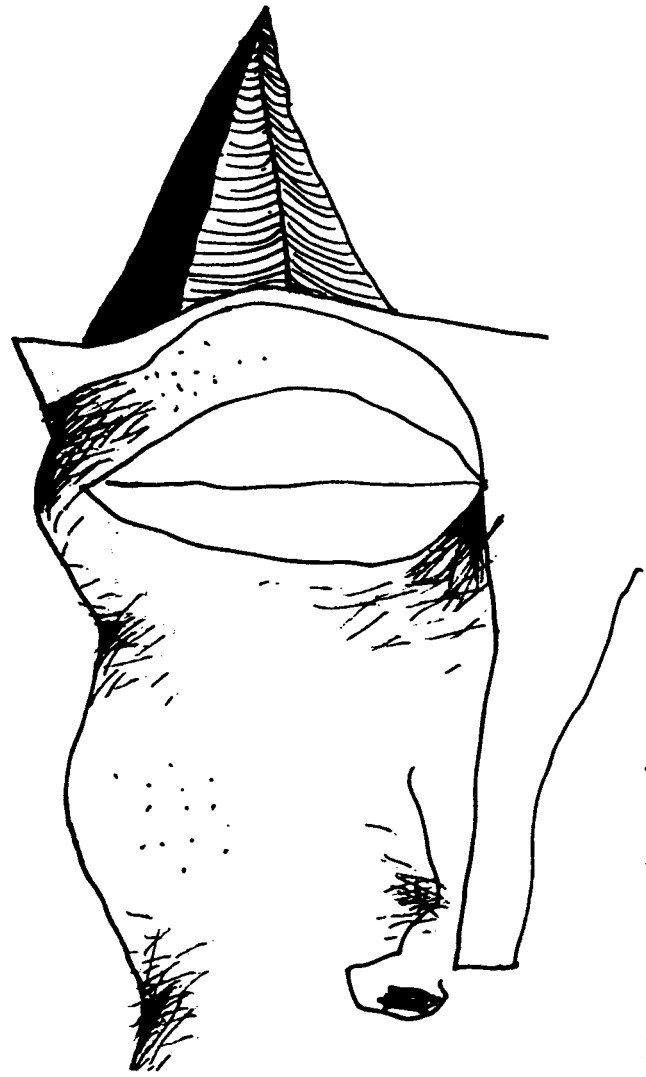


# عقل‌گرایی دینی و توسعه سیاسی

دکتر علی کریمی مله



اشاره

موضوع شناخت، ابزارهای آن و حجیت آنها از مهمترین و نخستین دغدغه‌های فکری متفکران دینی و غیر دینی بوده است و از آغازین مراحل اندیشه انسان در باب شناخت و چگونگی آن، نقش عقل بر تارک تاریخ اندیشه بشر می‌درخشد. به طوری که اعتقاد به حجیت عقل در حوزه‌های مختلف فلسفه و کلام، اصول فقه، جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی سبب تکوین مجادلات فکری متفاوت و دیدگاهها و مکاتب گوناگون شده است. توجه به حدود حجیت این ابزار شناخت و نقطه‌های تعارض آن با قلمرو وحی در نظر مکاتب الهی و موضع عمل حکومت دینی از بفرنج‌ترین معضلات فکری است.

در زمینه سیاسی نیز توجه به موضوع عقل‌گرایی، حکومت دینی را با پرسش‌های زیادی از حدود عقل‌گرایی، عقل‌گرایی عام یا خاص و غیره رودر رو ساخت و از زمانی که ماکس وبر مفهوم عقلانیت را مطرح کرد بسیاری از دانشمندان علوم

نوشته حاضر، ضمن توضیح مقولاتی چون عقل‌گرایی فلسفی، عقل‌گرایی کلامی، عقل‌گرایی اصولی و عقل‌گرایی جامعه‌شناختی به بررسی نسبت توسعه سیاسی با عقل‌گرایی دینی می‌پردازد و در نهایت به نتایج خاصی می‌رسد که از جمله آن این است که نه تنها عقل‌گرایی دینی (شیعی) مانعی بر سر راه توسعه سیاسی قرار نمی‌دهد بلکه پس از آنکه خطوط اصلی و اهداف کلی توسط دین بیان شد، عقل آدمی از طرف دین این اجازه را دارد که به تنظیم و تدوین ابزارها و روشهایی بپردازد که آدمی را در مسیر نیل به آن اهداف دینی، قرار دهد. از نگاه نویسنده به این ترتیب است که جمع مطلوب میان عقل‌گرایی دینی و توسعه سیاسی، انجام می‌پذیرد.

سیاسی، جامعه‌شناسان دین و جامعه‌شناسان سیاسی برآن شدند که عقلانیت - که در این تحقیق با عقل‌گرایی مترادف فرض می‌شود - شرط اساسی توسعه سیاسی است و حکومت‌هایی که دارای منشأ مشروعیت ماوراءطبیعی (الهی) باشند نمی‌توانند به توسعه سیاسی دست یابند. از این رهگذر نگارنده درصدد است تا مفهوم عقل‌گرایی و ابعاد آن، زیر ساخت‌های کلامی این موضوع، نسبت عقلانیت با توسعه سیاسی و امکان جمع عقلانیت شیعی با توسعه سیاسی را بیازماید.

### تعریف عقل‌گرایی

عقل‌گرایی، در حوزه‌های متفاوت فکری، معانی گوناگون دارد که برای روشن کردن بحث و انتخاب تعریف مطلوب، به این معانی گوناگون می‌پردازیم.

### الف. عقل‌گرایی معرفت‌شناختی (فلسفی)

در طول تاریخ معرفت‌شناسی اندیشمندان و مکاتب مختلف دیدگاه‌ها و گرایش‌های متنوعی در باب منشأ شناخت انسان و نیز ملاک اعتبار یا عدم اعتبار آن عرضه کرده‌اند. مکتب اصالت عقل یا عقل‌گرایی<sup>(۱)</sup> از مکاتب مهم و ریشه‌دار در این زمینه است. خردگرایان معرفت‌شناختی یا فلسفی به این معنی است که با روش تفکر محض می‌توان به حقیقت رسید. این پنداشت عقیده به وجود جهانی کاملاً فراحسی یعنی جهان چیزهای مثالی را که خلوص و نألودگی آنها ورای چیزهای دنیای خاکی است رواج داد و این اندیشه را مطرح کرد که داشتن معرفت یقینی به جهان فراحسی ممکن است.<sup>(۲)</sup> به بیان دیگر، خردگرایی در معنای کلی به نوعی گرایش فلسفی اطلاق می‌شود که بر توانایی عقل پیشینی برای دریافت حقایق اساسی عالم تأکید دارد.<sup>(۳)</sup>

یکی از مهم‌ترین ادعای خردگرایان این است که ذهن انسان دارای نیروی است که با آن می‌تواند به طور یقینی حقایق مختلفی را در باب عالم هستی بشناسد؛ و این شناخت به تنهایی از راه تجربه مقدور نیست. عقل‌گرایان ریاضیات را نمونه‌اعلای معرفت انسانی می‌دانستند چون استدلالش

یقینی و پیشینی است (ماقبل تجربی است).

روح عقل‌گرایی ریشه در گذشته‌های دور دارد، اما بویژه یادآور اندیشه فلاسفه معینی از قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم است که مهم‌ترین آنها «رنه دکارت» «با روخ بندیکت اسپینوزا» و «لایپ نیتز» هستند. از طرف دیگر، واژه عقل‌گرایی اغلب به مسامحه برای توصیف یک نوع جهان‌بینی بعضی از متفکران قرن هیجدهم عصر روشنگری (مخصوصاً فرانسه) به کار رفته است. آنان به توانایی تحقیقات علمی و تعلیم و تربیت برای افزایش سعادت نوع بشر و فراهم آوردن مبانی یک نظام اجتماعی آزاد ولی هماهنگ خوش بین بودند.

با نزدیک شدن به دوران فلسفه تحصیلی (اثباتی)، عقل‌گرایی فلسفی صبغه عقل‌گرایی طبیعی به خود گرفت. باربر در این باب می‌نویسد:

«قرن هجدهم را عصر عقل می‌نامیدند و انتظار می‌رفت که آرمان عقلانیت که در علم جلوه‌گر شده بود عرصه همه فعالیت‌های انسانی را دربر بگیرد. این نهضت فکری نوین، که روشنگری نامیده می‌شد، پدیده چند چهره‌ای بود که از کشوری تا کشور دیگر و از متفکری تا متفکر دیگر فرق می‌کرد. این وصف یک وحدت نوعی داشت که رهیافت‌ها و برداشت‌هایش با قرون پیشین متفاوت بود. طبیعت چونان دستگاهی جبری و خود - استوار نگریسته می‌شد که کار و کردارش باید بر حسب نیروهای طبیعی تبیین شود... سرانجام روحیه غالب اطمینان به کمال‌پذیری انسان و نیل به جامعه دلخواه به مدد کاربرد علم در همه شئون زندگی بود.»<sup>(۴)</sup>

خلاصه کلام اینکه در معرفت‌شناسی، عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی بکار می‌رود و حقایق اساسی و فهم بنیادین در معرفت بشری را با عقل محض (بدون تکیه بر تجربه حس) قابل ادراک و اثبات می‌دانند.

### ب. عقل‌گرایی کلامی

علم کلام یا الهیات، دانشی است که وظیفه آن دفاع عقلانی از دین در برابر شبهات مخالفان است بنابراین چنین علمی از بنیان عقل‌گراست. پس از ظهور مسیحیت برخی سؤال‌های اساسی از میزان توانایی عقل در فهم گزاره‌ها و باورهای دینی، تطابق عقل و وحی و تقدم یکی بر دیگری و تعیین جایگاه و منزلت یافته‌های عقلانی در دین مطرح شد. پیترسون معتقد

است که در باب رابطه عقل و ایمان دینی سه دیدگاه شکل گرفت: (۱) دیدگاه عقل‌گرایی افراطی<sup>(۵)</sup>؛ (۲) ایمان‌گرایی<sup>(۶)</sup>؛ (۳) عقل‌گرایی انتقادی<sup>(۷)</sup>

براساس دیدگاه اول یک سیستم باور دینی، برای اینکه بطور عقلانی پذیرفته شود، باید اثبات صدق آن سیستم ممکن باشد. پس پذیرش عقلی و منطقی یک مجموعه باور دینی منوط به امکان اثبات صدق عقلانی آن مجموعه است. در مقابل، ایمان‌گرایی معتقد است که سیستم‌های باور دینی را نمی‌توان و نباید در معرض ارزیابی‌ها و نقد و بررسی‌های عقلانی قرار داد. محک زدن باور و ایمان اشخاص با هرگونه معیار برون عقلانی و علمی اشتباهی فاحش است که از فقدان ایمان واقعی و ریشه‌دار ناشی می‌شود. در عقل‌گرایی انتقادی هیچ‌یک از دو دیدگاه فوق نمی‌توانند عقل و ایمان را بدرستی تبیین کنند. این دیدگاه در پی نشان دادن آن است که ارزیابی و بررسی عقلانی سیستم‌های باور دینی امری است شدنی و گریزناپذیر؛ ولی این ارزیابی و بررسی عقلانی نمی‌تواند ما را به اثبات صدق قطعی، انحصاری، کلی و همیشگی مجموعه باوری خاص برساند. عقل‌گرایانه بودن این موضع به سبب قبول امکان ارزیابی سیستم‌های باور دینی و انتقادی بودن آن به سبب داشتن دیدگاه نقدپذیرانه نسبت به نتایج این ارزیابی‌ها و نفی کلیت و قطعیت این ارزیابی‌هاست.<sup>(۸)</sup>

اما در حوزه اسلامی، مباحث اعتقادی در کلام اسلامی مسلمانان را به چند دسته کرد. از بین مباحث مورد اختلاف کلامی بین مسلمانان مسائل جبر و اختیار، حسن و قبح ذاتی افعال و به دنبال آن، مستقلات عقلیه، عدالت و هدفمندی افعال خداوند مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌روند.<sup>(۹)</sup> نگرش علما و متکلمین مسلمان به این مسائل فکری و تفکر عقلانی متفاوت است و جدا از اختلافات اساسی یا جزئی درون گروهی، به دو جریان کلی عقل‌گرایی و ظاهرگرایی - نص‌گرایی - قابل تقسیم است.

عقل‌گرایی نوعی نگرش است که بر معرفت‌های مستقل عقل - مستقلات عقلیه - مبتنی است و بر حجیت آن در شناخت معارف و تعالیم دینی صحنه می‌گذارد و روش تأویل و تفسیر ظواهر و نصوص را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، عقلی

مشربان بر عقل و مبادی بديهی و نظری عقل در دین‌شناسی تأکید می‌ورزند<sup>(۱۰)</sup> نمایندگان برجسته این دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله از اهل سنت هستند. به عکس، ظاهرگرایی یا نص‌گرایی - حدیث‌گرایی - منکر حسن و قبح عقل است و عقل را از درک آن قاصر و تابع شرع می‌داند و راه شناخت عقاید و تعالیم دینی را در ظواهر و نصوص دینی منحصر می‌کند اشاعره و حنابله از نمایندگان این گرایش هستند.

### ج. عقل‌گرایی اصولی

عقل‌گرایی در اصول فقه شیعه، که در شاخه اصولی آن متبلور شده است، عبارت است از اعتقاد به حجیت عقل به عنوان یکی از منابع چهارگانه فقه و مدارک احکام شرعی و پذیرش اجتهاد به معنی تلاش فکری و کوشش عقلانی برای استخراج و استنباط حکم شرعی موضوعات و مسایل مستحدثه از راه منابع شرعی.<sup>(۱۱)</sup>

به اعتقاد اصولیون منابع احکام شرعی عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. آنان اجتهاد را واجب کفایی یا عینی می‌دانند و تفحص عقلانی احادیث را روا می‌دانند و به طبقه‌بندی احادیث از نظر وثاقت و صحت و سقم اعتقاد دارند. از آن رو که همه مسلمین نمی‌توانند تحصیل علوم دینی و فقهی کنند و بر عده‌ای خاص فرض است، پس تقسیم‌بندی جامعه به دو قشر مجتهد و مقلد اجتناب‌ناپذیر است و در زمان غیبت معصوم «عج» علم از طریق اجتهاد حاصل خواهد شد.<sup>(۱۲)</sup> عقل‌گرایی در شاخه اصولی مذهب شیعه چنان روشن است که با نگاهی اجمالی و تجزیه و تحلیل مختصر اصول فقه شیعه مانند مباحث مستقلات عقلیه و غیر عقلیه، مصالح و مفاسد احکام، حسن و قبح عقلی، قاعده ملازمه، حجیت ظواهر، تعادل و تراجیح، وجوب مقدمه واجب، امتناع اجتماع امر و نهی و بسیاری مباحث دیگر می‌توان به صحت ادعای فوق پی‌برد. به علاوه قواعد فقهی مانند قاعده لاضرر، عسرو حرج، عدم جواز تکلیف مالا یطاق، اولویت، دفع افسد به فاسد اهم و مهم و... نشان می‌دهد که بدون استمداد از عقل تأسیس چنین قواعدی که نوعاً مبنای صدور حکم در جریان اجتهاد واقع می‌شود ممکن نیست.<sup>(۱۳)</sup>

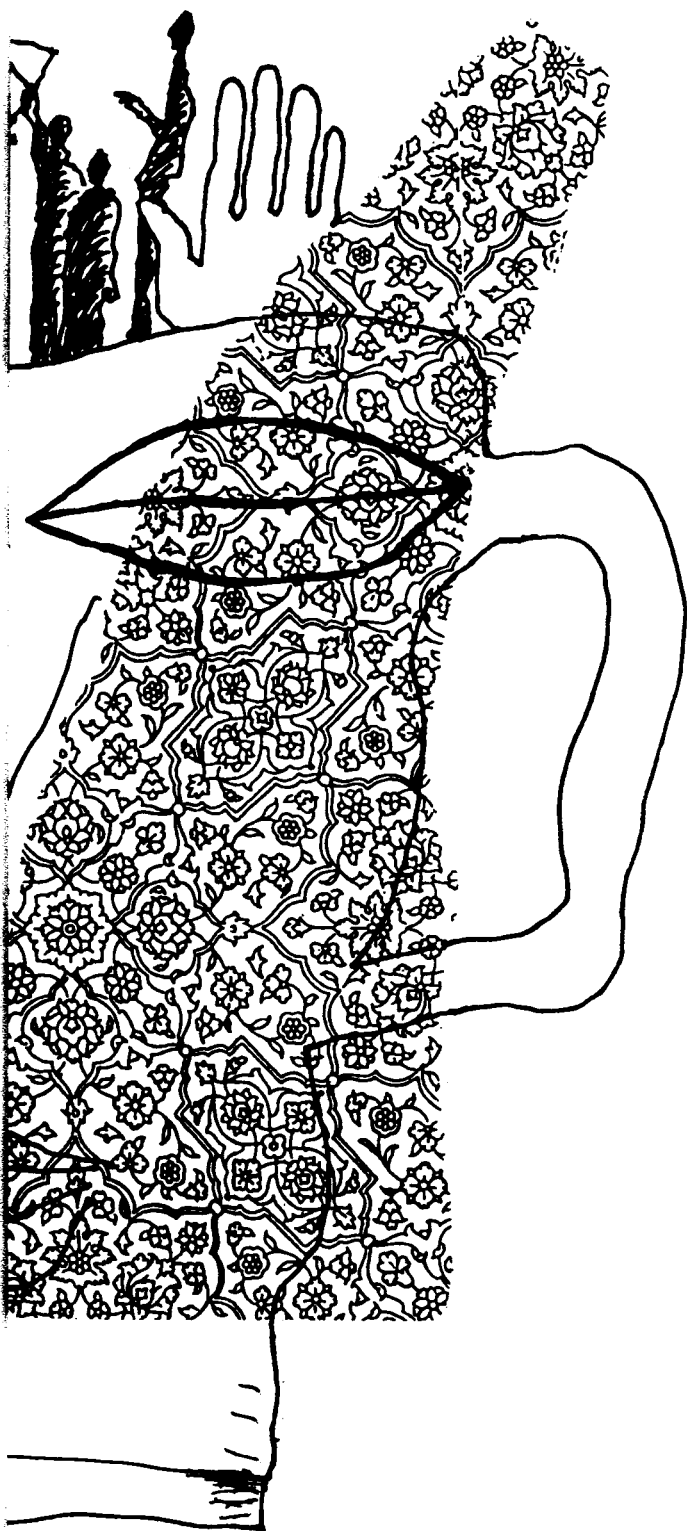
ناگفته نماند مقصود از حجیت عقل در اندیشهٔ اصول شیعه به معنی اعتقاد به نقش تشریحی و قانون‌گذاری عقل نیست؛ بلکه حق حاکمیت، تشریح و جعل قوانین منحصرأ در اختیار خداوند متعال است و وظیفه عقل فقط کشف حکم شارع مقدس است و از طریق عقل می‌توان به احکام شارع مقدس پی برد. نکته دیگر اینکه، حجیت عقل به مفهوم اعتقاد به مطلق قول به حجیت عقل حتی حکم عقل ظنی مانند نظر بیشتر عالمان اهل سنت نیست بلکه فقط حکم عقل قطعی حجیت دارد و در طریق استنباط به کار می‌آید. به اعتقاد مرحوم مظفر منظور اصولیین از آن حکم عقل، که یکی از منابع احکام شرعیه می‌باشد، حکم عقل قطعی است و حکم عقل ظنی در نزد اصولیین نیز حجیتی ندارد.<sup>(۱۴)</sup> خلاصهٔ کلام اینکه عقل‌گرایی اصولی شیعی همان عمل شیرین و پر ثمر اجتهاد و کوشش عقلانی برای کشف و استنباط حکم شرعی از منابع چهارگانهٔ فقهی است.

#### د. عقل‌گرایی در جامعه‌شناسی

سخن گفتن از عقل‌گرایی - عقلانیت - در جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی، به سبب تلاقی آن با ارزش‌ها، به مراتب مشکل‌تر از توضیح آن در سایر حوزه‌های فکری و عملی است. توجه به عقل و عقلانیت در هر دو حوزه یاد شده ریشه‌ای قدیمی دارد؛ اما عنوان نظریهٔ عقلانیت در جامعه‌شناسی به صورت منسجم در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم میلادی با نام جامعه‌شناس آلمانی «ماکس وبر» قرین است. وبر در باب مفهوم عقل تحقیق و نظریه‌پردازی نکرده بلکه بیشتر توجه خود را به فرایند عقلانیت و پیامدهای آن معطوف کرده است. البته تعریف وبر از عقلانیت مبهم، یک بعدی، نسبی و بدون اشاره به مصادیق خاص است و گویای موضوع واحدی نیست. چنانکه وبر خود می‌گوید:

«عقل‌گرایی یک مفهوم تاریخی است که بدون اینکه امر و موضوع واحدی را بازگو کند حیطة وسیعی از امور متفاوت را در بر گرفته و از این رو هاله‌ای از ابهام آن را فرا گرفته است».<sup>(۱۵)</sup>

به علاوه وبر به عقلانیت هیچگاه از دید فلسفی ننگریسته و برداشت وی از عقلانیت با تمایز ارائه شده در فلسفه با نام



عقل‌گرایی، برهان، دلیل و اندیشه منطقی متفاوت است.<sup>(۱۶)</sup> عقلانیت ویری را نباید با مفهوم به اصطلاح عقلانیت موجود در تاریخ که حاصل صیوروت انسانی در فرایند ترقی جهانی است و فرجام آن پیروزی عقلی است، که شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی، برابری، صلح و غیره را در پی خواهد داشت، اشتباه کرد.<sup>(۱۷)</sup>

عقلانیت ویری نظریه‌ای است که در پاسخ به چرایی و چگونگی پیدایش سرمایه‌داری جدید در غرب مطرح شده است. ویر به‌طور کلی عقلانیت را در رابطه با چند موضوع به هم وابسته مد نظر قرار می‌دهد:

(۱) در قالب پاسخ به چرایی و چگونگی تکوین سرمایه‌داری در غرب پروتستان.

(۲) تقسیم‌بندی انواع کنش اجتماعی.

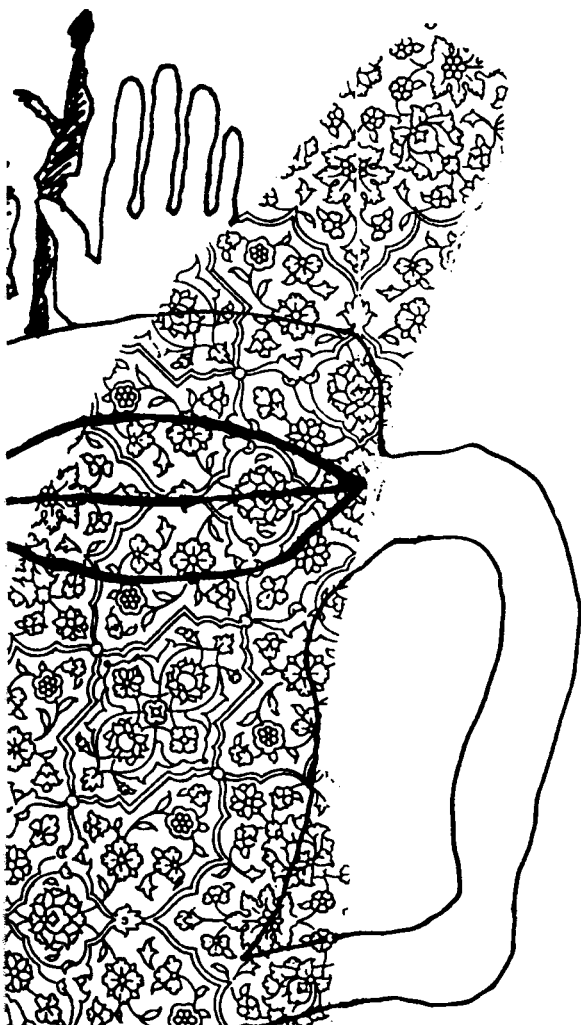
(۳) از منظر جامعه‌شناسی سیاسی در ضمن تقسیم‌بندی انواع نظام‌های سیاسی بر مبنای انواع اقتدار و به تبع آن مشروعیت سیاسی. (به این قسمت از دیدگاه‌های ویر در بحث عقل‌گرایی در سیاست توجه خواهد شد).

برداشت ویر از عقلانیت، در پاسخ به چرایی پیدایش سرمایه‌داری بورژوازی و عقلانیت اقتصادی در غرب پروتستان، مذهب زهد این جهانی و سازماندهی عقلایی به شیوه زندگی است. یعنی مذهب پروتستان به نام عنصری مذهبی وارد زندگی اقتصادی فرد مؤمن شده و جمع‌آوری و انباشت ثروت را نه تنها عملی غیر اخلاقی ندانسته بلکه وظیفه‌ای مذهبی قلمداد کرده است به عبارت دیگر، به نظر ویر پیدایش اندیشه عقلانی در اقتصاد به عنوان وظیفه‌ای مذهبی از پروتستان‌تیسیم برخاست که امور مادی زندگی را در یک چارچوب فراگیر مذهبی فرو برد یا رستگاری را مادی و دین را دنیوی ساخت.<sup>(۱۸)</sup> پروتستان‌تیسیم با نفی عقیده شفاعت و این جهانی کردن شاخص برگزیدگی و رستگاری نزد خداوند در قالب فعالیت شدید اقتصادی و توفیق در انباشت سرمایه و انجام اعمال نمر بخش‌تر، به نام یکی از جلوه‌های تحقق وعده خدا، به پیدایش روحیه سرمایه‌داری کمک کرد. به اعتقاد ویر با وقوع این تحولات فکری در مسیحیت و تسلط عقلانیت ایزاری، سرمایه‌داری جدید شکل گرفته است.

در موضوع انواع کنش اجتماعی وی ابتدا آن را به چهار نوع تقسیم کرده:

(۱) عقلانی هدفمند یا معطوف به هدف؛ (۲) عقلانی معطوف به ارزش؛ (۳) عاطفی؛ (۴) سنتی

او رفتار عقلانی معطوف به هدف را واجد بالاترین وجه بدهات عقلانی دانسته و آن را کنشی شامل گرایش به مجموعه‌ای از اهداف شخصی فرد قلمداد کرده است. در این گرایش رفتار عوامل بیرونی و افراد دیگر پیش‌بینی می‌شود. اینگونه پیش‌بینی‌ها به مثابه شرایط و وسایل کسب توفیق اهداف عقلانی شخصی هستند.<sup>(۱۹)</sup> به تعبیر دیگر، کنش و عمل زمانی، عقلانی است که هدف، وسایل و نتایج ثانوی، تماماً، محاسبه عقلانی شوند و مورد سنجش قرار گیرند. این کار متضمن در نظر گرفتن عقلایی وسایل جانشین برای رسیدن به هدف، توجه به روابط و هدف با سایر نتایج احتمالی است که می‌توانند با به کار گرفتن هر نوع وسایل مفروض حاصل شوند؛ و بالاخره، متضمن به حساب آوردن اهمیت نسبی



هدفهای مختلفی است که دست یافتنی به نظر می‌رسند.<sup>(۲۰)</sup>

عقلانیت مورد نظر و بر نوع ابزاری آن است که عبارت از محاسبه هدفمند ابزار خیلی کارا و مؤثر برای دستیابی به هدف است. به عبارت دیگر، در این عقلانیت عمل را با سلطه قواعد عقلانی و علمی محاسبه‌پذیر جهت داده‌اند و به معنی کارکرد مستمر و طولانی با بیشترین مقدار سوددهی است. به بیان دیگر، عقلانیت ابزاری یعنی کارایی ابزار و انتخاب آن براساس جریان فکری بهتر با دور کردن عناصر مذهبی، اخلاقی و فرهنگی از ابزار.<sup>(۲۱)</sup>

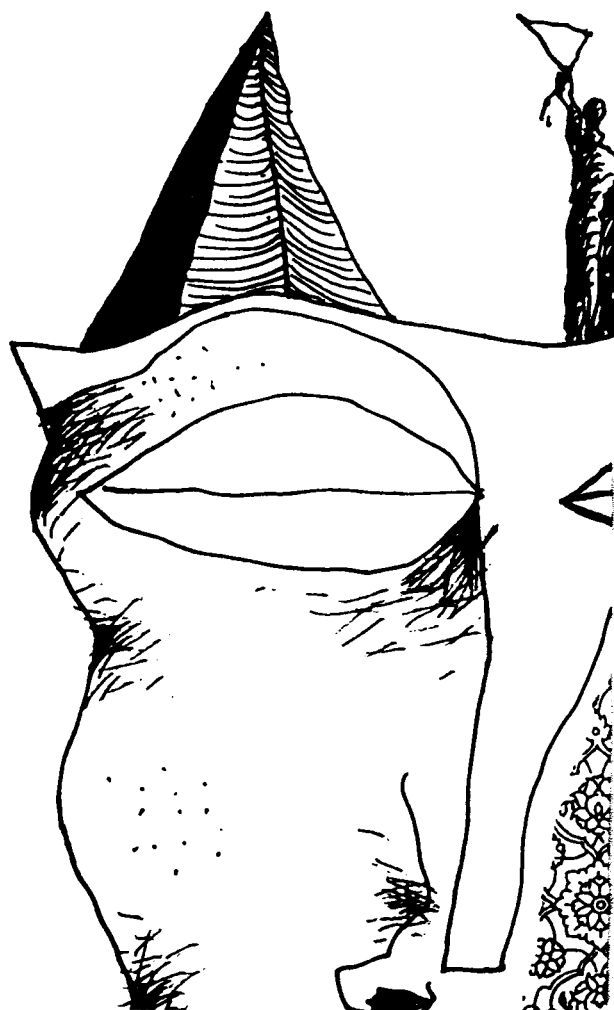
با توجه به بحث‌های گذشته می‌توان عقلانی شدن را پدیده‌ای تعریف کرد که در تمامی نهادهای مهم جامعه سرمایه‌داری رسوخ می‌کند و هسته آن، به معنی گسترش نگرش‌های حسابگرانه فنی، به عرصه‌های هرچه گسترده‌تری از فعالیت باز می‌گردد که با اتخاذ روش‌های علمی مشخص می‌شود و در افزایش نقشی که تخصص، علم و تکنولوژی در زندگی جدید ایفا می‌کند تبلوری چشمگیر می‌یابد.<sup>(۲۲)</sup>

## ۵. عقل‌گرایی در سیاست

از مباحث دیرینه و مهم فلاسفه و اندیشمندان سیاسی، عقل‌گرایی در سیاست و عقلانی کردن آن بوده است. بیان ویژگی‌های دولت و سیاست معقول، ابزارهای عقلانی کردن و نمودهای عقل‌گرایی بخش عمده‌ای از مباحث دانشمندان رشته سیاست را به خود اختصاص داده است. در فلسفه و اندیشه سیاسی غرب قدمت این موضوع به اندیشه «آرمانشهر» افلاطون باز می‌گردد. بعدها نظریه «قرارداد اجتماعی» هابز، لاک و روسو زوایای جدیدتری از آن را مطرح کرد. و البته بیشتر از همه ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، با ارائه نظریه «مشروعیت عقلانی - قانونی» در این باب سخن گفته است.

موضوع عقل‌گرایی، عقلانیت یا عقلانی کردن سیاست با موضوعاتی نظیر «پوزیتیویسم»<sup>(۲۳)</sup> - مکتب اثباتی - «سکولاریسم»<sup>(۲۴)</sup> یا عرفی کردن - دنیوی ساختن سیاست، مکتب «اصالت عمل»<sup>(۲۵)</sup> مکتب «اصالت سود»<sup>(۲۶)</sup>، «علم‌گرایی»<sup>(۲۷)</sup> و بحث «مشروعیت» ارتباطی وثیق و تنگاتنگ دارد. ارتباط آن با پوزیتیویسم از آن روست که پوزیتیویسم قانونی نظریه‌ای را مطرح می‌کند که براساس آن تنها قوانین و قواعدی از لحاظ حقوقی معتبرند که به صورت قانون اساسی نوشته یا نانوشته، حکومت آن را انشاء کرده باشد و یا اینکه از سوی حکومت رسمیت داشته باشد. بنابر این معنی، هیچ قانون الهی یا طبیعی از لحاظ حقوقی معتبر نیست مگر آن قوانینی که از سوی دولت یا حکومت تجویز شده باشد.<sup>(۲۸)</sup> بدین ترتیب فقط عقل انسانی - فردی یا جمعی - در شناسایی و اعتبار قوانین و قواعد حقوقی معیار و مبنا تلقی می‌شود. این نظریه را «ژان بدن» و بعدها «توماس هابز»، «بلک استون»، «جرمی بنتام» و «جان اوستین» تبلیغ کردند و پس از آن نگرش اثباتی دکتترین مسلط قانونی در اکثر کشورهای غربی گردید. بطور اجمال رابطه عقل‌گرایی در سیاست و پوزیتیویسم در این است که مکتب اثباتی با نفی ماوراءالطبیعه، متافیزیک و قوانین طبیعی، قوانین و مقرراتی را می‌پذیرد که از سوی انسان، و نه منابع ماوراء طبیعی، وضع شده باشد.

رابطه عقل‌گرایی - به یک معنی - و سکولاریسم این است





بیشترین لذت را برای بیشترین تعداد از انسان‌ها فراهم آورد. (۳۳)

ارتباط مسئله مشروعیت و عقلانیت موضوع اساسی و بسیار مهم علم سیاست است؛ ولی قبل از ورود در بحث باید به این نکته توجه داشت که عقل‌گرایی یا نقش اراده و عقل بشری در منشأ تکوین دولت با عقلانیت - عقل‌گرایی - در سازمان، ساختار و فرایند تصمیم‌گیری تفاوت دارد. بدیهی است که در تئوری ممکن است فلسفه‌ای سیاسی عقل‌گرایی در هر دو حوزه منشأ دولت و سازمان حکومت را بپذیرد و نگرشی دیگر هیچکدام را نپذیرد؛ و یا دیگری عقل‌گرایی را در منشأ نپذیرد ولی در سازمان قبول داشته باشد. پذیرش هر یک از شقوق فوق منتج به تکوین شکل خاصی از نظام سیاسی خواهد شد.

عقل‌گرایی در مبنای قانون و منشأ دولت که از آن به مفهوم مشروعیت - به عنوان یکی از معانی متعدد آن - در اندیشه سیاسی یاد می‌شود از مفاهیم اساسی و کلیدی در علم سیاست است. مشروعیت، به معنای توجه به ریشه و منشأ قانون و دولت، در نگاهی کلی، به دو دسته مشروعیت الهی و مدنی تقسیم می‌شود. در نوع اول مشروعیت حکومت و مبنای قانون به نیروی الهی و مافوق طبیعی و برتر از انسان منتسب می‌شود و چون حکومت نماینده و مبین اراده خدا بر روی زمین تلقی می‌شود پذیرش فرامین و اطاعت از اوامر و نواهی حکومت توجیه‌پذیر می‌گردد. عقل‌گرایی به معنای دخالت عقل انسان در تکوین دولت در این نوع مشروعیت جایگاهی ندارد و مبنای این نوع قانون و دولت غیر عقلانی و به تعبیری فرا عقلانی است. در مشروعیت مدنی، بر خلاف نوع اول، منشأ و مبنای حکومت توافق و رضایت افراد یا گروه‌هایی است که از مقامی برابر برخوردار می‌باشند. مشروعیت مدنی به معنای مذکور ناشی از نظریه مکانیکی ماشین - دولت است. این نظریه دولت را ابزاری می‌داند که به دست انسان برای مقاصد خاص ساخته شده است. نظریه «قرارداد اجتماعی» که حکومت حاکم را مبتنی بر رضایت اتباع و دلیل اطاعت شهروندان از حکومت را واگذاری قبلی حق حکومت کردن به حاکم توسط خودشان می‌داند از این

که سکولاریسم، به نام یک مکتب فکری، بر مبنای عقل محوری، عقل‌میزی و عقل‌بستگی استوار است. به بیان دیگر، نوعی عقل‌گرایی افراطی و خالص است که معتقد است فقط عقل مستقل از دین، وحی و آموزه‌های دینی واجد قدرت اداره زندگی بشر است. (۳۹) این تلقی از عقل میراث عصر روشنگری است. به نظر اندیشمندان این عصر عقل بدون استمداد از وحی و هدایت الهی قدرت برنامه‌ریزی برای زندگی آدمی و تعیین جهت و سمت و سوی آن را داراست. ارزش‌های حیات سیاسی - اجتماعی انسان نه با نیروهای قدسی و آسمانی بلکه به دست خود انسان تعیین می‌شود و جعل و وضع هنجارها و ارزش‌ها و هم‌چگونگی عمل به آنها ریشه در عقل انسان و خواسته‌های وی دارد.

از دیدگاه بعضی، عقل‌گرایی به معنی تکیه بر دستاوردهای عقل بشری در عرصه طبیعت و جهان و کاربست آن، تقریباً مترادف با علم‌گرایی شناخته می‌شود. علم‌گرایی به معنی تکیه بر علوم تجربی، علوم اجتماعی و مجموعه معارف و دریافت‌های عقل بشری بسنده دانستن آن برای تدبیر و اداره جامعه بدون نیاز به احکام شرعی و دستورات دینی است. چنانکه باریور می‌نویسد:

«روحیه غالب عصر روشنگری اطمینان به کمال‌پذیری انسان و نیل به جامعه دلخواه به مدد کاربرد علم در همه شئون زندگی بود.» (۳۰)

به گفته کاسیرر در قرن هفدهم بود که عقل و منطق برای نخستین بار قدرت و دعوی خود را برای فرمان راندن بر زندگی اجتماعی انسان اعلام کرد و عقل خود را از قیمومیت الهیات آزاد ساخت و توانست سرپای خود بایستد. (۳۱) و به قول رنه گنون گرایش علمی به عقل متضمن نفی هرگونه امر فوق فردی است و وجود مرجعیت روحانی برای بشر را رد می‌کند. (۳۲)

پیوند و ارتباط مکتب اصالت فایده با عقل‌گرایی در این نکته نهفته است که مطابق این مکتب تعقیب فایده، شادی و سعادت مشغله‌ای عقلانی به شمار می‌رود. همه مردم در پی سعادت و بهروزی هستند و تنها توجیهی که برای ایجاد و برقراری دولت متصور است این است که دولت، ابزار و دستگاهی است که دستیابی به چنان هدفی را آسان می‌سازد. از نظر این مکتب دولتی واجد صفت عقلانی است که

دسته است. این نظریه که توسط «توماس هابز»، «جان لاک» و «ژان ژاک روسو» طرح و بسط داده شد درصدد ارائه بنیان صحیحی از مشروعیت حکومت بود. به نظر آنان مشروعیت یک نظام سیاسی منتج از رضایت اعضای آن جامعه است که در قالب قوانین مدون یا غیر مدون اعلام می‌شود.<sup>(۳۴)</sup>

به نظر «وبر» مشروعیت عقلانی مبتنی بر اعتقاد به قانونی کردن مقررات موجود و حق اعمال سیادت کسانی است که این مقررات آنان را برای اعمال سیادت فراخوانده است. در سیادت قانونی از نظام عینی، غیر شخصی، موضوعه و از مافوقی که این نظام تعیین می‌کند اطاعت می‌شود. این اطاعت مبتنی بر قانونیت صوری دستورها و در محدوده صلاحیت آنها قرار دارد.<sup>(۳۵)</sup> به نظر او مشروعیت دولت عمدتاً مبتنی بر اقتدار قانون یعنی متمهد بودن به مجموعه‌ای از قواعد قانونی است؛ بنابراین فعالیت‌های دولت جدید در قید حاکمیت قانونی قرار دارد که مجموعه پیچیده‌ای از محدودیت‌هاست. مقامات دولت جدید می‌توانند خواستار اطاعت دیگران باشند، نه به دلیل آنکه از جذابیت ویژه‌ای برخوردارند، بلکه اقتدار موقتی آنان به سبب مقام آنهاست. در این نظریه دولت خود منبعث از قرار داد اجتماعی و رضایت مردم است و علت اطاعت شهروندان از نظام حاکم به سبب مقبولیت قواعد و مقررات قانونی است که مردم وضع کرده‌اند. چنین برداشتی از منشأ دولت ناشی از پیامدهای عصر نوزایی - رنسانس - در اروپا بود که با آن، منبع مشروعیت از آسمان به زمین منتقل شد. پس از رنسانس، و با حاکمیت اندیشه انسان محوری - اومانیسم - به جای خدا محوری، انسان علقه و علاقه خود را در مدیریت سیاسی و اجتماعی جامعه از آسمان منقطع ساخت و به دامن همنوعان خویش پناه برد تا هم ارزش‌ها، بایدها و نبایدها و هم چگونگی اجرای آن را از آنها بیاموزد. با وضع نظریه «قرارداد اجتماعی» هرگونه ریشه ماورایی و آسمانی مشروعیت نظام سیاسی قطع شد و با تکیه بر عقل مداری و انسان محوری، منشأ دولت، حق قانون‌گذاری و تعیین ارزش‌ها و هنجارها به خود انسان تفویض شد. ناگفته نماند که ویژگی کلام مسیحیت و سیطره سیاسی کلیسا و جزم‌گرایی آن و مخالفتش با مظاهر عقل‌گرایی و علم باوری

نقش اساسی در پیدایش رنسانس داشت.

عقل‌گرایی به معنای دیگر، ارتباطی با بحث مشروعیت حکومت ندارد و ناظر به روند تصمیم‌گیری سیاسی - اجرایی، تعیین سازمان، شکل و ساختار حکومت می‌باشد. از این نقطه نظر عقل‌گرایی به معنای تکیه به عقل جمعی تخصصی، مشارکت همگانی، بهره‌گیری از تجارب بشریت و عرضه دستاوردهای اندیشه‌های فردی و جمعی برای نقادی و گسترش عرضه عمومی است. این برداشت از عقل‌گرایی با تعریف «هابرماس» قرابت بسیار دارد. زیرا منظور هابرماس از عقلانیت حاکمیت بلامنازع کلام و استدلال منطقی بر رفتارهای انسان است به نحوی که زمینه شکل‌گیری عقل جمعی و حل تمامی اختلافات از راه گفتگو، و نه زور، فراهم آید. به دیگر سخن، به نظر هابرماس عقلانیت عبارت است از نهادینه شدن فرایند استدلال منطقی در کلیه حوزه‌های رفتار آدمی؛ و جامعه عقلانی جامعه‌ای است که در آن انسان‌ها می‌توانند اختلافات و تردیدهای خود را در روابط اجتماعی و حوزه عمومی به گونه‌ای هنجاری با بحث آزاد، مذاکره، استدلال، محاجه، تضارب آراء و اندیشه‌ها حل و فصل و برطرف سازند.<sup>(۳۶)</sup>

نتیجه اینکه عقل‌گرایی در سیاست، در این مقاله، به معنای مشروط ساختن مشروعیت حکومت به رضایت و توافق مردم یا قرارداد اجتماعی به نحوی که در مکتب لیبرال دموکراسی وجود دارد نیست؛ بلکه به معنای مراجعه و اعتماد به عقل جمعی تخصصی در تصمیم‌گیریها و سیاست‌گذاریها و گشایش عرضه عمومی برای مشارکت همگانی و توسل به ابزار گفتگو به جای قوه فهریه در حل و فصل مسائل سیاسی - اجتماعی و مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی دولت در قبال شهروندان و نمایندگان عقل همگانی است.

### بنیادهای کلامی موضوع

نحوه نگرش جوامع و مکاتب به خدا، انسان و هستی تعیین کننده کیفیت و جهت فعالیت و پویایی یا انفعال آنهاست. به بیان دیگر خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی جوامع، زیربنای فعالیت‌های فردی و جمعی، سیاسی، حقوقی،



اقتصادی و اجتماعی آنها را می‌سازد و سهم مهمی در پیشرفت یا عقب ماندگی، انفعال و فعالیت، سرزندگی و خمودگی آنها دارد. باید‌ها و نبایدهای ارزشی از این جنبه‌های تبیینی و توصیفی نهفته در جهان‌بینی منبعث می‌شود. البته موضوعات یاد شده مسائلی ریشه‌ای است که همه ادیان و مکاتب الهی و انسانی، تاکنون در صدد حل و تبیین آنها برآمده‌اند؛ اما به اعتقاد ما، تنها دین جامع و کامل اسلام موفق به تبیین منطقی، عقلانی، متعادل و واقع‌بینانه هستی، خدا و انسان و رابطه معنی‌دار، هدف‌مند و متعادل بین آنها شده است.

از جمله مسائل کلامی که مناسب موضوع مقاله است و به تبیین آن کمک می‌نماید موضوع «جبر و اختیار» و بحث «قلمرو دین و فقه» است.

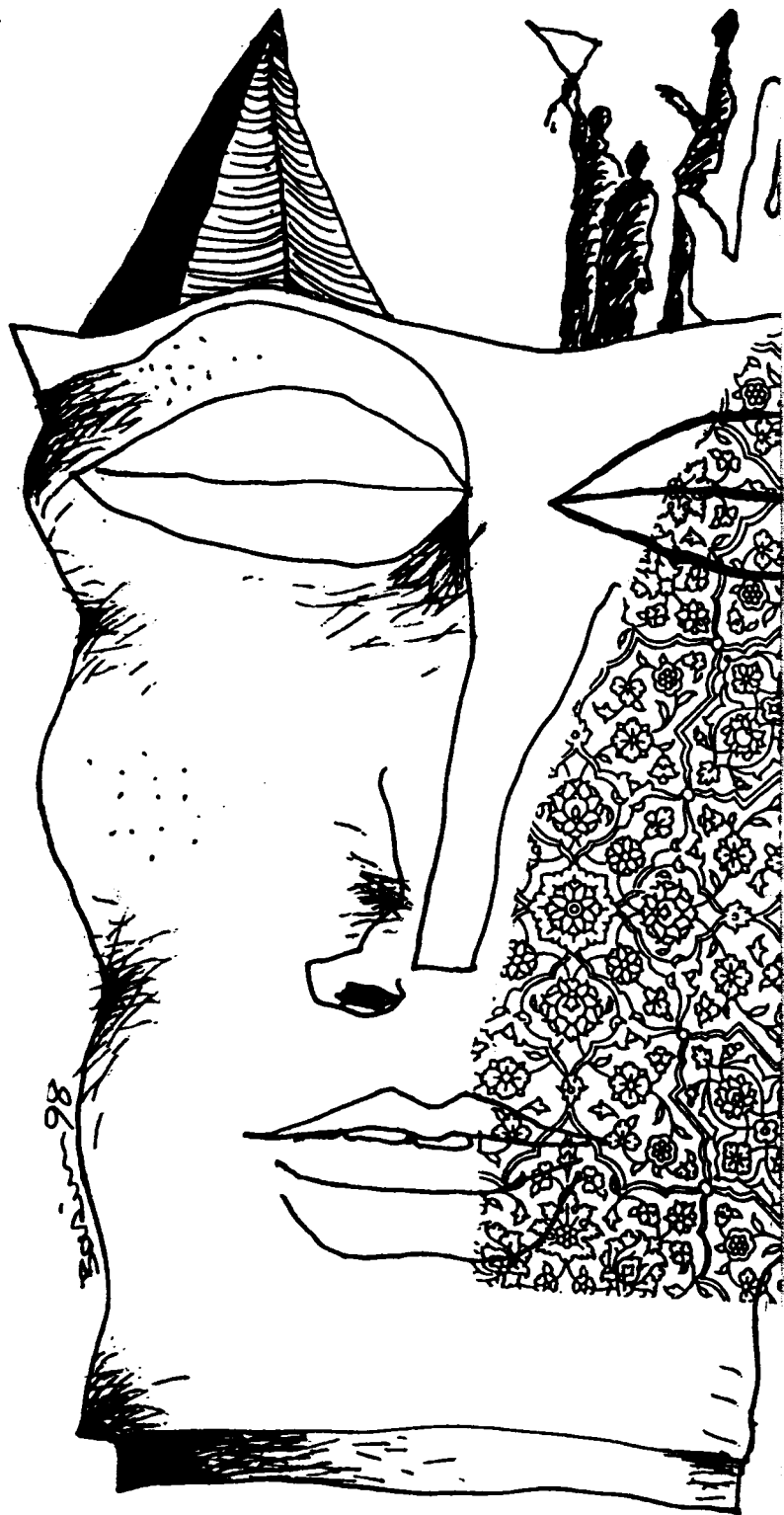
### جبر و اختیار

بحث جبر و اختیار ارتباط مستقیم و وثیقی با علوم انسانی، و بسویژه با حقوق و سیاست، دارد. زیرا سیاست عرصه تصمیم‌گیری و انتخاب از میان شقوق و راه‌حل‌های گوناگون است. انتخاب راه حل مناسب و عقلانی، برای حل مشکلات و تعارض‌ها از میان راه‌حل‌های گوناگون، مستلزم انتخاب و مسئولیت‌پذیری است که خود مستلزم نفی اجبار و اثبات اختیار برای انتخاب‌کننده و سیاستگذار است.

یکی از صاحب‌نظران در همین زمینه می‌گوید:

«تمام علوم مربوط به موضوع انسان از قبیل علوم روانی با اقسام گوناگونش و علوم اقتصادی و حقوقی، با اخلاقی، سیاسی، دینی و... غیرذلک موقمی می‌توانند خود را برای بهره‌برداری کامل آماده سازند که مسئله آزادی و مجبور بودن انسان به طور نهایی حل و فصل شده باشد... اگر این موضوع حل نشود مثل بنای ساختمان سیاست و حقوق و اقتصاد روی بنیاد مجهولی است.»<sup>(۳۷)</sup>

در جهان اسلام سه گروه در موضوع جبر و اختیار به اظهار نظر پرداختند: «اشاعره» با استناد به برخی آیات قرآن کریم و تمسک به دلایلی مانند توحید در خالقیت، علم و اراده پیشین خداوند متعال و گستردگی آن و تفسیری از قضا و قدر به جبر گرایش پیدا کردند. در مقابل، «معتزله» نیز با استناد به بعضی آیات قرآن مجید و اتکا به برخی نارسایی‌های دلایل اشاعره و



دلایلی مانند اراده انسان، تکالیف شرعی و مسئولیت انسان، مدح و ذم او به سبب انجام دادن کارهای نیک یا ناپسند به اندیشه تفویض یا به خود و انهادگی انسان معتقد شدند. مکتب سوم به «شیعه» تعلق دارد. این مکتب در پرتو تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) قضا و قدر و سرنوشت را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که ناقض مشمولیت اراده و گستردگی قدرت خداوند و توحید افعالی و نیز منافی اختیار و آزادی انسان نباشد. دیدگاه شیعه به نظریه «امر بین الامرین» مشهور است.

آنچه از مراجعه به ادله عقلی و نقلی و کتاب وجدان انسان فهمیده می‌شود این است که اعتقاد به قضا و قدر منافی اختیار و آزادی انسان نیست و افعال انسان ناشی از علل و اسباب گوناگون و از آن جمله انتخاب و اختیار وی است. به عبارت دیگر، افعال انسان با پیدایش علت تامه آنها ضرورت پیدا می‌کند. علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرایز، تمایلات، عواطف، سوابق ذهنی، قوه عقل، سنجش و موازنه، مال اندیشی، قدرت عزم و اراده. پس انجام دادن یا ترک فعل از سوی انسان طبق ضرورت محقق یا ترک می‌شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن ضرورت می‌دهد همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است. ضرورت منافی اختیار و اختیار نافی تقدیر نیست؛ زیرا فاعلیت و اختیار انسان جزئی از تقدیر اوست. به عبارت دیگر، علم و آگاهی خدا در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد، ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او انجام پذیرد زیرا قدرت و اختیار انسان نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار گرفته است. نتیجه اینکه بحث عقل‌گرایی مبتنی بر پذیرش اختیار انسان است و جبرگرایی با اندیشه کوشش برای توسعه، پیشرفت و ترقی ناسازگار است؛ زیرا این عقیده امور را محتمل، قطعی و غیر قابل تصرف و انسان را محکوم و مجبور و ناتوان برای تعیین سرنوشت خویش و تغییر آن می‌پندارد.

### قلمرو دین و فقه

یکی از موضوعات بنیادین مناسب موضوع این مقاله بحث قلمرو دین و فقه و نحوه رویکرد ما به آن است.<sup>(۳۸)</sup> این مسئله از سویی، به سبب تلاقی با مباحثی چون خاتمیت، جامعیت و

کمال دین، انتظار بشر از دین، نسبت دین و عقل و دین و علم، بر شیوه دین‌داری فرد و چگونگی حضور وی در زندگی سیاسی - اجتماعی تأثیرگذار است و از سوی دیگر، و به تبع آن در سیاست عملی، بر موضوعاتی مانند حدود و جایگاه‌های توجه به عقل انسانی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی پرتو می‌افکند. به سخن دیگر، تعیین حدود و میزان عقل‌گرایی با چگونگی تلقی از دین و فقه و میزان دخالت آن در زندگی سیاسی - اجتماعی و تلقی کارآیی و هدایت حداقلی یا حداکثری از آن ارتباط مستقیم دارد.

در مورد قلمرو دین دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. یک دیدگاه آن را شامل همه علوم و روش‌ها و جامع همه علوم و معارف بشری می‌داند.<sup>(۳۹)</sup> دیدگاه دیگر دین را محدود به توصیف جهان‌بینی، عقاید و بیان ارزش‌ها دانسته و جامعیت آن را در ارائه رهنمود معطوف به سعادت، کمال و رشد معنوی انسان‌ها می‌داند و طرح مسائل علمی و اشاره به مسائل خلقت و تبیین جهان آفرینش را خارج از نطاق قدسیت دینی تلقی می‌کند.<sup>(۴۰)</sup> در این دیدگاه آموزه‌های دینی اصولاً برای حیات اخروی بنا شده و رسالت دین تنظیم معیشت و سعادت اخروی انسان است و زندگی این جهانی را باید با تدابیر عقلانی اداره کرد.<sup>(۴۱)</sup>

با استناد به آیات صریح قرآن مجید و روایات منقول از معصومین (علیهم السلام) می‌توان گفت که اسلام دینی کامل است، بدین معنی که فقط متکفل بیان وظایف عبادی و رابطه فردی خلق با خالق نیست بلکه وظیفه تبیین اصول حاکم بر حیات اجتماعی و سیاسی افراد، جوامع، واحدهای سیاسی و نظام بین‌المللی را نیز عهده‌دار است. به بیان دیگر، قلمرو دین، هدایت افراد و جوامع انسانی در جهت تأمین سعادت دنیوی و اخروی آنان است و دین اسلام نه تنها غافل از دنیا نیست بلکه با مقدمه دانستن دنیا نسبت به آخرت بر کیفیت حیات انسان در دنیا نیز نظر دارد.

به سخن دیگر، اسلام مجموعه رهنمودها و دستوراتی است که پاسخگویی نیازهای انسان‌ها و فراهم کننده سعادت و خوشبختی فردی و جمعی آنان است و عقل به تنهایی توانایی تأمین خوشبختی، سعادت و هدایت انسان را دارا نیست. در

قلمرو دین، عوامل مؤثر بر سعادت و نجات فرد و جامعه بیان می‌شود؛ اما شیوه دین در ارائه رهنمودها، کلیات، اصول و قواعد ارزشی و نگرشی است و در بیان این حال از بیان برخی از روش‌های سرنوشت ساز و شیوه‌های تربیتی و اخلاقی انسان نیز غافل نیست. (۲۲)

اقتصادی، بهداشتی و مسائل خانوادگی، شکل اداره زندگی اجتماعی و ... را آموخت؟ آیا شارع نهایت آنچه که لازم است را گفته است؟ یا در بیان کلیات و تفصیل کلیات و تدوین روش‌ها، تحولات علمی و رشد و دانش انسان نیز غافل نیست؟ بدیهی است که پذیرش هر یک از این مسائل و مسائل اجتماعی و تربیتی و اخلاقی و خانوادگی و اقتصادی و ... را برای محدودده عقل خواهد داشت.

قانون اساسی مدون آن است و مسائلی در باب سعادت و هدایت جامعه در آن آمده است و کمال دین مقتضی است که با همه جانبه نگری نسبت به چگونگی سیستم اجتماعی و سیاسی پیروانش طرح و سخنی داشته باشد؛ اما داشتن طرح و سیستم به این معنی نیست که قالب معین، چارچوب خاص و شکل ویژه و تمام جزئیات لازم را پیش‌بینی کرده باشد، بلکه اصولی مانند ضرورت حاکمیت خداوند متعال بر کلیه قوانین و سیاستها، اهداف و وظایف کلی حکومت، مانند تأمین عدالت، قیام به قسط، نفی ظلم، رعایت حقوق مردم و ایجاد مساوات، اصل استقلال و خود اتکایی، نفی وابستگی به غیر، اصل شورا و توجه به آرای مردم، آزادی اندیشه و منع تفتیش و تحمیل عقیده و بسیاری از اصول دیگر را بیان کرده است اما شیوه‌ها و تاکتیک‌های اجرایی تحقق این اصول عالیله را به نخبگان، خرد جمعی و آرای انسان‌ها وا گذاشته است. به عبارتی دیگر رمز جاودانگی اسلام این است که با بیان کلیات خود را در قالب مخصوص و برنامه‌ای ویژه محدود و محصور نساخته و جزئیات و درک متناسب با زمان و مکان را به دانشمندان دین سپرده است و رمز وجود و بقا و اجتهاد در شیعه از همین روست.

در زمینه مناسب موضوع مقاله با قلمرو فقه نیز این سؤال اساسی رخ می‌نماید که آیا آنچه در فقه و آثار فقهی آمده است جامع نیازمندی‌های انسان و پاسخگوی بدانهاست یا خیر؟ به عبارت دیگر، احکام و مقررات اسلامی در بعد تکلیفی و تشریحی وافی به مقصود و جامع جمیع جزئیات هست یا فقط ترسیم کننده کلیات زندگی عمل انسانهاست؟ آیا آنچه شارع مقدس در زمینه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و یا سیاسی بیان کرده حداقل مطلب است یا دین و شریعت حداکثر و نهایی‌ترین مسائل و احکام در زمینه روابط تجاری،

نگاهی اجمالی به ابواب متعدد کتب مختلف فقهی مؤید آن است که فقه متکفل بیان احکام تکلیفی مکلفین در هر دو بعد فردی و اجتماعی است؛ مثلاً وجود ابواب فقهی طهارت، صوم، صلوة، کفارات، وصیت، طلاق، ارث که نمونه‌هایی از احکام فردی‌اند در کنار کتب فقهی زکات، خمس، قضا، قصاص، حدود و دیات، مساقات، مزارعه، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، حج و ... بیانگر شمول فقه بر اعمال فردی و اجتماعی است.

از سویی دیگر، قلمرو فقه بیان احکام موضوعات و مسائل است. یعنی اعتقاد به قابلیت فقه برای پاسخگویی به تمامی مشکلات و بیان احکام موضوعات به این معناییست که تمام مشکلات جامعه بشری مشکلاتی فقهی است و فقه بدون استفاده و استمداد از نتایج سایر رشته‌های علمی حلال و پاسخگوی تمام مشکلات است. البته اگر بگوییم وظیفه و شأن فقه ارائه روش و برنامه نیست بلکه بیان احکام موضوعات است این سخن به طور موجبه جزئییه صحیح است نه به صورت موجبه کلیه یعنی در اکثر موارد فقه حکم مسائل و موضوعات را بیان می‌کند اما مواردی را هم می‌توان یافت که فقه برنامه و روش حل مشکلات را هم بیان کرده است. مثل روش حل اختلاف زن و شوهر با انتخاب یک حکم از طرفین و یا چگونگی قرض دادن که در سوره بقره آیه ۲۸۰ بدان اشاره شده است. البته تفاوت بین احکام عبادی و معاملات به معنی ااعم از نگاه نگارنده محرز است. چه، احکام عبادی توفیقی محض بوده و فقه، ضمن بیان حکم تکلیفی، شیوه اجرای آن را نیز بیان کرده است؛ مثل وجوب نماز و کیفیت اقامه آن. اما در باب معاملات به معنی ااعم، پس از طرح بحث، اتخاذ سیاست و برنامه‌ریزی، آنگاه نوبت به

بیان حکم شرعی از طرف فقه می‌رسد. فقه در زمینه مسائل اجتماعی و معاملات، به معنای اعم، بیشتر به بیان اصول کلی اکتفا نموده و بشر را در یافتن شیوه‌های تحقق آن اصول در چارچوب قواعد شریعت آزاد گذاشته است. منظور از وسعت عرصه عقل‌گرایی در شاخه اصول‌گری شیعی، اعتماد به عقل بشر برای برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و اتخاذ شیوه‌های مناسب برای تحقق اصول کلی مصرّحه نزد شارع مقدس از طریق سازکارهای مناسب می‌باشد. در باب رابطه فقه و موضوعات و عقل‌گرایی در آن متعاقباً سخن خواهیم گفت.

### موضوعات عرفیه عرصه حضور خرد جمعی

سخن گفتن از عقل‌گرایی، نقش عقل بشری و جایگاه مردم و عرف در تشخیص موضوعات، منوط به شناخت انواع موضوعات و نوع نگرش شارع مقدس به آن است. لذا پاسخ دادن به پرسش‌های زیر ضروری می‌نماید: انواع موضوعات کدامند؟ فقه و فقیه در تشخیص موضوعات پیرو است یا پیشرو؟ کدام دسته از موضوعات عرصه را برای توجه به عقل بشری و مردم می‌گشاید؟ سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری سیاسی جزء کدام دسته از موضوعات است و نقش عقل بشری در آنها چیست؟ مطالب زیر درصدد پاسخگویی به این پرسش‌هاست.

### تعریف موضوع

اجتهاد فعالیتی مرکب از موضوع و حکم‌شناسی است. نسبت موضوع و حکم نسبت سبب و مسبب یا علت و معلول است. موضوع نقش علت و حکم نقش معلول را ایفا می‌نماید.<sup>(۴۳)</sup> هر قضیه‌ای که متضمن حکم شرعی است دارای موضوعی است که حکم برای آن وضع شده و نیز برای متعلقی است که حکم به آن تعلق می‌گیرد. شهید صدر در تعریف موضوع می‌نویسد: متعلق متعلق عبارت از اشیای خارجی است که متعلق آن بر آن تعلق گرفته است؛ مانند قبله و وقت در نماز، خمر در لاتشرب الخمر و عقد در اوفوا بالعقود و این همان چیزی است که موضوع نامیده می‌شود.<sup>(۴۴)</sup> برای توضیح بیشتر می‌توان چنین گفت: افعال مکلفینی که

احکام بر آنها تعلق می‌گیرد دو صورت دارد: الف) پاره‌ای از افعال لازم است و به چیز دیگری ارتباط پیدا نمی‌کند؛ مانند نماز، روزه، قیام، رکوع، دروغ، نفاق و غیره. در اینگونه موارد حکم عبارت است از وجوب که متعلق آن نماز، روزه، قیام، رکوع و... است و گاهی از اینها به موضوع تعبیر می‌شود. پس در این موضوع با متعلق حکم برابر دانسته شده است.

ب) پاره‌ای دیگر از افعال مکلف متعدی است؛ یعنی فعل او با چیز دیگری ارتباط پیدا می‌کند مانند خوردن، آشامیدن، تصرف نمودن، غصب کردن و... در اینگونه موارد حکم شرعی به فعل مکلف تعلق می‌گیرد؛ مانند خوردن و خوردن نیز به چیزی ارتباط پیدا می‌کند مثل خوردن غذا، نوشیدن آب یا مسکرات. در این مثال خوردن متعلق حکم است و آن چیزی که خورده می‌شود متعلق متعلق یا موضوع نامیده می‌شود و برای بیان حکم باید از همدیگر تفکیک شوند. پس به طور خلاصه می‌توان گفت: موضوع حکم شرعی در اصول، قیود و شرایطی است که حکم شرعی بر آنها بار شده و فعلیت حکم متوقف بر فعلیت و تحقق آنهاست.<sup>(۴۵)</sup>

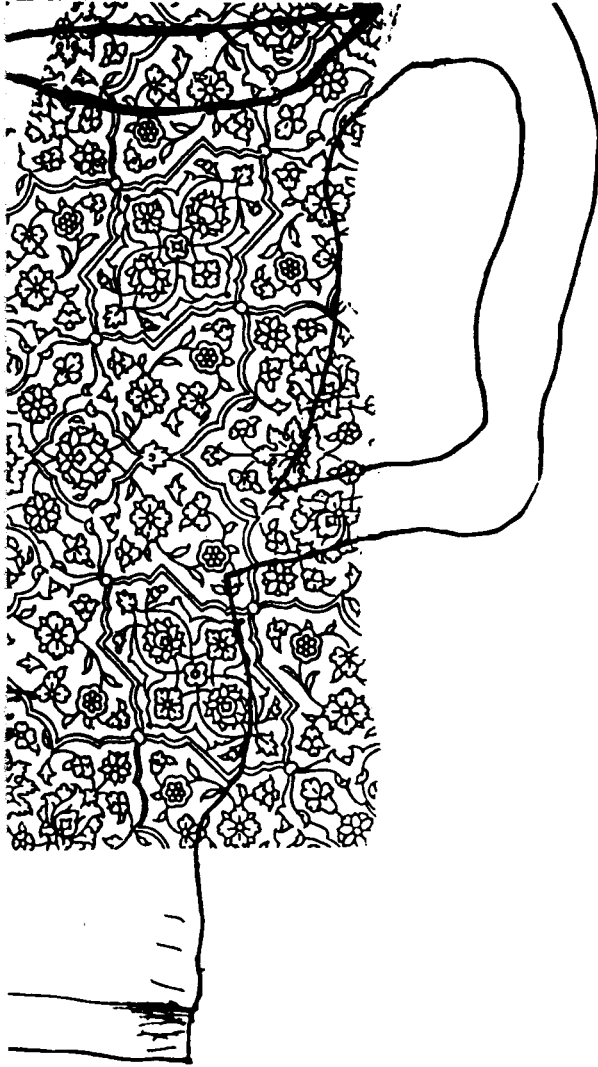
### اقسام موضوعات

موضوعات احکام از دیدگاه‌های گوناگون قابل تقسیم است. از زاویه میزان نقش شارع مقدس و حدود مراجعه به عقل و عرف بشری آنها به دو دسته زیر تقسیم می‌شوند:

الف) موضوعات مستنبطه یا مخترعه شرعی

ب) موضوعات عرفی

نوع اول موضوعاتی است که شارع مقدس ابداع و اختراع نموده و قبل از جمل و ایجاد شارع وجود نداشته است؛ مثل نماز، زکات، خمس، حج و سایر احکام عبادی شرعی. یکی از معانی توقیفی بودن احکام عبادی همین است که خود این احکام و اجزاء و شرایط آن را شارع تعیین و جعل کرده است. به گفتار دیگر، موضوعات مستنبطه شرعی به آن دسته از موضوعات اطلاق می‌شود که شرع در معنای لغوی آن تصرف کرده و آنها را در مفهومی تازه به کار برده است؛ مثل نماز، روزه، حج، مسافر، فقیر، وطن و... این الفاظ معنایی لغوی داشته و در اصطلاح شارع مقدس اسلام به معنای دیگر



استعمال شده است. (۴۶)

دسته دوم به موضوعاتی گفته می‌شود که پیش از پیدایش اسلام در میان مردم رایج بوده و مردم بدانها پایبند بوده‌اند و شارع مقدس برخی اجزاء، شرایط و موانع را در رابطه با آنها مورد توجه قرار داده و آنها را تکمیل کرده است. معاملات به معنی اعم، انواع عقود و ایقاعات، قصاص، طلاق، حدود و دیات و... از این دسته‌اند. این قسم از موضوعات، اگر چه شارع متعرض آنها شده است، ولی قبل از بیان شارع در جوامع وجود داشته و لذا احکام توفیقی محسوب نمی‌شوند. (۴۷) باید گفت که اکثر موضوعات احکام، موضوعات عرفی و امضایی هستند. این احکام با تغییر و دگرگونی عرفی در بستر زمان و مکان متحول شده و به تبع تحول موضوعات، احکام نیز متحول می‌شوند و این با حدیث ناظر بر ابدیت حکم حلال و حرام الهی تا روز قیامت (۴۸) منافاتی ندارد. چون موضوعات متحول و دگرگون گشته‌اند، نه احکام. به سبب رابطه علی و معلولی بین موضوع و حکم، احکام نیز تغییر می‌یابند.

از زاویه‌ای دیگر، موضوعات احکام به دو نوع عبادی و معاملات تنسیم می‌شوند. موضوعات عبادی عبارت است از اعمالی که قصد قربت در آنها شرط است. اینگونه موضوعات از نوع موضوعات مستنبطه شرعی محسوب شده که برای عقل بشری در تعیین آنها نقشی متصور نیست. موضوعات معاملات به معنای اعم، که شامل عقود، ایقاعات، سیاست، احکام حکومتی و غیره می‌شود، موضوعاتی است که قصد قربت در آنها شرط نیست. اینگونه موضوعات عرفی بوده و شارع در تعیین آنها دخالتی ندارد، این دسته از موضوعات جزء احکام امضایی محسوب شده و تعیین آنها به عرف عقلا واگذار شده است.

### نقش عقل در موضوع شناسی

موضوعات مستنبطه شرعی از اختراعات و ابداعات شارع مقدس بوده و عقل و عرف عقلا در وضع کردن آنها هیچ نقشی ندارد. به بیان دیگر، این دسته از موضوعات که در زمره احکام تأسیسی و تعبدی قرار می‌گیرند، نظر به هدفمندی افعال خداوند و علم و عدالت وی، مبتنی بر مصالح و مفاسد

شخصیه هستند که عقل بشری همواره قادر به فهم اسباب و دلایل آن نیست؛ لذا می‌توان چنین استنتاج کرد که عقل بشری در جعل و وضع و در تعیین قیود، اجزاء و شرایط آن هیچگونه دخالتی ندارد. برعکس موضوعات مستنبطه، عقل بشری و عرف مردم در موضوعات عرفیه جایگاه رفیعی دارد. در این باب، اگرچه عده‌ای از محققین، بویژه در سال‌های اخیر با استناد به سخنان بعضی از علمای بزرگ همچون حضرت امام خمینی «ره» و مرحوم شهید مطهری «ره» و دیگران، سعی کرده‌اند موضوع شناسی را از وظایف مهم فقیه قلمداد نمایند. (۴۹) لیکن ما ضمن پذیرش اصل موضوع معتقدیم که نظر به گستره وسیع موضوعات و مسائل مستحدثه و پیدایش رشته‌ها و زیر شاخه‌های مختلف علمی که اطلاع همه جانبه فقیه از همه موضوعات را تقریباً غیر ممکن می‌سازد و از دیگر سو، شناخت موضوعات که به روش تقلیدی نیز میسر می‌باشد، لزوماً چنین است - نتیجه می‌گیریم که موضوعات عرفیه عرصه رجوع به عقل بشری، بویژه عقل کارشناسی و تخصصی است و فقیه و مجتهد پس از مراجعه به کارشناسان



داخلی و خارجی، شیوه تصمیم‌گیری سیاسی، شکل حکومت، نحوه تعامل قوا با یکدیگر و اختیارات هر یک از آنها، کیفیت سازماندهی گروه‌های اجتماعی - سیاسی و نحوه تعامل جامعه مدنی با دولت، چگونگی تقسیم کار در ساختارهای اصلی و فرعی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نظامی، تعیین راه‌های نیل به استقلال همه جانبه و اتخاذ تاکتیک‌ها و استراتژیها و خط مشی‌هایی که جامعه را در رسیدن به آن رهنمون می‌شود، مشخص ساختن برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی مناسب برای بهبود وضعیت معیشت مردم و جامعه و هزاران مسائل سیاسی - اجتماعی دیگر در پرتو اصول و قواعد کلی تعیین شده از سوی شارع مقدس به عهده عقل بشری و برابند نظرات و دیدگاه‌های تخصصی کارشناسان و متخصصان و گروه‌های سیاسی - اجتماعی جامعه است. با این برداشت از اسلام و تشیع است که می‌توان از نظر تئوریک شبهه نخبه‌گرایی، به معنی انحصار تصمیم‌گیری سیاسی در طبقه، طیف و گروهی خاص - حاکم - و انجام فعالیت‌های سیاسی اقتصادی و اجتماعی برای تأمین منافع آنها را پاسخ گفت و دموکراسی - نه اباحی‌گری و نه نگاه به آن از زاویه مشروعیت - به معنی پذیرش و شناسایی حق مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی خود را عجیب با تشیع دانست و از این منظر است که می‌توان گفت عرصه عمومی، گشایش فضای گفت‌وگو و ارتباط استدلالی و عقلانی مورد پذیرش شیعه اصولی قرار گرفته و از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است، وفقه شیعی در تعیین و موضوعات تابع و پیرو است نه متبوع و پیشرو.

یکی از نویسندگان در همین باب می‌نویسد:

«با نظر به اینکه شناخت و تعیین موضوعات برای زندگی به دست مردم است و نظام فقه اسلامی در تعیین موضوعات برای زندگی پیرو است و نه پیشرو، یعنی نقش و جایگاه مردم در موضوعات در درجه اول است؛ و با نظر به اینکه مشورت با عقلا و اهل حل و عقد مورد وثوق جامعه در تطبیق احکام بر موضوعات و همچنین در احکام ثانویه مشارکت مردم و تحقیق و پذیرش آنان از اهمیت درجه اول برخوردار است، لذا به طور کلی فرهنگ مطلوب و مورد نظر اسلام عبارت است از توجیه مدیریت حیات معقول انسان‌ها در دو قلمرو فردی و اجتماعی به بهترین وجه خیر و کمال در دو

و متخصصان موضوع و کسب شناخت نسبت به آن و تطبیق آن بر اصول کلی و قواعد فقهی و دینی حکم شرعی را استنباط و استخراج می‌نمایند. ناگفته نماند که اگر فقهی مطلع و آشنا به موضوعات عرفیه یافت شود و افراد به وی مراجعه نمایند، این رجوع نه به سبب مقام فقاقت و اجتهاد وی بلکه به سبب مقام تخصص و موضوع شناسی اوست و از این بابت فقیه خود جزء عرف جامعه محسوب می‌شود.

براساس این تقسیم‌بندی موضوعات، در باب موضوع مقاله می‌توان گفت که شارع مقدس در معاملات به معنای اعم، یعنی مجموعه عقود و ایقاعات، احوال شخصیه، سیاست‌های مدنی، بین‌المللی و خلاصه آنچه یک نظام حکومت در تشکیلات خود به آن نیازمند است مردم را به خود واگذار کرده است. به عبارت دیگر، شارع مقدس در تنظیم و سازماندهی جوامع بشری در ابعاد مختلف، ایجاد نظم و جعل مقررات را به عرف موکول کرده است... معاملات ساخته و پرداخته عقلا و عرف است و شارع هم بعضی از شرایط را بر آن افزوده و یا از آن کاسته است...<sup>(۵۰)</sup> براین اساس، تعیین چگونگی سیاست



جامعه اسلامی است. مصلحت و مفسده‌ای قوی‌تر از مصلحت و مفسده حکم الهی، یعنی هرگاه حاکم اسلامی، به تنهایی و یا با مشاوران صلاحیت‌دار، تشخیص دهد که انجام دادن یا ترک عملی معین برای بقا و حفظ نظام اسلامی لازم است، چنانچه مصلحت یا مفسده آن عمل ملزمه باشد، مطابق آن حکم به وجوب یا حرمت می‌کند؛ مثل حکم به تحریم تنباکو در زمان میرزای شیرازی. به گفته دیگر، از آنجا که حکم حکومتی مشتمل بر وجود مصلحت یا مفسده‌ای قوی‌تر از مصلحت و مفسده حکم الهی است، حاکم اسلامی با ملاحظه مصالح ممکن است احکامی صادر نماید که با امهات احکام دائمی یا ثانوی الهی مغایرت داشته باشد. ضرورت تبعیت از حکم حکومتی که مبتنی بر مصالح اجتماعی است به حدی است که اگر حکم حکومتی یا حکمی دیگر از احکام‌الله در عرض هم قرار بگیرند و به اصطلاح علمای اصول این حکم بر حکم الهی حاکم باشد، پیروی و تبعیت از حکم حکومتی متعین خواهد بود.<sup>(۵۳)</sup> چون مبتنی بر مصالح عمومی جامعه و حفظ و بقای نظام اسلامی است که در سایه آن احکام الهی اجرا می‌شود.

موضوع احکام حکومتی دو نقطه تلاقی با موضوع مقاله دارد. نقطه اول، ریشه در ماهیت این احکام دارد. چون حاکم اسلامی برای وضع این احکام با رعایت چارچوب‌های فرامین و قوانین اسلامی و برای حفظ نظام و مدیریت بهینه آن به محاسبه عقلانی و مصلحت‌اندیشی و تعیین مصلحت‌اهم بر مهم دست زده و قوانین و مقررات لازم را وضع می‌نماید. پس عقلانیت، محاسبه‌گری و مصلحت‌سنجی ذاتی احکام حکومتی است.

نقطه دوم تلاقی، ترتیبات و سازوکار مصلحت‌سنجی و مرجع تشخیص مصالح است. این نقطه ناظر بر روند سیاست‌سازی، وضع مقررات و تصمیم‌گیری است که می‌تواند مبنای تمایز نظام‌های نخبه‌گرا از نظام‌های مشارکتی و مردم‌گرا و محل توجه به عقل فردی حاکم یا عقل جمعی کارشناس و تخصصی باشد.

موضوع مرجع مصلحت‌شناسی به نحو مستوفی در کتب فقهی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. از فقهای متأخر

سیاست از جمله معاملات محسوب می‌شود و شناخت فقیه مجتهد نیز در موضوعات سیاسی می‌تواند تقلیدی باشد، لذا فضایی برای کارشناسان و متخصصان علم سیاست در ابعاد گوناگون سیاست داخلی و خارجی گشوده می‌شود و فقیه می‌تواند با احراز نظرات متخصصین فن و عرضه آن بر اصول و قواعد کلی شریعت حکم شرعی را استنباط نماید. بنابراین، شناخت وی می‌تواند تقلیدی باشد و سازوکار مناسب تحصیل شناخت نیز مشورتی است و جایگاه و نهاد مشورت، موضع بروز و تجلی عقل بشری است. بدین ترتیب مدعای نویسنده مبنی بر وسعت عرصه عقل‌گرایی در نظام فکری و تصمیم‌گیری سیاسی - اجتماعی شیعی مقرون به صحت می‌نماید.

### عقل‌گرایی در احکام حکومتی

احکام حکومتی از مواضعی است که عنصر مصلحت‌اندیشی، محاسبه عقلانی یا عقل‌گرایی در آن نمود بارزی دارد. زیرا پایه و مبنای صدور احکام حکومتی، مصلحت‌سنجی و محاسبه عقلانی مصالح و مفساد است و حاکم اسلامی با برخورداری از اختیارات ولایی یا سلطانی و با توجه همه جانبه به شرایط و نیازهای جامعه و عنایت به مصالح‌اهم و مهم برای مدیریت مطلوب کشور مقررات و قوانین لازم را وضع و تدوین می‌کند.

در باب مبنا و ملاک احکام حکومتی می‌توان گفت که از تقسیم‌بندی شئون و اختیارات معصومین (علیهم‌السلام) و ولئ مسلمین چنین دانسته می‌شود که منشأ احکام حکومتی آن زعامت و ولایتی است که خداوند به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه (علیهم‌السلام)، و در مرتبه بعد، به فقهای عادل و جامع‌الشرایط داده است تا بتوانند با صدور احکام حکومتی اداره امور جامعه را بر عهده بگیرند. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت مبنای حکم حکومتی یکسان‌انگاری اختیارات حکومتی و ولایی معصوم (علیهم‌السلام) و غیر معصوم و اطلاق اختیارات فقیه غیر معصوم در زمامداری و مدیریت جامعه اسلامی است.<sup>(۵۲)</sup> نکته دیگر اینکه، ملاک و منشأ احکام حکومتی مصلحت

حضرت امام خمینی (ره) به سبب مبسوط البید شدن و توفیق یافتن در استقرار نظام جمهوری اسلامی و از آن مهم‌تر، داشتن دغدغه فکر حکومتی، بیشتر از دیگران نسبت به این مسئله مذاقه نموده‌اند. (۵۴)

به نظر ما، اگر چه حاکم اسلامی - ولی فقیه - اولاً و بالذات مرجع نهایی و اصلی تشخیص مصالح است، خود مستقیماً نمی‌تواند انواع مصالح کلی و جزئی جامعه را تشخیص دهد و بر پایه آن حکم کند و قانون وضع نماید. بلکه باید این صلاحیت را به اشخاص یا نهادهایی که واجد مهارت، توانایی و دانش تخصصی و کارشناسی لازم در هر زمینه‌ای هستند واگذار نماید. (۵۵) تشکیل و تقویت مجمع تشخیص مصلحت نظام، تشکیل گروه‌های مشورتی مختلف از سوی رهبری یا تفویض این اختیار به افراد، گروه‌ها و نهادهای مختلف، مانند مجلس شورای اسلامی، از مکانیسم‌های تشخیص مصلحت به شمار می‌روند. یکی از علما با عنایت به همین مسئله چنین معتقد است:

«ما برای انجام وظایف دینی و حل مسائل خودمان می‌توانیم به فقیه رجوع بکنیم. فقیه یعنی کارشناس و ما می‌توانیم به کارشناس رجوع کنیم و وی مشکل ما را حل کند. اما اگر مشکل، مشکل امت و کشور است نمی‌تواند با فتوای یک فرد، هر چند آن فرد کارشناس برجسته‌ای باشد، حل شود. آیا در امور اقتصادی می‌توانیم کشور یا امتی را زیر نظر یک کارشناس قرار دهیم؟ این امر در هیچ جامعه‌ای از جوامع بشری امکان ندارد. در تمام شئون یک امت و کشور که ابعاد مختلف سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... دارد چگونه می‌تواند یک کارشناس جوابگوی تمام نیازها باشد؟... اینکه یک فرد بخواهد جوابگوی تمام مسائل یک امت در تمام ابعاد زندگی باشد ممکن نیست. (۵۶)

با کار بست چنین اعتقادی می‌توان زمینه را برای توجه به خواست عمومی، مشارکت مردمی و بهره‌گیری از عقل تخصص جمعی در شناسایی و تشخیص مصالح نظام، تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری فراهم کرد. نهادینه کردن عمل به چنین رویه‌ای باعث پویایی نظام، افزایش حرکت همگانی و حضور عموم شهروندان، بویژه کارشناسان و متخصصان، در

امر تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری شده و از بروز بسترها و زمینه‌های استبداد، خودکامگی و بی‌توجهی به آرا و نظرات مردم جلوگیری می‌کند و سیاست‌گذاری از عرصه تک ذهنی دور شده و به عرصه عقل تخصصی جمعی منتقل می‌شود. حکم حکومتی روزه‌ای است که حاکم اسلامی از طریق آن و با بهره‌گیری از عقل و با در نظر گرفتن مصالح واقعی جامعه اسلامی به مسائل نگریسته و با توجه به نظر کارشناسی متخصصان و افراد کاردان برای رهایی از بن‌بست‌های احتمالی و مدیریت بهینه کشور در زمینه‌های مختلف احکام لازم را صادر می‌نماید.

### ارتباط عقل‌گرایی با توسعه سیاسی

توسعه سیاسی، که بخشی از فرایند کلی، همه جانبه و پیچیده توسعه است، مفهومی ارزشی و فاقد تعریف، غایات و شاخص‌های واحد و مورد اتفاق است. تشتت آرای واضحی بین اندیشمندان و محققان علم سیاست، بویژه سیاست تطبیقی در زمینه مفهوم توسعه سیاسی، حکمفرماست. به سبب فقدان شاخص‌های عینی و کمی، مانند توسعه اقتصادی و اجتماعی، هر یک از اندیشمندان این رشته به تناسب حوزه مطالعاتی مورد علاقه خود شاخص‌های متفاوتی برای توسعه سیاسی قایل شده‌اند. به عبارت دیگر به رغم اشتراک نظر اندیشمندان سیاست (تطبیقی از جنگ دوم جهانی به بعد) مبنی بر ضرورت توجه افزون‌تر به بحث توسعه سیاسی، پیش نیازها، شاخص‌ها و عوامل آن این موضوع همچنان مورد مناقشه و اختلاف نظر بوده و هست. زیرا بعضی از آنان توسعه سیاسی را سیاست یا سیاست‌هایی می‌دانند که رشد و توسعه اقتصادی جوامع در حال توسعه را تسهیل می‌کند؛ نزد بعضی دیگر توسعه سیاسی عبارت است از مطالعه رژیم‌های جدید، نقش فزاینده دولت، افزایش و گسترش مشارکت سیاسی و ظرفیت رژیم‌ها برای حفظ نظم در شرایط و تغییرات سریع و رقابت بین گروه‌های سیاسی، طبقات و گروه‌های قومی برای دستیابی به قدرت، منزلت و ثروت؛ و برای برخی دیگر توسعه سیاسی به معنی چگونگی وقوع انقلاب، بویژه جایگزینی نظام‌های سرمایه‌داری با سیستم‌های سوسیالیستی است.



نتیجه اینکه واژه‌هایی مانند مدرنیزاسیون (نوگرایی)، نظم سیاسی، همبستگی، مشروعیت، نهادینه‌سازی سیاسی، بسیج اجتماعی، فرهنگ سیاسی و وابستگی به عنوان مترادف یا شاخص‌های توسعه سیاسی معرفی شدند.<sup>(۵۷)</sup> شاید اغراق نباشد اگر گفته شود که از توسعه سیاسی به تعداد صاحب نظران این مسائل تعریف ارائه شده است. ما در اینجا بدون پرداختن به تعاریف گوناگون توسعه سیاسی به بیان مقصود خود از آن می‌پردازیم.

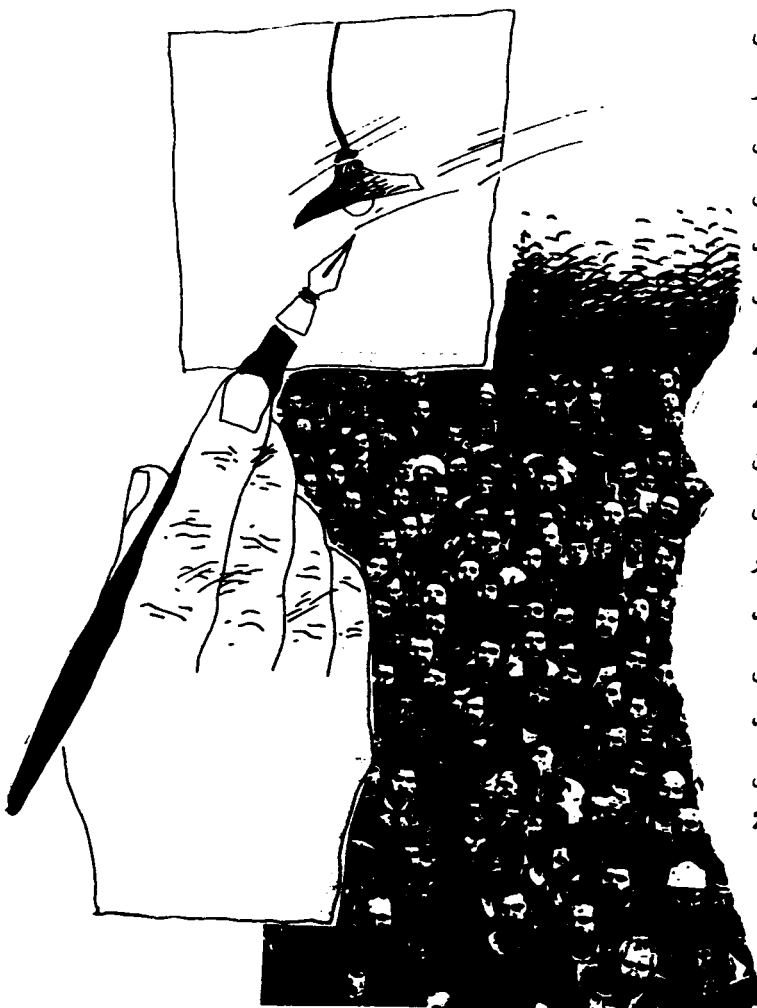
تعریف ما از توسعه سیاسی بر مفروضات زیر مبتنی است:  
 (۱) با اذعان به ابتدای توسعه سیاسی بر عوامل داخلی و خارجی، اولویت با عوامل، شرایط و محیط داخلی است.

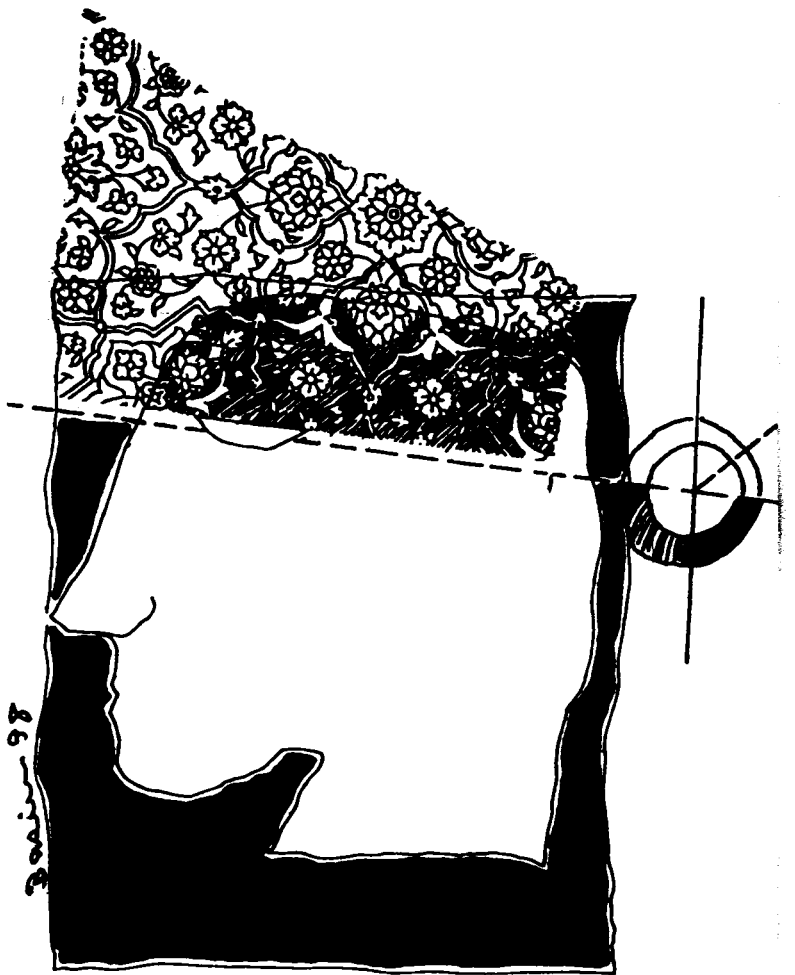
(۲) اگر چه در اختیار داشتن منابع و امکانات مادی و اقتصادی راه را برای توسعه سیاسی هموار می‌سازد، اما پیش نیاز آن نیست. ویژگی‌های فرهنگ و توسعه فرهنگی شرط لازم و اولیه توسعه سیاسی است و سطح توسعه یافتگی سیاسی جامعه همواره از طریق روحیات و خصوصیات فرهنگی غالب آن سنجیده می‌شود اما شرط کافی نیست.

(۳) اصول توسعه سیاسی در قالب اشکال و ساختارهای متنوع سیاسی و نیز الگوهای مختلف توسعه تحقق پذیر است. این مفروض با نفی الگوهای تک خطی توسعه و نگرش دترمینستی به آن به راه‌های متنوع تحقق اصول توسعه سیاسی در واحدهای گوناگون سیاسی با توجه به محیط داخلی، امکانات و ساختار و فرهنگی آنها ارتباط دارد و به عبارت دیگر، این امر مفروض به الگوهای بومی توسعه سیاسی و به نقش درجه دوم ساختار سیاسی و شکل حکومتی نسبت به نقش درجه اول خصوصیات فرهنگی اعتقاد دارد. به سخن دیگر، برای نیل به توسعه سیاسی به عوامل و ساختارهای عینی مثل وجود احزاب، تقسیم کار اجتماعی و تفکیک قوا در قالب قوای سه‌گانه، تکوین بوروکراسی کارآمد و عقلانی، ساختارها و سازوکارهای نهادمند حل منازعه و... و نیز عوامل ذهنی و معنوی، که همان خصوصیات فکری، فرهنگی، عقلانیت، اندیشه و تفکر می‌باشد، نیازمند است. عوامل ذهنی، معنوی و فرهنگی نقش محوری و کلیدی در توسعه سیاسی دارد.

در تعریف توسعه سیاسی با توجه به این مفروضات، باید به ویژگی‌های ضروری فکری و فرهنگی واحد سیاسی و فرایند تصمیم‌گیری آن برای برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری در حالت عادی و چگونگی آن در شرایط مورد اختلاف در سطح نخبگان سیاسی، مردم و تعامل آن دو با هم - کیفیت اعمال قدرت - توجه کرد. دولتی از نظر سیاسی توسعه یافته است که عقلانیت - عقل‌گرایی - ویژگی بارز آن در سطوح یاد شده باشد. عقلانیت نخبگان سیاسی، با توجه به شاخص‌هایی مانند پایگاه مردمی و مقبولیت اجتماعی آنان، همسویی و هماهنگی منافع آن با منافع عمومی جامعه، پاسخگویی در برابر مردم و جامعه مدنی، فقدان مطلق اندیشی و انتقادپذیری، اعتماد به تخصص، لیاقت و بهره‌گیری از نظرات تخصصی و کارشناسی جمعی ارزیابی می‌شود.

عقلانیت مردم، که محصول فرایند تاریخی و دراز مدت آموزشی و جامعه‌پذیری سیاسی از طریق کارکرد نظام آموزشی و تربیتی منسجم هدفدار است، جبرگریزی و نفی تقدیرگرایی، دنیاپذیری و اعتماد به نفس در سازندگی جامعه مطلوب،





تخصصی جمعی و در نتیجه غیر شخصی شدن سیاست و تصمیم‌گیری شده و اسباب حل بحران مشارکت را فراهم آورده و سبب می‌شود تا بی‌ثباتی و ناستواری سیاسی از جامعه رخت بریندد. بدین ترتیب می‌توان توسعه سیاسی را مترادف با عقلانیت سطوح مختلف حیات سیاسی و به معنی مقبولیت یافتن نخبگان سیاسی، نهادینه شدن نظام سیاسی، فرایند تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی در شرایط عادی و مورد منازعه و نهادینه شدن فرایند انتقال قدرت سیاسی و غیر شخصی شدن سیاست، مدنیت فرهنگ عمومی و گسترش عرصه عمومی و گفتمان در جامعه تعریف کرد. با این بیان، فرهنگ و توسعه پیوندی ناگسستنی دارند و فرهنگ زمینه‌ساز توسعه سیاسی تلقی می‌شود و مهم‌ترین شاخص توسعه سیاسی هم عقلانیت - عقل‌گرایی - معرفی می‌شود.

عقل‌گرایی مورد نظر ما با عقلانیت یا عقلانی شدن اقتدار سیاسی از دیدگاه اندیشمندان سیاسی غربی تفاوت ماهوی دارد. زیرا آن اندیشمندان با تأثیرپذیری از نگرش پوزیتیویستی حاکم بر متون توسعه سیاسی غرب، عقلانی شدن اقتدار سیاسی را به معنی قطع پیوند حکومت با منابع وحیانی و هرگونه نیروهای ماوراءالطبیعی و نشئت گرفتن مشروعیت حکومت از اراده انسانی و تعیین ارزش‌ها و باید‌ها و نبایدها با علم و اراده انسان و خلاصه این جهانی شدن و غیر دینی شدن سیاست و فرهنگ سیاسی تلقی می‌کنند<sup>(۵۸)</sup> و بی‌توجهی به آموزه‌ها و تعالیم دینی و مذهبی و در واقع سکولار شدن حقوق و سیاست را عقل‌گرایی و هرگونه کوشش دولت برای تلفیق مذهب با سیاست و حقوق را اقدامی غیر عقلانی می‌شمارند. در حالی که مراد ما از عقل‌گرایی و تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی خویش، نظارت و بازخواست همگانی و همیشگی از دولت، علم‌گرایی و محاسبه عقلانی تعیین وسایل برای نیل به اهداف و گسترش عرصه عمومی و گفتمان و توسل به استدلال‌های کلامی و منطقی برای توجیه عقلانی بودن تقاضاها و دیدگاه‌هاست. چنین برداشتی از عقلانیت و انطباق آن با مکتب تشیع به غیر دینی شدن سیاست و سکولاریزه شدن اقتدار سیاسی نمی‌انجامد؛ بلکه ماهیت دین اسلام، و در موضوع مورد بحث، تشیع اصولاً

کارست روش‌های علمی و روشمند در برخورد با پدیده‌ها و تحولات، اقدام مبتنی بر محاسبه‌گری، قانون محوری، آینده بینی و کلان‌نگری، مشارکت فعالانه در تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی خود، نظارت و کنترل و نیز بازخواست از نخبگان سیاسی را شامل می‌شود. عقلانیت در سطح تعامل آن دو، که در چگونگی اعمال قدرت تجلی می‌یابد، شامل موارد زیر می‌شود: نهادینه شدن سازوکارها و روندهای بازخواست مردم از دولت، شیوه‌های پاسخگویی دولت در برابر مردم، چگونگی فرایند تصمیم‌گیری سیاسی و زمینه‌سازی دولت برای گسترش عرصه عمومی و گفتمان در جامعه، سیاست‌زدایی از تصمیم‌گیری و خشونت‌زدایی در اعمال قدرت توسط هر یک از طرفین و در عرض به کارگیری ابزار گفتگوی انتقادی.

تحقق عقلانیت در سطوح سه‌گانه بالا سبب حل بحران مشروعیت، تکوین منافع و مصالح همگانی و تطابق منافع دولت و مردم، تابعیت حکومت از جامعه و تجلی اصل گفتگو، به جای کارست اجبار و قوه قهریه، حاکمیت عقل

دینی، ذاتاً عقلانی است و از نظر تئوریک سیاست‌های دین عقلانی نمی‌تواند ضد عقلانی یا غیر عقلانی باشد.

مترادف دانستن عقلانیت اقتدار با سکولاریسم و این جهانی کردن سیاست از ماهیت دین مسخ شده مسیحیت و شرایط حاکم بر روابط نهاد کلیسا و روحانیت با سایر گروه‌ها و نهادهای اجتماعی، از جمله حکومت، و نوع نگرش آن به علم ناشی می‌شود. دین مبین اسلام و تشیع از یک سو ذاتاً عقلانی است و از دگماتیسم و جزم‌گرایی مبرا است و از دیگر سو نه تنها با روحیه علم‌طلبی و دانش‌پژوهی منافاتی ندارد، بلکه کسب معرفت و دانش‌طلبی حتی در حوزه‌های علوم طبیعی را مایه تحصیل شناخت یقینی نسبت به خالق کائنات می‌داند؛ از این رو، نمی‌تواند عقلانیت فزاینده را با سکولاریسم روزافزون مترادف داند؛ بلکه در هر دو حوزه طبیعت و سیاست علم‌جویی و عقل‌گرایی از مشخصه‌های حکومت دینی - شیعی - به شمار می‌آیند.

از مجموع شاخص‌های مختلف برای توسعه سیاسی، از قبیل آمادگی جامعه برای استفاده از تجارب جدید، آینده‌نگری، اعتقاد به امکان تسلط انسان بر محیط و طبیعت، ایجاد نظام حقوق مدون غیر شخصی و قابل اصلاح، نهادینه شدن نظام سیاسی و شیوه تصمیم‌گیری، تمایز ساختاری و تخصصی کردن وظایف گوناگون سیاسی، افزایش قابلیت نظام سیاسی، برابری و مساوات شهروندان در حقوق، امکانات و فرصت‌ها، افزایش تحرک اجتماعی و مشارکت مردم در سیاست، توجه به لیاقت و شایستگی در استخدام سیاسی، نگرش عقلانی به حیات، وجود رقابت سالم گروه‌های اجتماعی، سیاسی‌زادگی از فرایند تصمیم‌گیری، خشونت‌زدایی از زندگی سیاسی، کیش‌زدایی از سیاست، قانون محوری، گسترش عرصه عمومی و گفت‌وگو در جامعه و عقلانی شدن اقتدار سیاسی و ...، به جز شاخص عقلانی شدن اقتدار سیاسی به معنی غربی آن که مورد پذیرش نیست، بقیه شاخص‌ها جزء موضوعات عرفیه هستند که تصمیم‌گیری درباره آنها از سوی شارع مقدس به خود انسان‌ها و عقل و عرف بشری واگذار شده است، و معنی ادعای امکان جمع بین عقلانیت و دیدگاه شیعه اصولی با توسعه سیاسی و عقل‌گرایانه بودن تشیع همین است، و در

موضوع عقلانی شدن منشأ اقتدار نیز مکتب تشیع فرا عقلانی است نه ضد عقلانی یا غیر عقلانی.

### امکان جمع بین عقل‌گرایی شیعی و توسعه سیاسی

موضوع مهم و اساسی، صرف‌نظر از هر تعلق از توسعه، شاخص‌ها، پیش‌زمینه‌ها، پیامدها و عوامل آن، این است که آیا سؤال از رابطه دین و توسعه موجه و قابل قبول است؟ کدام برداشت از دین این سؤال را موجه و مقبول و چه رویکردی نسبت به دین آن را ناموجه و بی‌ارتباط می‌داند؟ و از آن مهم‌تر، منظور از رابطه چیست؟ آیا مقصود این است که اصول، اهداف و شیوه‌های نیل به توسعه در تعالیم و آموزه‌های دینی آمده باشد یا اینکه بیان برخی از آنها را باید از دین انتظار داشت و بعضی دیگر از جمله موضوعاتی هستند که شارع مقدس آنها را به خود انسان‌ها وا گذاشته است؟

شاید در نگاه اول بررسی و تفحص درباره رابطه دین و توسعه مهمل و ناموجه به نظر برسد، زیرا توسعه امری پویا و سیال و ناظر به تغییر همیشگی و تکاملی است در حالی که دین متضمن قواعد و اصول ثابت و لایتغیر می‌باشد. بنابراین، بهترین رابطه، رابطه ناسازگاری و یا حداقل بی‌ارتباطی است. اما چنین برداشتی به غایت نادرست و ثمره درکی ناتمام از ماهیت دین - البته دین مبین اسلام - و فقدان آگاهی از مضامین آموزه‌های آن است. در همینجا مقدمتاً یادآوری می‌گردد که اولاً هر دینی با توسعه سازگاری ندارد؛ و ثانیاً همه ادیان با هر برداشتی از توسعه هم‌نوا نیستند. توضیح اینکه برداشت دنیا‌گریز، رهبانی و صوفی منشانه از دین، که دنیا را به دیده نفرت می‌نگرد و رسالتی برای دین جهت آبادانی دنیا و تأمین معاش و رفاه مردم قایل نیست، با توسعه نسبت تضاد دارد؛ و از سوی دیگر، همه ادیان با توسعه‌ای که با یکجانبه‌نگری، و جهت‌همت خود را تأمین و تدبیر معاش قرار داده و نسبت به تأمین معاد و فلاح و رستگاری آن حیات دیگر انسان‌ها غافل است نیز سرسازگاری ندارد. پس می‌توان گفت که برخی ادیان با تعلق ویژه‌ای از توسعه سیاسی سازگارند. به عبارت دیگر، نگرش به دین به عنوان امری شخصی و فقط مبین رابطه احساسی و عبادی خلق با خالق که هیچ داعیه‌ای برای اداره امور دنیوی و



تدبیر مسائل این جهانی ندارد - به طوری که امروزه برداشت رایج از مسیحیت چنین است - با توسعه، که ناظر به استفاده بهینه از منابع و امکانات برای حسن تدبیر معاش است، بی‌ارتباط است؛ زیرا دین‌داری و سیاست‌مداری دو حوزه کاملاً مجزا از یکدیگر محسوب می‌شوند. بدین معنی که دین نسبت به غایات، اصول و شیوه‌های توسعه بی‌نظر است و این امر در قلمرو خرد حسابگر بشر قرار دارد. اما نمی‌توان بین دین مبین اسلام، که مدعی حضور توانمند در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی آدمیان در هر عصر و دوره‌ای از تاریخ برای هدایت آنان به سوی نیکبختی دنیوی و سعادت اخروی است، با توسعه به عدم ارتباط قایل شد. زیرا تعالیم اسلام به غایات و اصول توسعه نظر دارد.

در بحث از جمع عقل‌گرایی شیعی و توسعه سیاسی باید توجه داشت که عقل‌گرایی شیعی در زمینه سیاسی محدود بوده و نیازمند هدایت نیروهای فرا انسانی است. به عبارت دیگر، بنا به مبانی معرفت‌شناختی، خداشناسی و انسان‌شناسی شیعی اولاً "حکمرانی و تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی و اجتماعی فقط طبق مقتضیات و ادراکات عقل بشری نیست؛ زیرا شیعه با عقیده به ناتوانی عقل در شناخت کلیه حقایق هستی همواره، و بویژه در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی، آن را نیازمند هدایت و رهبری نیروی ماوراء عقل انسانی - خداوند، و از طریق پیامبران و ائمه «علیهم‌السلام» - می‌داند و در صورت تعارض مفاد دستاوردهای عقل بشری با آموزه‌های قطعی دینی برای تعالیم دینی تقدم قائل می‌شود.

دوم اینکه، مطابق انسان‌شناسی شیعی نیز حدود حجیت عقل انسانی در نظام سیاسی، اهداف و کارکردهای حکومت روشن می‌شود. زیرا انسان از دیدگاه این مکتب موجودی مرکب از جسم و روح، ماده و معنی و تن و روان است و به سبب دو بعدی بودن دو دسته نیازهای مادی و جسمی و روحی و معنوی دارد و کمال و سعادت وی در گرو و تأمین هر دو نیازهای مادی و معنوی اوست و کوشش برای ارضای یکسویه آن نیازها، اعم از مادی یا معنوی، بی‌توجهی به کمال همه جانبه اوست. هرگونه برنامه‌ریزی برای توسعه جوامع اسلامی و انسانی از دیدگاه اسلام باید معطوف به هدف اصلی

آفرینش انسان که شناخت و پرستش خداوند متعال است باشد. بنابراین، حکومت و سیاست، تعلیم و تربیت، تشکیل خانواده، جنگ و صلح، دوستی و دشمنی، عفو و مجازات و هر رفتار خرد و کلان اجتماعی - سیاسی دیگر باید به گونه‌ای طراحی شود که تحقق این هدف را تسهیل نماید. پس می‌توان گفت جامعه توسعه یافته‌تر و کامل‌تر جامعه‌ای است که در آن فرامین الهی و تعالیم دینی بیشتر برای نزدیک ساختن انسان به خدا اجرا شود. حال برای توضیح رابطه عقل‌گرایی شیعی با توسعه سیاسی توجه به مسائل زیر لازم است:

۱. از مطالعه قرآن مجید و روایات و گفته‌های بزرگان دین چنین برمی‌آید که هیچگاه مردم و بندگان خداوند متعال قادر به تشریح تمام نیستند. از این‌رو، نمی‌توان حکومت شیعی را حکومت دموکراتیک به معنی اینکه مردم مصدر و منبع تشریح باشند یا حکومتی عقل‌گرا به مفهوم اینکه عقل انسان تنها منبع تشریح باشد محسوب کرد. در حکومت شیعی قانون منشأ الهی دارد و از بالا وضع و تقنین می‌گردد پس عقل‌گرایی حکومت دینی - شیعی - در منشأ مشروعیت حکومت منتفی است. البته ناگفته نماند که در کنار تشریح الهی، که اغلب ناظر به کلیات و ابعاد ثابت و غیر متغیر زندگی انسان است، به مقررات متغیر نیز برمی‌خوریم که میدان تصمیم‌گیری عقل انسانی - مجتهد، ولی امر یا عقل جمعی - است. وجود چنین مقرراتی یا عنصر اجتهاد، به عقل نقش فعالی در اداره جامعه برای نیل به اهداف تعیین شده از سوی شارع مقدس می‌بخشد. باید یادآور شد که اگرچه حکومت شیعی، عقل‌گرایی در منشأ مشروعیت حکومت دینی را نمی‌پذیرد و مشروعیت را مأخوذ از خداوند می‌داند، اما برای عقل و آرای مردم در فعلیت بخشیدن به حاکمیت فقیه منصوب به نصب عام نقشی اساسی قائل است. مطابق این عقیده، فقیه مشروع زمانی بسط ید یافته و امکان تحقق عملی ولایت برایش میسر می‌شود که از مقبولیت و پذیرش عمومی برخوردار باشد.

۲. نظام اعتقادی شیعی برای انسان کمال ذاتی قائل است و عقلانیت رفتارها و اعمال حکومت دینی و انسان‌ها در ارتباط با کمال ذاتی وی سنجیده می‌شود. به عبارت دیگر، عقلانیت و حقانیت اعمال و اهداف حکومت با توجه به کمال ذاتی و





سعادت بشر ارزیابی می‌شود. بدین معنی که هر اقدامی که انسان را گامی به کمال ذاتی و سعادتش نزدیکتر گرداند عقلانی و حقانی و هر عملی که وی را از سعادت و کمال ذاتی‌اش دور سازد غیر عقلانی و در نتیجه غیر حقانی است. در این نظام اهداف کلان و جهت‌گیری‌های کلی حکومت، مانند نظام قسط و عدل، تزکیه و تهذیب و رشد اخلاقی مردم، اصل عدم وابستگی و عدم پذیرش سلطه کفار و... از سوی خداوند تعیین می‌شود و انسان فقط می‌تواند در چارچوب اهداف تعیین شده، شیوه‌های اجرایی و وسایل مناسب برای وصول به آن را تعیین کند. نظام شیعی، بر خلاف عقلانیت ابزاری غربی، با لحاظ مسائل اخلاقی، کاربرد هر ابزار در هر مقطعی را برای نیل به اهداف مجاز نمی‌شمرد؛ بلکه وسایل نیز با لحاظ قواعد دینی و ضوابط و ارزش‌های انسانی و اخلاقی انتخاب می‌شوند. بنابراین نظام شیعی با محاسبه عقلانی ابزارها و شیوه‌های مناسب برای دستیابی به اهداف را تدارک و طراحی می‌نماید.

۳. با توجه به مسئله وجود قوانین متغیر در نظام فقهی - حقوقی تشیع، علاوه بر مطالب گفته شده، نیز می‌توان به عقل‌گرایی نظام سیاسی شیعی حکم نمود. در رابطه با ثابت و متغیر در اسلام می‌توان گفت قوانین و مقررات اسلام از نظر ثبات و تغییر به دو دسته قوانین ثابت و مقررات متغیر تقسیم می‌شوند. قوانین ثابت و کلی، خطوط اصلی و جهت‌گیری‌های غیر قابل تغییر شریعت را تشکیل می‌دهند ولی مقررات متغیر در پرتو قوانین ثابت و رعایت چارچوب‌های قوانین شریعت از طریق عنصر استنباط کشف و اجرا می‌شود. مثلاً «قاعده نفی سیل» یک اصل ثابت است؛ اما چگونگی تحقق آن با جنگ یا صلح در زمره مقررات متغیر شمرده می‌شود. یا دفاع از سرزمین اسلام و نوامیس مسلمین قانونی ثابت است؛ اما روش‌ها و ابزارهای دفاع متغیر است. در بحث نزدیکتر، اصل تشکیل حکومت و ضرورت حاکمیت آموزه‌های اسلامی بر ابعاد گوناگون جامعه جزء قانون ثابت شریعت است؛ اما شکل حکومت، چگونگی توزیع قدرت و تکوین ساختار سیاسی، وجود و تنوع احزاب سیاسی یا علوم آن، شیوه تقسیم کار سیاسی - اجتماعی، سیاست‌های مناسب کشور برای نیل به

استقلال سیاسی، خود اتکایی اقتصادی و راه‌های مناسب برای نفی سلطه بیگانگان و غیره جزء مقررات متغیر به شمار می‌روند که تصمیم‌گیری درباره آنها پس از مشورت با اهل فن، متخصصین و صاحب‌نظران جامعه به عهده حکومت اسلامی است. بدین طریق عقل و خرد تخصصی در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های خرد و کلان جامعه مداخله می‌نماید.

۴. با توجه به فرضیه تحقیق، مبنی بر اینکه اندیشه سیاسی شیعه اصولی مجال نسبتاً وسیعی برای دخالت عقل و اراده انسان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی سرنوشتش می‌گشاید، نقش عقل و عرف عقلا در موضوع شناسی و چگونگی تأثیر عقل انسانی در مقررات متغیر اسلامی و نیز احکام حکومتی نمونه‌هایی بودند که نشان می‌دادند برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری، سیاست‌گذاری و تشخیص مصالح شهروندان با تمسک به ذهنیت و تشخیص عقل جمعی تخصصی صورت می‌گیرد. حال، با رعایت نهایت اختصار، آیات و روایاتی که نشان می‌دهند عقل جمعی مؤمنان پس از تشکیل حکومت نیز در قالب حق و تکلیف موظف به حفظ

خود است تا عقلانیت شیعی استمرار یافته و حکومت حالت تک ذهنی به خود نگیرد را معرفی می‌کنیم.

#### ۴-۱. ضرورت مشورت با اهل نظر

در کتاب و سنت اصل شوری و ضرورت مشورت با اهل نظر، که شیوه‌ای اجتناب‌ناپذیر در مدیریت جامعه اسلامی است، پذیرفته و تأکید شده است. خداوند متعال به صورت امر و فرمان مشعر بر وجوب، التزام به شوری را بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقرر داشته و بر احترام به دیدگاه‌ها و نظرات پیروان تأکید می‌ورزد و آن را از خصایص رهبری و از رموز پیروزی می‌شمارد. چنانکه فرمود: *فَيَمَّا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَنَّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ* (۵۹)

علاوه بر آیات قرآن کریم، احادیث زیادی در باب مشورت از زبان ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نقل شده است. چنانکه علی عَلِيٌّ فرمود: *«حَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضِيفَ إِلَيْهِ رَأْيَ رَأْيِ الْعَقْلَاءِ وَيَضْمَرَ إِلَيْهِمْ»*

#### علمه علوم الحكماء. (۶۰)

مشورت برای ولی فقیه از مقوله مستحبات نیست بلکه از واجب‌ترین واجبات است؛ زیرا تنها راه تشخیص مصالح امت است و فقیه حق تعدی از آن را ندارد. (۶۱) علاوه بر ادله نقلی، دلیل عقلی نیز به سبب نزدیکتر به واقع بودن نتیجه شور و تبادل نظر، بر لزوم رعایت شورا در امور مربوط به مصالح عمومی حکم می‌کند و می‌توان گفت اصل شوری از مستقالات عقلیه به شمار می‌رود. اصل شوری در اسلام اختصاص به مسائل فردی و مصالح شخصی ندارد و قابل تعمیم به همه امور و شئون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مسائل حکومتی می‌باشد. (۶۲)

#### ۴-۲. نصیحت پیشوایان مسلمین و انتقاد سازنده از آنان

نصیحت و انتقاد سازنده از جمله مسائلی است که شریعت اسلام از طریق آن خرد جمعی مسلمانان را به ارزیابی نقادانه عملکرد زمامداران اسلامی فرا می‌خواند و بدین وسیله ادعای انتقاد ناپذیری عملکرد حاکم اسلامی را خنثی کرده و مسلمین را به مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی خود و رقم زدن مصالحشان دعوت می‌کند. وظیفه انتقاد رهبری جامعه اسلامی منافاتی با وظیفه اطاعت از حاکم اسلامی ندارد. نصیحت در نظام اسلامی حق مردم است و مردم براساس این حق می‌توانند نسبت به زمامدار اسلامی نظرات انتقادی و نصایح خود را مطرح سازند و او را مورد سؤال قرار دهند زیرا حکومت اسلامی در برابر مردم مسئولیت دارد. با توجه به این حق نمی‌توان حکومت دینی را فقط حکومت تکلیف قلمداد کرد، بلکه صحیح آن است که آن را حکومتی مرکب از حقوق و تکالیف متقابل مردم و حاکم اسلامی نامید. حضرت علی عَلِيٌّ در این مورد می‌فرماید: *«وَلَا تَقْتُلُوا بِي اسْتِثْقَالَ»* فی حق قیل لی ولا التماس اعظام لنفسی فأنه من استثقل لحق یقال له او العدل ان يعرض عليه كان العمل بهما انقل عليه فلا تكفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل. (۶۳)

با توجه به مسئول بودن حاکم در برابر مردم و نظارت آنان بر عملکرد حکام و زمامداران جامعه اسلامی و لزوم انتقاد سازنده از آنان از یک سو، و از سوی دیگر اینکه موضوع



شناسی منوط به خرد تخصصی جمعی است، بنابراین نظرات و دیدگاه‌های کارشناسی قابل نقد و انتقاد می‌شود و می‌توان به این نتیجه منطقی رسید که موضوع شناسی، تصمیم‌گیری و عملکرد حاکم اسلامی نیز مشمول نصیحت و انتقاد واقع شده و بدین ترتیب، عمل تصمیم‌گیری با سعی و خطا می‌آمیزد و از آن کیش زدایی می‌شود. پس دو شاخص مهم توسعه سیاسی، یعنی تصمیم‌گیری مبتنی بر سعی و خطا و کیش‌زدایی از سیاست با شیوه زمامداری در جامعه شیعی عجین می‌شود.

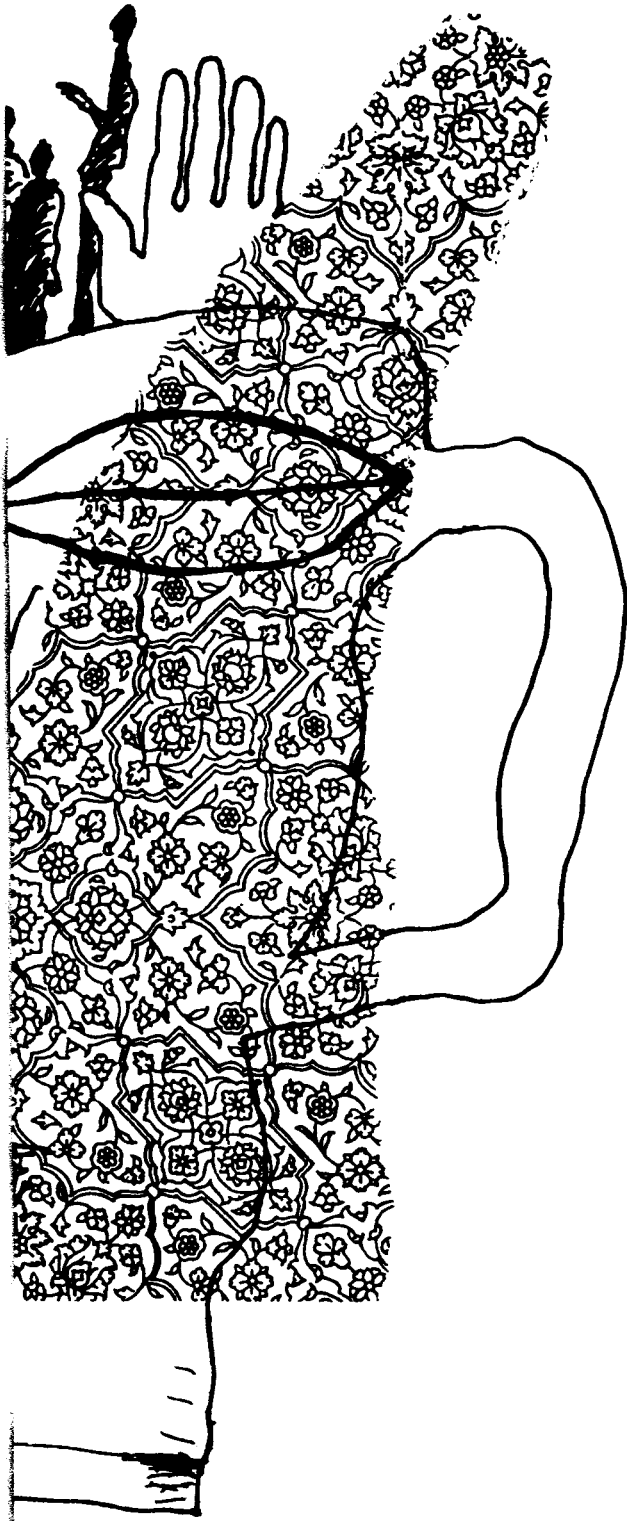
#### ۴-۳. وجوب امر به معروف و نهی از منکر

مسئله امر به معروف و نهی از منکر، که وظیفه فردی و اجتماعی مسلمین شمرده شده است، از تجلیات مشارکت سیاسی - اجتماعی و دخالت آنان در تعیین سرنوشت خود است؛ اما این اصل از حدّ حق فراتر رفته و مشارکت سیاسی را به حدّ تکلیف رسانده و جامعه و جوامع را بر آن پوشانده است. حدیث «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق» (۶۴) یا «من أرضى سلطاناً جائراً بسخط الله خرج من دین الله» (۶۵) و احادیث فراوان دیگر، همه مشعر بر ضرورت حضور همه جانبه انسان‌ها در عرصه حیات اجتماعی سیاسی برای نظارت بر عملکرد زمامداران جامعه اسلامی است.

#### ۴-۴. خشونت‌زدایی از سیاست

در فرمان حضرت علی «علیه السلام» به مالک اشتر که در آن ظرایف و دقایق حکمرانی بر مردم بیان شده است به دو مسئله، که با موضوع توسعه سیاسی مناسب است، اشاره شده است: الف) خشونت‌زدایی از عرصه سیاست، ب) تقدم صلاحیت و اکتساب در گزینش و استخدام سیاسی بر انتساب و وابستگی.

در باب مطلب اول فرمودند: «ایاک والدماء و سفکها بغیر حلّ فانه لیس شی ادنی لنقمة ولا اعظم لتبعة و انقطاع مدة من سفک الدماء بغیر حقها... فلا تقوین سلطانک بسفک دم حرام فان ذلک مما یضعفه و یوهنه بل یزیله و ینقله... بر تو باد پرهیز شدید از خونریزی حرام؛ زیرا خونریزی به ناحق سریع‌تر از همه چیز انتقام را می‌انگیزد و عاقبت بدی که دنبال دارد



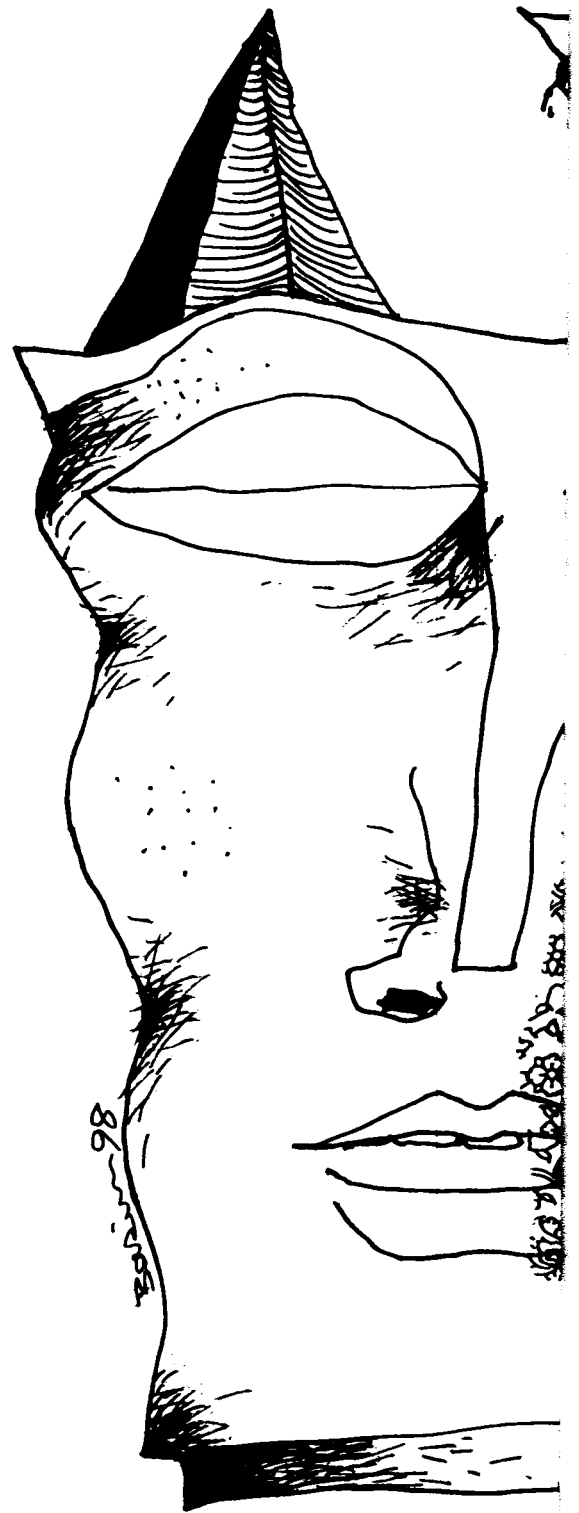
شدیدتر از همه چیز گریبان آدمی را می‌گیرد و برای زوال نعمت بیش از همه عوامل مؤثر است و روزگار عمر قاتل را زودتر به پایان می‌رساند... هرگز سلطه زمامداری خود را به ریختن خون حرام تقویت مکن زیرا اینگونه تقویت خود از عوامل تضعیف و وهن سلطه زمامداری بلکه سبب زوال و انتقال آن می‌گردد<sup>(۶۶)</sup> یا در جایی دیگر فرمودند:

«ولا تكونن علیهم سبباً ضارياً تقتنم اکلهم فانهم صنفان: اما ائخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق» یعنی بر مردم، درنده‌ای خونخوار مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری زیرا مردم بر دو صنفند یا برادر دینی تو هستند یا نظیر تو در خلقت<sup>(۶۷)</sup> آن حضرت (علیه السلام) در نامه یاد شده شرایط استخدام و گزینش سیاسی - اجتماعی را نیز چنین بیان فرمودند: «کُم النظر فی امور عمالک فاستعملهم احتیاراً ولا تولهم محاباةً و اثرة - در امور کارگزاران دقت کن و تیزبین باش و آنان را با آزمایش و امتحان و تحقیق و کشف صلاحیت انتخاب کن و از روی بخشش بی‌علت و از روی دلخواه خودت و استبداد رأی بکار نگمار.<sup>(۶۸)</sup>

#### ۵-۴. محاسبه‌گری و عاقبت‌اندیشی

در روایات منقول از معصومین (علیهم السلام) بر رعایت و به کارگیری اصل محاسبه، عاقبت‌اندیشی و دورنگری و توجه به پیامدهای عمل تأکید شده است چنانکه امام باقر (علیه السلام) از قول پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «اذا هممت بأمر فتدبر عاقبته فان یک خیراً و رشداً فاتبعه و ان یک غیاً فدهه». چون در اندیشه انجام دادن کاری برآیی در عاقبت آن تدبر کن تا اگر نیک است و در راه درست به آن دست یازی و اگر مایه گمراهی است آن را فروگذاری.<sup>(۶۹)</sup>

حدیث فوق و بسیاری روایات دیگر نشان می‌دهد که مؤمن، و به طریق اولی حاکم اسلامی که متولی امور جامعه اسلامی است، باید قبل از هرگونه اقدامی به پیامدها و نتایج آن توجه داشته باشد و در صورت غلبه مصالح بر مفسدات بدان همت گمارد و این محاسبه و دوراندیشی نافی اصل ضرورت عمل به تکلیف نیست؛ زیرا تکلیف پس از توجه به شرایط و لوازم و توجه به دو عنصر زمان و مکان و مذاقه عقلی در آن





مشخص می‌شود.

## پی‌نوشتها

### 1. Rationalism

۲. نک: هالینگ دیل، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، تهران ۱۳۶۲، ص

۷۸.

۳. برنارد ویلیامز، «عقل‌گرایی» ترجمه محمدتقی سبحانی، *نقد و نظر*،

سال اول، ش ۲، بهار ۱۳۷۴، ص ۱۰۹.

۴. ایان باربور، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲،

ص ۷۱.

### 5. Strong Rationalism

### 6. fideism

### 7. Critical Rationalism

۸. میکائیل پیترسون، «عقل‌گرایی و ایمان دینی»، ترجمه امیرعباس علی

زمانی، *نقد و نظر*، سال اول، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، ص

۲۴۴.

۹. مرتضی مطهری، *عدل الهی*، ج ۲، تهران ۱۳۶۱، ص ۱۹-۱۳.

۱۰. ابوالقاسم فتایی، *درآمدی بر فلسفه و کلام جدید*، تهران، ۱۳۷۵،

ص ۳۴.

۱۱. این تعریف با تلفیق دیدگاه‌های مرحوم محمدرضا مظفر در کتاب

*اصول الفقه و آیت‌الله محمدابراهیم جناتی* در کتاب *ادوار اجتهاد*

*از دیدگاه مذاهب اسلامی* ارائه شده است.

۱۲. سید میرآقا محسنی، *نقدی بر اخباری‌گری*، قم ۱۳۷۱، ص ۲۱-

۲۰.

۱۳. ابوالفضل عزتی، «نقش عقل در نظام حقوق غرب و اسلام» *نامه*

*مفیده*، سال دوم، ش ۶، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶.

۱۴. علی محمدی، *شرح اصول فقه مظفر*، ج ۳، قم، ۱۳۶۹، ص ۲۴۸.

15. Max weber, *The Protestant Ethic and The spirit Capital of Trany Lator*. Talcott Parsons, (newyork: scribner, sons, 1958, p.75. Charhe

۱۶. زولین فروند: *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین

نیک‌گهر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۵.

۱۷. همان، ص ۴۲.

۱۸. حسین بشیریه، *دولت عقل*، تهران، ۱۳۷۲، ۱۹۰.

۱۹. ماکس وبر، *دولت و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و مهرداد

ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۸.

۲۰. مشابه همین تعریف از زولین فروند، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ص

۱۱۵ و ریمون آرون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*،

ترجمه باقر پرهام، ج ۲، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۱ نقل شده است.

۲۱. تھی آزاد ارمکی، «جامعه‌شناسی عقلانیت»، *قیاسات*، سال اول، ش

۱، پاییز ۱۳۷۵، ص ۲۷.

۲۲. دیوید هلد، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران،

۱۳۶۹، ص ۲۲۶.

### 23. Positivism

### 24. Secularism

## ۴-۶. توجه معقول به دنیا

در مکتب شیعه توجه متعادل به دنیا و بهره‌گیری معقول از آن تأکید شده است و رهبانیت، گوشه‌گیری و ترک دنیا مورد مذمت ائمه معصومین (علیهم‌السلام) قرار گرفته است. مثلاً در قرآن مجید درباره دنیا و بهره‌گیری از آن آمده است:

«قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من

الرزق» بگو چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگانش

آفریده و نیز روزهای پاکیزه را تحریم کرده است؟ <sup>(۷۰)</sup>

نیز پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمود: «یا عثمان ان الله تبارک و تعالی لم

یکتب علينا الرهبانية انما رهبانية امتی الجهاد فی سبیل الله ای

عثمان - خدای تبارک و تعالی رهبانیت را بر ما لازم نکرده و

رهبانیت امت من جهاد در راه خدا است. <sup>(۷۱)</sup> پس شرایط و

شاخص‌های توسعه سیاسی، همانند توجه معقول به دنیا و

بهره‌گیری متعادل از آن و نفی دنیا‌گریزی، اتکا به خرد جمعی

در تصمیم‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی، مشارکت سیاسی

مردم در تعیین سرنوشت خود، خشونت‌زدایی از سیاست،

اتکا به آمیختن سعی و خطا در تصمیم‌گیری و کیش‌زادگی از

سیاست، انتقاد پذیری متولیان جامعه در قالب ارزش‌های

مذهب شیعه پذیرفتنی است و از این زاویه می‌توان گفت که

فرهنگ سیاسی تشیع اصولی موانعی فرا روی توسعه قرار

نمی‌دهد. باید یادآور شد که قوانین ثابت و مقررات متغیر در

شیعه اصولی، موضوعات عرفیه، احکام حکومتی و اجتهاد و

توجه به نقش زمان و مکان در آن از جایگاه‌های عقل‌گرایی و

مواضع توجه به خرد جمعی تخصصی است. نگرش

پوزیتیویستی به توسعه سیاسی، عقلانیت نظام سیاسی و

معقول شدن اقتدار سیاسی به مفهوم نفی حاکمیت هرگونه

عناصر و ارزش‌های فوآنسانی در سیاست و مترادف دانستن

توسعه سیاسی با دموکراسی به مثابه فلسفه، جهان‌بینی و

ایدئولوژی معهود در اندیشه سیاسی غرب با نگرش شیعی

نسبتی ندارد و از این نظر آن دو جمع ناپذیرند و عقلانیت

شیعی مترادف عقلانیت‌ابزاری به مفهوم وبری نیست بلکه با

صبغه حقانیت عجین شده است.

25. Pragmatism
26. Utilitarianism
27. Scientism
28. A. Brecht, Political theory, 4th Ed, (U.S.A.: Princetian Universtit Press), P.183.
29. همایون همتی، «مکسولاریسم و اندیشه دینی در جهان معاصر»، قیاسات، سال اول، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵، ص ۹۵.
30. ایان باربور، همان منبع، ص ۷۱.
31. ارنست کاسیرر، «فلسفه دولت»، ترجمه نجف دریابندری، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۱۳.
32. رنه گنون، «سیطره کمیت و علانم آخر زمان»، ترجمه علی محمد کاردان، ج ۲، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۰۶-۱۰۴.
33. بشیریه، همان منبع، ص ۴۲.
34. هلد، همان منبع، ص ۸۷.
35. ویر، همان منبع، ص ۲۷۴-۲۷۳.
36. Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative action*, Volume 1, "Reason and Rationalization Society", Translated by Thomas Mccarty, U.S.A: Boston of the Beacon Press, 1984, P.12 and
37. محمدتقی جعفری، «جبر و اختیار»، ج ۲، قم، بی تا، ص ۵.
38. برای اطلاع کاملتر از مباحث مربوط به قلمرو دین و قلمرو فقه نگاه کنید به: «فلسفه دین»، ج ۱، تألیف استاد محمدتقی جعفری، مقدمه محمدرضا اسدی.
39. عبدالله جوادی آملی، «شریعت در آینه معرفت»، تهران ۱۳۷۳، ص ۱۱۳، ۲۲۷.
40. عبدالکریم سروش، «فره‌تر از ایدئولوژی»، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۲۲ و ۵۸ و ۴۸.
41. «خدمات و حسنات دین» کیان، ش ۲۷، مهر و آبان ۱۳۷۴.
42. محمدعلی ابازی، «جامعیت دین»، مجموعه مقالات کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱۰، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۵۰.
43. السید محمد باقر الصدر، «دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى»، لبنان، ۱۹۷۸ م، ص ۱۵۸.
44. محمود شهابی، «تقریرات اصول، تقریرات درس شهید صدر، ج ۲، قم، بی تا، ص ۷۷.
45. عباسعلی اختری، «زمان و مکان و تحول موضوعات احکام»، مجموعه مقالات کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۴، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۵-۳۴.
46. یعقوب برجی، «زمان و مکان و دگرگونی موضوعات احکام»، مجموعه مقالات کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۴، تهران، ۱۳۷۴، ص ۷۶.
47. محمد کاظم رحمان ستایش، «دور و نزدیک عرف علی‌الموضوع فی علمیه الاستنباط»، همان منبع، ص ۱۸۳.
48. اشاره به حدیث شریف «حلال محمد حلال ابداً الی یوم القیامة و

- حرامه حرام ابداً الی یوم القیامة است.
49. محمدحسین احمدی فقیه ایزدی، «اخبار و نقش زمان و مکان»، مجموعه مقالات کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۱، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۰.
50. محمدهادی معرفت، «اقتراح درباره مبانی اجتهاد»، نقد و نظر، سال اول، ش ۱، زمستان ۱۳۷۳، ص ۶۴-۶۳.
51. محمدتقی جعفری، «پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی»، نقد و نظر، سال دوم، ش ۸-۷، ص ۳۲۶.
52. روح‌الله خمینی، «البیع»، ج ۲، ج ۳، قم ۱۳۶۳، ص ۴۶۷-۴۶۱.
53. احمد آذری قمی، «احکام حکومتی»، رسالت، ش ۵۸۷، ۱۳۷۳/۱۰/۶۶، ص ۱۱.
54. روح‌الله خمینی، همان منبع، ص ۴۹۸.
55. سیف‌الله صرافی، «مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، مجموعه مقالات کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۷، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۵۴.
56. محمدهادی معرفت، «اعتبار احکام و قوانین حکومتی»، اطلاعات، ش ۲۰۵۴۲، ۱۳۷۴/۵/۷۲، ص ۱۱.
57. Samuel P. Huntington and Myrom Weiner, *Understanding Political Development*, Boston: Little Brown & Company, 1987, P.13.
58. Gabriel A. Almond and G. Bingham Powell, *Comparative political Developmental Approach*, Boston: Little Brown, 1966, p.1.
59. قرآن مجید سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.
60. آمدی، «غرر الحکم»، ج ۱، ص ۱۶۹.
61. ناصر مکارم شیرازی، «انوار الفقاهة (کتاب البیع)»، قم، ۱۴۱۱ هـ، ص ۴۸۹.
62. عباسعلی عمید زنجانی، «شوری ستون فقرات نظام سیاسی اسلام»، حکومت در اسلام، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵.
63. «نهج البلاغه»، ترجمه اسدالله مبشری، ج ۹، خطبه ۲۰۶، تهران، ۱۳۷۵.
64. محمد بن الحسن الحر العاملی، «وسائل الشیعه»، تعلیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، ج ۱۱، تهران، ۱۴۰۱ هـ، ص ۴۲۲.
65. همان منبع، ص ۲۲۱.
66. «نهج البلاغه»، فرمان حضرت علی (ع) به مالک اشتر، نامه ۵۳، ص ۲۳۶.
67. همان منبع، ص ۲۰۲.
68. همان منبع، ص ۲۱۸.
69. محمد باقر مجلسی، «بحار الانوار»، ج ۷۷، تهران، ۱۳۸۸ هـ، ص ۱۳۰.
70. قرآن مجید، سوره نحل، آیه ۱۱۴.
71. مجلسی، همان منبع، ج ۸، ص ۱۵.