

فقه سیاسی شیعه و مسئله انتخابات

محمود فلاح / استادیار گروه فقه سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی

sajjadizady@yahoo.com

کلیه سید سجاد ایزدهی / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۳۰

چکیده

پذیرش «انتخابات» به‌عنوان سازوکار شرعی مشارکت افراد جامعه در اداره حکومت، بر چه آموزه‌هایی مبتنی است؟ و آیا می‌توان پذیرش آن را در آموزه‌های فقه سیاسی جست‌وجو کرد؟ مقاله حاضر می‌کوشد تا با روشی تحلیلی به این دو پرسش پاسخ دهد. در این راستا، آنچه در این مقاله پی گرفته شد، این مدعاست که انتخابات در فقه سیاسی، گونه‌ای از مشارکت سیاسی است که در مبادی، مبانی، اهداف و غایت، با مباحث انتخابات در جوامع غربی فاصله چشمگیری دارد. مهم‌ترین تفاوت، در این نکته است که در فقه سیاسی، انتخابات روشی عقلایی جهت برگزیدن و سپردن اداره امور حکومت به افرادی است که دارای ویژگی‌ها و شرایط مورد نظر شارع‌اند. از این‌رو، برگزاری انتخابات و پذیرش رأی اکثریت مردم در محدوده هنجارها و ارزش‌های پذیرفته‌شده نظام اسلامی دارای اعتبار است. برخی از کارویژه‌های انتخابات در نظام اسلامی را می‌توان اموری همچون «جلب مشارکت سیاسی مردم در فرایند تصمیم‌سازی‌های کلان»، «جلب اعتماد مردم به نظام سیاسی»، «حفظ کرامت انسانی شهروندان»، «سپردن امور مردم به‌دست نمایندگان خود آنها»، «دور ماندن از شائبه استبداد و خودمحموری»، «پاسخ‌گویی کارگزاران به مردم در راستای جلب نظر ایشان» و «ارتباط مستقیم مردم و کارگزاران» دانست.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، انتخابات، مردم، رأی اکثریت، نظام سیاسی.

انتخابات، به‌مثابهٔ سازوکاری مبتنی بر مدرنیته، از مهم‌ترین عناصر مشارکت سیاسی در جهان معاصر به شمار می‌رود و امروزه نقش بسزایی در تعیین شکل حکومت، گزینش کارگزاران و تغییر حاکمان دارد. اگر اصل «مشارکت عمومی مردم» را محور انتخابات بدانیم، می‌توان مصادیقی از آن - مانند اصول بیعت و شورا - را در سنت اسلامی یافت؛ اما انتخابات عمومی به معنای ملاک و مبانی برای پذیرفتن نظام سیاسی، پدیده‌ای جدید است و در تاریخ سیاسی جوامع اسلامی، بلکه سایر جوامع، این نوع مشارکت به‌عنوان سازوکار دینی برای توجه به نقش و جایگاه مردم در مشروعیت‌بخشی به حکومت، وجود نداشته است. از این‌رو، خاستگاه تشکیل این سازوکار جدید برای گستراندن مشارکت سیاسی، نه در جوامع اسلامی، بلکه جوامع جدید غربی (مدرنیته) است که در واکنش به استبداد حاکمان و رویکرد حاکم‌محوری، پیشنهاد و اجرایی شده است. بر اساس این منطق، جنگ، تقابل مسلحانه و غلبهٔ افراد و گروه‌ها برای به‌دست گرفتن قدرت، جای خود را به منطقی داده است که ذیل ترجیح آرای اکثریت مردم معنا پیدا می‌کند؛ منطقی که از یک سو قدرت حکومت را ناشی از مردم می‌داند؛ و از سوی دیگر، مسئولیت حکومت را برآوردن خواست حقوقی و سیاسی مردم می‌شمرد. نتیجهٔ این دو اصل، این است که مردم حق دارند افرادی را به نمایندگی از خود انتخاب کنند و قدرت تقنین، اجرا و قضا را به آنان واگذار نمایند تا آنان نیز مسئولیت تأمین حقوق افراد جامعه را به عهده بگیرند. از این منظر، هیئت تألیفی حکومت، شامل نقش‌ها و روابط ساختاری است که مردم به طرق مختلف در قالب قانون‌گذار، مجری، وکیل، کارگزار و... حضور دارند و ایفای نقش می‌کنند.

با نگاهی به تحولات مفهومی انتخابات، مهم‌ترین چیزی که به چشم می‌خورد، اهمیت و جایگاه «مردم» در فرایند گزینش کارگزاران است. البته در آغاز کار، منطق انتخابات کاستی‌هایی داشت؛ مثلاً حق رأی از آن افراد خاصی مثل مردان بود و همهٔ افراد جامعه را دربر نمی‌گرفت؛ اما امروزه مسئلهٔ انتخابات و رجوع به آرای عمومی در ادارهٔ حکومت، اهمیت زیادی یافته و حقوق تمامی شهروندان مورد تأکید است. همچنین کارکرد انتخابات، نه‌فقط در گسترهٔ ادارهٔ امور سیاسی جامعه، بلکه در اغلب امور دیگر اجتماعی، محور گزینش است.

پیدایش سازوکار انتخابات در جوامع غربی، به‌عنوان سازوکار مشارکت سیاسی مدرن، موجب حکم به جواز آن در جامعهٔ اسلامی نخواهد شد؛ از این‌رو، به‌کارگیری روش انتخابات به‌مثابهٔ یکی از سازوکارهای مشارکت سیاسی در جوامع اسلامی، مستلزم استناد آن به آموزه‌های دینی است. بدیهی است با وجود اتخاذ شکل انتخابات از جوامع غربی در قالب تعیین صلاحیت، تبلیغات، رقابت و جلب رأی در صندوق‌های خاص، انتخاباتی که به مبانی دینی مستند شود، ممکن است به گونه‌ای خاص و متمایز از انتخابات بینجامد و از الزامات متفاوتی برخوردار باشد. این تحقیق درصدد است ضمن بازشناسی انتخابات و عرضهٔ آن (به‌مثابهٔ امر مستحدثه) به مبانی و آموزه‌های فقهی و بررسی ادلهٔ جواز یا عدم صحت به‌کارگیری آن، قرآنی مستند به شریعت اسلامی از انتخابات در نظام اسلامی ارائه نماید.

۱. موضوع‌شناسی انتخابات

«انتخابات» واژه‌ای عربی و جمع کلمه «انتخاب» به معنای برگزیدن، بیرون کشیدن و گزینش بهترین‌هاست (فرهنگ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۴۴۹)؛ اما معنای اصطلاحی این واژه، از معنای لغوی خود فاصله گرفته و به‌مثابه سازوکاری مدرن و همراه با الزاماتی شکلی و محتوایی است؛ از این‌رو، انتخابات در اصطلاح، جمع واژه انتخاب معادل انگلیسی «select» نیست که تنها بر حق انتخاب‌های متعدّد، دلالت کند؛ بلکه معادل واژه انگلیسی «Election» است که الزامات متعدّدی دارد (مطلب‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹). از این منظر، انتخابات، نه به معنای انتخاب‌های متعدّد، بلکه به فرایندی اطلاق می‌شود که بر اساس آن، شهروندان واجد شرایط، شخص یا اشخاصی را برای مقام، پست یا مسئولیت معینی برای زمان مشخصی برمی‌گزینند و تصمیم‌گیری و اداره امور جامعه (عام یا خاص) را برعهده آنان می‌گذارند. از این‌رو، برخی کتب لغت، معنای اصطلاحی انتخابات را به جریان عمومی برگزیدن نماینده‌ای برای مجلس شورای ملی، مجلس سنا، انجمن شهر، حزب و انجمن‌های دیگر معنا کرده‌اند (فرهنگ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۴۴۹). در برخی فرهنگ‌نامه‌های تخصصی، در تعریف اصطلاح انتخابات آمده است: «فرایندی که از طریق آن، کسانی یک یا چند تن نامزد را برای انجام دادن کار معین برمی‌گزینند. در اصطلاح خاص، گزینش نمایندگان برای مجلس قانون‌گذاری توسط مردم را انتخابات می‌گویند» (آشوری، ۱۳۷۳، ص ۴۳).

با توجه به معنای اصطلاحی، انتخابات فرایندی است که از سوی نظام سیاسی در راستای برنامه یا اهدافی مشخص پذیرفته و اجرا می‌شود. در نتیجه، نظام سیاسی‌ای که خواستار مشارکت مردم در فرایند اداره امور جامعه است، گزینش کارگزاران خاصی را به مردم واگذار می‌کند و افرادی به‌نماینده‌گی از مردم وارد ساختار قدرت می‌شوند. این فرایند، معمولاً یا برای تصمیم‌گیری مردم درباره گزینش شخص یا اشخاصی خاص برای تصدّی مقام، پست یا مسئولیتی معین برای مدتی معلوم است، یا برای تصمیم‌گیری در خصوص تصویب قوانین خاص صورت می‌پذیرد. در هر صورت، این سازوکار در قالب ریختن رأی به صندوق‌های رأی انجام می‌شود. نکته مهم این است که پذیرش و اجرای انتخابات (از حیث کمی و کیفی) در هر جامعه‌ای مطابق شرایط حاکم بر آن جامعه متغیّر و دارای ویژگی‌های خاصی است؛ لکن از برخی ویژگی‌ها می‌توان به‌عنوان ارزش‌ها و مؤلفه‌های اساسی انتخابات یاد کرد؛ مانند: «در نظر گرفتن حق رأی برای تمامی افراد جامعه»، «به‌رسمیت شناختن یک رأی برای هر فرد»، «تساوی همه افرادی که به سن قانونی رسیده‌اند، برای رأی دادن»، «برابری ارزشی رأی افراد در نتیجه انتخابات»، «مخفی بودن رأی و نظر افراد انتخاب‌کننده» و «تضمین رسمیت یافتن نتیجه اکثریت عددی آرای مردم».

با توجه به نوپدید بودن مقوله انتخابات (و استناد این قضیه به جوامع مدرن و جدید غربی) و اینکه در زمان‌های گذشته (با وجود انتخابگری مردم) سازوکاری به نام انتخابات وجود نداشت، فقهای گذشته به بحث درباره آن نپرداخته‌اند؛ اما با ورود سازوکار مشارکتی انتخابات به جوامع اسلامی، فقها بحث در خصوص ماهیت و احکام

انتخابات را مدّ نظر قرار داده و کیفیت و گونه مطلوب انتخابات را متناسب با مبانی و هنجارهای جامعه اسلامی تبیین و توصیه کرده‌اند و ردیابی‌های اولیه آن را می‌توان در عصر مشروطه و ذیل «اعتبار رأی اکثریت» (نائینی، ۱۴۲۲، ص ۱۱۵) مشاهده کرد. امروزه بحث از این سازوکار را در کتاب‌های فقهی، ذیل کلیدواژه‌هایی مانند «تصویت»، «ترشیح»، «رأی» و «انتخاب» مطرح می‌شود؛ حتی فقیهانی که این بحث را مطرح کرده‌اند، ارکانی را برای آن برشمرده‌اند که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

(الف) همگان به‌صورت مستقیم یا به‌واسطه، حق مشارکت سیاسی در اداره عمومی جامعه دارند؛
(ب) اراده عمومی مردم، اساس و منشأ قدرت در حکومت است که لازم است در قالب انتخاباتی مبتنی بر قانون و شرافت، ابراز شود؛

(ج) ضروری است انتخابات به‌شکل عمومی، با مراعات مساوات و مخفی بودن آراء، و با رعایت حق آزادی بیان، برقرار گردد (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۷۴۸).

بر این اساس، انتخابات صرفاً انداختن یک برگه رأی در صندوق آراء در روز معین نیست؛ بلکه پذیرفتن فرایندی است که ضمن قبول تکثر سیاسی و امکان‌گزينش افراد متعدّد برای کارگزاری نظام سیاسی، حق رأی اکثریت را مورد پذیرش قرار می‌دهد. همچنین این فرایند مستند به مشارکت سیاسی و فراگیر مردم است و مسبوق به نامزدی افرادی با شرایط خاص برای تصدّی مناصب سیاسی و اجتماعی است.

با توضیح فوق، آنچه در فهم انتخابات در نظام اسلامی ضرورت دارد و آن را از سایر نظام‌ها متمایز می‌کند، اتخاذ رویکردی روشمند از این پدیده سیاسی است. بدین صورت که - چنان‌که خواهد آمد - در نظام اسلامی رأی اکثریت، ایجاد ارزش نمی‌کند و دیدگاه اکثریت مردم در صورتی معتبر است که با ارزش‌های برخاسته از عقل و وحی همراه باشد. بر این اساس، برگزاری انتخابات و مراجعه به آرای عمومی و پذیرش رأی اکثریت رأی‌دهندگان در فقه اسلامی، نه به غرض ایجاد ارزشی مردم‌بنیاد و در راستای تعیین و تشخیص حق از باطل، بلکه سازوکاری اجرایی جهت کشف بهترین شیوه اجرایی و عقلایی، ذیل موازین شریعت است. لذا با اینکه شکل و ظاهر انتخابات در نظام‌های سیاسی شبیه هم است، اما انتخابات در نظام اسلامی با آنچه به‌نام انتخابات در نظام‌های غیردینی می‌شناسیم، تفاوت دارد و اهداف متفاوتی را دنبال می‌کند. برای نمونه، برخلاف نظام‌های غیردینی که بر محوریت مردم در نظام سیاسی تأکید می‌کند و دیدگاه اکثریت مردم را به‌مثابه تمام‌المالاک در جعل قوانین و تعیین کارگزاران نظام می‌شمرد، انتخابات مدّ نظر نظام اسلامی، صرفاً شکل و روشی عقلایی جهت اداره جامعه است و آرای اکثریت مردم در محدوده ارزش‌های پذیرفته‌شده نظام اسلامی دارای اعتبار است. بر این اساس، مقوله انتخابات در نظام اسلامی، گونه‌ای از انتخابات است که با آموزه‌های دینی مطابقت دارد و چون بر مبانی دینی منطبق است، اهداف متفاوتی را نیز پیگیری می‌کند.

۲. انتخابات، مسئله‌ای فقهی

۱-۲. ادله مانعه

در فقه سیاسی، انتخابات به‌عنوان یکی از سازوکارهای مشارکت سیاسی، از چند حیث مورد خدشه قرار گرفته است. نخست آنکه منشأ حاکمیت بیشتر نظام‌های سیاسی مبتنی بر دموکراسی، در گرو انتخابات است؛ و آرای عمومی و نظر اکثریت، به‌عنوان ضابطه و ملاک مقبولیت نظام مورد پذیرش قرار گرفته‌اند؛ در حالی‌که در تفکر اسلامی، کثرت عددی رأی‌دهندگان و غلبه تعداد آنها بر اقلیت، موجب حقانیت آنها نیست. همچنین در برخی آیات قرآن، رجوع به اکثریت، امر مذمومی است (مائده: ۱۰۳؛ انعام: ۳۷؛ یونس: ۶۰؛ توبه: ۸؛ یوسف: ۱۰۶؛ مؤمنون: ۷۰؛ فرقان: ۴۴). اساساً می‌توان گفت: حقانیت، امری واقعی است و اعتبار آن در گرو طرفداری اکثریت نیست؛ از این رو، در فقه شیعه، حقانیت یک فرد در تصدی حاکمیت سیاسی، نه در گرو رأی و نظر مردم، بلکه مرهون اوصاف و ویژگی‌هایی خاصی، همچون عدالت، کاردانی، تقوا و دین‌شناسی است. بر اساس همین منطق، برخی ضمن نوپدید شمردن مقوله انتخابات، اصل انتخابات و برگزیدن فردی برای تصدی امور سیاسی با رأی اکثریت را از بدعت‌های جهان غرب شمرده و برخی ادله از کتاب و سنت را در رد آن وارد دانسته‌اند؛ برای نمونه، آیت‌الله هاشمی شاهرودی در این باب می‌نویسد:

باید بدانیم که شورا، انتخابات و اختیار فردی بر اساس انتخابات، از بدعت‌هایی است که از غرب و از سوی مخالفین شیعه در باب ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است و آثاری از انتخابات در اسلام نمی‌بینیم. بالاترین دلیل در این باب این است که اگر انتخابات در اسلام مورد قبول و معتبر بود، هرآینه می‌بایست از پیامبر صلی الله علیه و آله و اطهار علیهم السلام روایاتی در این باب صادر می‌شد و آنان شرایط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان را می‌بایست بیان می‌کردند؛ چنانچه آنان در باب مسائل مهم به بیان مسئله می‌پرداختند؛ حال آنکه نه روایتی در این باب وجود دارد و نه گام عملی از سوی آنان در این خصوص برداشته شده است. آیا معقول است که انتخابات در اسلام مورد قبول باشد، اما در آیات و روایات ما خلاف آن بیان شده باشد؟ (هاشمی شاهرودی، بی‌تا، ص ۲۸۸).

فارغ از ایراد فوق که می‌تواند به‌استفاده از انتخابات خدشه وارد کند، فقیهان شیعه - برخلاف رویکردی از دموکراسی که طرفداری اکثریت از موضوعی، ملاک حقانیت آن فرض شده است - بر این باورند که حقانیت را نمی‌توان در گرو طرفداری عده‌ای (اعم از اکثریت یا اقلیت) دانست؛ بلکه حقانیت در گرو ملاک‌هایی خاص است و ممکن است در برخی موارد، اکثریت مطابق این ملاک رفتار کنند و در برخی موارد، اقلیت طرفدار حقانیت باشند:

شعار نظام اسلامی، تنها پیروی از حق است؛ ولی شعار نظام دموکراسی پیروی از خواسته‌های اکثریت؛ و این دو شعار با هم کنار نمی‌آیند؛ زیرا هدف از جامعه اسلامی، سعادت حقیقی است و آدمی را از طریق معرفت‌الله و عبودیت مطلق، به کمال می‌رساند؛ و این امر با طبایع عامه و خواسته‌های گوناگون مردم سازگار نیست و جامعه مدنی روز، جز بهره‌مند شدن از لذایذ حیات مادی و خواسته‌های پست حیوانی، هدفی ندارد؛ خواه، مطابق فطرت و عقل باشد یا نباشد. از اینروست که این‌گونه نظام‌های فاقد معیار عقلی، با مذاق بیشتر جوامع بشری وفق می‌دهد و آن را پسند می‌کنند. از اینروست که بر اساس منطق قرآن کریم، اکثریت، تقابل و اکراه نسبت به حق

بیشه کرده‌اند: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ؛ همانا ما حق را برای شما آوردیم، ولی اکثر شما نسبت به آن کراهت داشتید» (زخرف: ۷۸)؛ «بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَ لَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرَضُونَ؛ او حق را برای آنها آورده؛ اما اکثرشان از حق کراهت دارند * و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و تمام کسانی که در آنها هستند، تباہ می‌شوند؛ ولی ما قرائی به آنها دادیم که مایه یادآوری (و مایه شرف و حیثیت آنها) است؛ اما آنان از چنین چیزی روی گردانند» (مؤمنون: ۷۰ و ۷۱) (معرفت، بی تا).

۲-۲. ادله مجوزه

مقابل دیدگاهی که با استناد به فقه شیعه، سازوکار انتخابات را برای گزینش کارگزاران نظام اسلامی در نظر نمی‌گیرد، این دیدگاه وجود دارد که رجوع به نظر اکثریت مردم، مناسب‌ترین راه برای گزینش کارگزاران است. بر اساس این رویکرد، صرف نوپدید بودن و استناد پدیده انتخابات به جوامع غربی، موجب نمی‌شود آن را انکار کنیم؛ بلکه مانند بسیاری از موضوعات و مسائل مستحدثه عرصه سیاست، همچون ریاست جمهوری، نظام پارلمانی، تفکیک قوا، حزب، قانون اساسی و... که مرهون درک و تجربه بشری برای تدبیر مناسبات جامعه است، لازم است به‌عنوان موضوع غیر مستنبطه شرعی به آن نگریست و با عرضه آن به مبانی و آموزه‌های فقهی، قرائتی متناسب با جامعه دینی و مستند به شارع در خصوص استفاده از آن ارائه کنیم.

بر این اساس، این تحقیق بر آن است در فرایند بازخوانی متون فقهی متناسب با بحث انتخابات، دیدگاه شارع درباره انتخابات را به‌مثابه امری نوپدید و به‌عنوان گسترده‌ترین و رایج‌ترین مؤلفه مشارکت سیاسی در عرصه نظام سیاسی بررسی کند؛ به این ترتیب، ماحصل تحقیق ضمن بازنمایی کارآمدی این سازوکار در اداره امور جامعه اسلامی، آن را به ادله شرعی نیز مستند خواهد کرد.

۲-۲-۱. اصالت عدم منع (عدم دلالت آیات)

طرفداران رویکردی که با استناد به ظاهر برخی آیات قرآن، حجیت نظر اکثریت به‌مثابه ملاک تعیین حق از باطل را منتفی می‌دانند، اساساً در حقانیت نظر اکثریت تردید دارند و در نتیجه پذیرش این ملاک را مذمت می‌کنند. این رویکرد بر آن است که استفاده از انتخابات و ترجیح نظر اکثریت بر اقلیت در نظام سیاسی وجهی شرعی ندارد؛ بلکه باید مراجعه به نظر اکثریت کیفی را به‌جای اکثریت کمی دنبال کرد. به‌بیان دیگر، در مقابل اکثریت مردم که از علم، دانش و ایمان کافی بهره‌مند نیستند (گرچه ممکن است از اقبال عمومی بیشتری برخوردار باشند)، دیدگاه‌های افرادی را باید مدنظر قرار داد که اگرچه از نظر عده اندکانند، اما از تخصص، آگاهی و ایمان والاتری برخوردارند و دیدگاه‌هایشان صائب‌تر و با واقع منطبق‌تر است. حضرت علی علیه السلام درباره ترجیح اقلیت کیفی در مقایسه با اکثریت عددی می‌فرماید: «لَعَرَبَ الْيَوْمَ، وَإِنْ كَانُوا قَلِيلًا، فَهُمْ كَثِيرُونَ بِالْإِسْلَامِ، عَزِيزُونَ بِالْاجْتِمَاعِ؛ عرب گرچه امروز از نظر تعداد کم، اما با پیوستگی به اسلام، فراوان و با اتحاد و اجتماع، عزیز و قدرتمند است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۶).

به‌رغم نکات حائز اهمیتی که در این دیدگاه مطرح است، در پاسخ به استدلال یادشده باید اظهار داشت: اولاً مراد از این آیات، منوط نبودن ملاک حق به آرای اکثریت افراد جامعه است. این در حالی است که مراد از مراجعه به نظر اکثریت در نظام اسلامی، روشی است برای برگزیدن کارگزاران صالح در نظام اسلامی (به ملاک نظر اکثریت و در تراحم میان گزینش چند نامزد صالح) یا شیوه‌ای اجرایی است برای تطبیق قوانین نظام اسلامی بر احکام شریعت. بدیهی است مراد آیات مورد استناد، در رویکرد فوق، ناظر به این روش نیست؛ بلکه نهی از رجوع به نظر اکثریت، به‌مثابه حق (در قبال باطل) و ارزشی مقبول است.

ثانیاً مراد از اکثریتی که در آیات قرآن نکوهش شده است، اکثریت جامعه مؤمنان نیست؛ بلکه یا به اکثریت اقوام گذشته اشاره دارند (صافات: ۷۱)؛ یا طبق برخی از آیات به اکثریت افراد زمین تصریح شده است (انعام: ۱۱۶)؛ برخی آیات دیگر نیز به عدم رویکرد مثبت از سوی همه مردم تصریح می‌کنند (اعراف: ۱۸۷؛ هود: ۱۷؛ اسراء: ۸۹؛ صافات: ۷۱). بدیهی است مراد از واژه «الناس» همه مردم است که اکثریت آن را غیرمسلمانان تشکیل می‌دهند، نه همه افراد مسلمان یا مؤمن؛ و لذا شایسته نیست تعبیر «اکثر المسلمین» یا «اکثر المؤمنین» به‌کار برده شود. مرجع ضمیر «اکثرهم» در آیات یادشده نیز به اهل کتاب، مشرکین، یا همه مردم (مشمول بر مشرکین و کفار) برمی‌گردد؛ لذا آیات دال بر نکوهش رأی اکثریت، شامل مواردی که اکثریت جامعه را مؤمنان و مسلمانان تشکیل داده‌اند و به آموزه‌های دینی باور دارند، نمی‌شود.

ثالثاً بیشتر مواردی که در آیات قرآن به اکثریت نسبت داده و تفسیح شده است: کفر، عدم ایمان، عدم شکرگزاری و جهل به خدا و معارف الهی است. بدیهی است این نسبت‌ها صادق‌اند؛ اما با این حال، این آیات مانعی برای مراجعه به نظر اکثر مردم مسلمان و مؤمن به‌مثابه روشی برای اداره مطلوب جامعه نمی‌شوند. به بیان دیگر، مراجعه به نظر اکثریت مسلمانان، مورد مذمت آیات قرآن قرار نگرفته است. بنابراین از آن جایی که آیات فوق دلالتی بر نفی مشروعیت انتخابات و عدم جواز مراجعه به نظر اکثریت مردم مؤمن ندارند، می‌بایست به اصالت اباحه یا اصالت عدم المنع در زمینه به‌کارگیری انتخابات در فرایند اداره امور جامعه تمسک جست.

همچنین در قبال رویکرد فوق، می‌توان به آیاتی اشاره کرد که خداوند مراجعه به نظر مردم را بر پیامبر ﷺ فرض کرده است؛ برای مثال، توصیه به پیامبر ﷺ در مشورت با مسلمانان برای اداره جامعه، از جمله این موارد است (آل عمران: ۱۵۹). طبیعتاً مراجعه به اکثریت افراد مؤمن که همواره در اطاعت الهی‌اند و خود را مقید به دستورات خداوند می‌دانند، نه‌تنها مذموم نیست، بلکه در فرایند شورا مورد توصیه و تأکید قرار گرفته است. البته بدیهی است که انتخابات با مقوله شورا تفاوت دارد؛ لکن از آنجاکه انتخابات در نظام اسلامی به ملاک شورای برگزارشده از سوی حاکم است، نه دیدگاه اکثریت مردم، بنابراین همان‌گونه که بر اساس مقتضای ادله شورا، پیامبر ﷺ در صورت نیاز یا مصلحت، از توده مردم نظرخواهی کرد و نظر آنها را به رسمیت شناخت، حاکم اسلامی هم می‌تواند در خصوص تعیین کارگزاران خویش در فرایند انتخابات، از مردم نظرخواهی کند و در صورتی که نظر آنان را دریافت کرد، آن را تنفیذ نماید.

علاوه بر رویکرد روش‌مدار (و نه ارزش‌مدار) به انتخابات، و با توجه به فقدان ادله در خصوص منع انتخابات برای اداره جامعه اسلامی، می‌توان به ادله‌ای از عقل و نقل اشاره کرد که حاکی از استناد انتخابات به آموزه‌های فقه شیعه‌اند.

بر اساس ادله عقلی که مورد تأیید برخی از روایات نیز هستند، هرگاه در نظریه‌ای اختلاف واقع شود، حکم عقل این است که احتمال خطا در نظریه‌ای که طرفداران بیشتری دارد، کمتر و به واقع نزدیک‌تر باشد. بر این اساس، عمل به نظر اکثریت رجحان دارد و عمل به نظر اقلیت، مرجوح دانسته می‌شود. به‌خوبی پیداست که ترجیح مرجوح از دیدگاه عقل، قبیح است و نباید بر اساس امر مرجوح عمل نمود.

مطابق همین منطق در فقه شیعه، در صورت تعارض روایات، «موافقت مشهور» جزو مرجحات برشمرده شده و عمل به روایت شاذ و نادری که موافق مشهور نباشد، مرجوح دانسته شده است (مظفر، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۱). این امر، مستند به روایتی در باب وجوه جمع بین روایات متعارض است و در فقه شیعه با نام مقبوله عمر بن حنظله شناخته می‌شود. امام صادق علیه السلام در این روایت فرموده است: می‌بایست به روایت مورد اجماع در نزد اصحاب عمل کرد و روایت شاذ و نادری را که در نزد اصحاب مشهور نیست، ترک نمود. مراد از «مجمع علیه» در این روایت، امر غیر مورد اختلاف نیست، بلکه مراد امری اضافی است و شامل موارد اکثریت و مشهور می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۵۸). مضافاً بر اینکه راوی نیز از این عبارت، شهرت را فهمیده و از همین‌رو در سؤال بعدی خود، از تعارض دو روایت مشهور پرسیده است (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۷، ص ۳۰۳)؛ زیرا معنا ندارد که اجماعی حول دو روایت متعارض وجود داشته باشد.

میرزای نائینی در کلامی در راستای اثبات جواز انتخابات و ضرورت اخذ نظر اکثریت در مقابل دیدگاه اقلیت رأی‌دهندگان، به این منطق اشاره کرده و ضمن عقلانی خواندن مراجعه به نظر اکثریت در مقابل اقلیت، به روایت عمر بن حنظله اشاره نموده است. وی می‌نویسد:

گذشته از آنکه لازمه اساس شوریتی که دانستی به نص کتاب ثابت است، اخذ به ترجیحات است عند التعارض، و اکثریت عند الدوران اقوی مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلاً، ارجح از اخذ به شاذ است و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است و با اختلاف آرای تساوی در جهات مشروعیت، حفظاً للنظام، متیقن و ملزمش هم همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است (نائینی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲).

بر این اساس، می‌توان مراجعه به آرای عمومی و ترجیح نظر اکثریت افراد جامعه در فرایند انتخاباتی را که در چهارچوب شریعت برگزار شده است، به دین مستند کرد و به رضایت شارع نسبت داد و از آن به‌منزله روشی برای اداره جامعه استفاده نمود.

امام خمینی نیز با توجه به همین منطق عقلی، رجوع به نظر رأی اکثریت مردم مسلمان را در نظام جمهوری اسلامی ایران توصیه و توجیه کرد. ایشان بر این باور بود که چون اکثریت رأی‌دهندگان مسلمان‌اند، طبیعتاً آنان نیز

مطابق منطق اسلامی حکم خواهند کرد. لذا می‌نویسند: «حکومت اسلامی، حکومتی است که اولاً صددرصد متکی به آرای ملت باشد؛ به‌شیوه‌ای که هر فرد ایرانی احساس کند که با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می‌سازد؛ و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمان‌اند، بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همهٔ زمینه‌ها رعایت شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۴۴۸-۴۴۹).

۲-۳. انتخابات به‌مثابهٔ شورای همگانی

در فقه، اصولاً مراجعه به نظر مردم به سه‌گونه مطرح می‌شود: برخی مصداق «مشورت» هستند؛ برخی مصداق «شورا» و برخی دیگر ذیل «رجوع به خبره» قرار می‌گیرند. برخلاف مشورت و رجوع به خبره - که ملاک آن رجوع جاهل به عالم است و غرض از آن درک صواب و حقیقت می‌باشد و افراد دانا و عالم را متعلق مشورت فرض می‌نماید - «شورا» در راستای مراجعه به نظر مردم انجام می‌پذیرد و ملاک آن رجوع به عالم و به‌خاطر فهم قضیه‌ای مبهم نیست؛ بلکه در راستای تأمین اموری همچون «احترام به حقوق شهروندی مسلمانان»، «تأکید بر مقبولیت مردمی»، «تأمین کارآمدی تصمیم‌ها»، «رشد فکری و شخصیت دادن به مردم»، «آگاه شدن مشورت‌شدگان و استفاده از تأیید آنان» و «شناخت اصحاب نظر و تخصص» انجام می‌شود (استادی، ۱۳۶۱، ص ۳۱-۳۶). در فقه سیاسی، از این‌گونه مشورت به «مشورت طریقی» یاد شده است؛ زیرا چنین مشورتی، طریقی برای دستیابی به علم است (ایزدهی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰). بنا بر رویکرد سه‌گانهٔ یادشده، مشورت در عرصهٔ سیاسی به‌مثابهٔ رجوع کارگزاران به دیدگاه دیگران، که اساسی‌ترین نقش را در ادارهٔ مطلوب جامعه دارند، به دو صورت قابل تقسیم است: «تحصیل علم و آگاهی» و «تأمین مصلحت».

بر این اساس باید گفت: گاهی غرض از مشورت، رهایی از جهل و کم کردن درصد خطا در اندیشه و تصمیم‌گیری‌هاست. در چنین صورتی، مشورت حیثیت طریقی دارد و در حقیقت، از باب رجوع جاهل به عالم خواهد بود. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «من استقبال وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء» (نهیج‌البلاغه، حکمت ۱۷۳).

در این قسم، با عنایت به اینکه حکومت دارای گستره‌ای وسیع و واجد شئون مختلف است و ادارهٔ مطلوب آن به دانش‌های متفاوت و گسترده‌ای نیاز دارد، طبیعی است که یک فرد نمی‌تواند به همهٔ آنها آگاهی داشته باشد. از این‌رو با توجه به اینکه ولی فقیه و کارگزاران وی به همهٔ این دانش‌ها احاطه ندارند، می‌بایست در هر موضوعی به کارشناسان مورد اعتماد و دانا در آن موضوع مراجعه شده، از آنان مشورت گرفته شود. این مشورت که از قبیل رجوع به خبره و از باب مراجعهٔ جاهل به عالم است، مستلزم مشارکت سیاسی صاحبان علوم و تجربه‌های مختلفی است که بتوانند در فرایند ادارهٔ امور جامعه موثر واقع شوند.

این منطق، مستند به فقه شیعه است و مباحث آن ذیل «ضرورت مشورت ولی فقیه با خبرگان عرصه‌های مختلف دانش و تجربه» توسط فقهای متعدد مورد بررسی و گفت‌وگو قرار گرفته است. بنابراین مباحث:

اولاً هر حکمی در فقه، مستلزم وجود موضوع (و متعلق) است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۹۶) و تا وقتی موضوع و متعلق به خوبی فهم نشوند، حکم متناسبی نیز ارائه نخواهد شد.

ثانیاً برخلاف برخی موضوعات شرعی، مانند نماز، روزه و حج - که از وضوح برخوردارند - و برخلاف برخی موضوعات عرفی که شناخت آنها نیازمند تخصص نیست و هر فردی قادر به شناخت آن است، بعضی موضوعات جنبه تخصصی دارند و شناخت آنها در گرو فهم کارشناسان یا اصحاب تجربه است؛ مانند: «جایگاه کنترل جمعیت در تضعیف یا تقویت نظام»؛ «گونه‌ها و مقدار سلاح مورد نیاز در جنگ‌ها»؛ «تشخیص وضعیت دشمن جهت اعلام جنگ یا صلح» و

ثالثاً در این قسم از موضوعات، نه تنها فقیه قادر به شناخت مناسب از آنها نیست و باید به کارشناسان خبره و زمان شناس مراجعه کند، بلکه با توجه به تأثیر موضوعات در استنباط احکام، در برخی مواقع عدم استفاده از کارشناسان خبره موجب به خطر افتادن نظام سیاسی می‌شود و ممکن است یک تصمیم یا حکم شرعی غیرکارشناسی شده یا مبتنی بر کارشناسی غیرروزآمد، مشکلات و صدمات جبران‌ناپذیری را بر کشور تحمیل کند.

بر این اساس، برخلاف «مشورت طریقی»، که راهی جهت کسب آگاهی است و معمولاً با خبرگان و متخصصان عرصه‌های مختلف صورت می‌پذیرد، گاهی مشورت با دیگران، نه به‌غرض تحصیل علم و آگاهی و تصمیم‌گیری‌های کلان مبتنی بر واقع و مصلحت، بلکه با وجود آگاهی از آن موضوع، خود دارای مصلحت است. این مشورت‌ها که معمولاً با توده مردم صورت می‌پذیرد، در راستای تأمین اموری مانند «کسب اطلاعات از افکار عمومی جامعه»، «اطلاع از آگاهی و جهت‌گیری‌های مشورت‌شوندگان»، «آزمایش خرد مشاورین»، «یجاد رشد فکری و شخصیت دادن به مردم»، «آگاه شدن مشورت‌شدگان و استفاده از تأیید آنان» و «شناخت اصحاب نظر و تخصص» صورت می‌پذیرد (استادی، ۱۳۶۱، ص ۳۱-۳۶).

این‌گونه مشورت، علاوه بر اینکه سابقه دیرینی نزد خردمندان دارد، در سیره اسلامی بدان توصیه و عمل شده است. برای نمونه، اگرچه ائمه معصومین علیهم‌السلام به دلیل برخورداری از صفت عصمت و اتصال به منبع الهی، نیازمند مشورت با دیگران - برای رفع ابهام یا جهل نسبت به امور جامعه - نبودند (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۰؛ شیخ مفید، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱)؛ اما در راستای تأمین مصالح مبتنی بر این‌گونه مشورت و تعیین الگوی مطلوب نظام دینی برای همه ادوار و سال‌ها، بر ضرورت رویکرد مشارکتی مردم در عرصه مشورت‌دادن به حاکم تأکید کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۹۳).

برای مثال، با اینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مانند در شهر مدینه را به‌صلاح می‌دانستند، با اصحاب خود درباره محل جنگ احد مشورت فرمودند. در نهایت نیز نظر مشورت‌شوندگان را پذیرفتند و در مرحله عمل، به آن گردن نهادند و مصائب بسیاری را نیز به‌جان خریدند (نائینی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴). با وجود بهره‌مندی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از عصمت، طبق آیه شریفه «وَأْمُرُهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) ایشان مأمور به استفاده از شورا بودند. نائینی در توضیح این آیه

می‌نویسد: «... اگرچه فی‌نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع، برگزار شود، در کمال ظهور است» (همان، ص ۸۴).

حضرت علی علیه السلام نیز در عین حال که حق تصمیم‌گیری نهایی را برای خویش (به‌عنوان حاکم) به‌رسمیت می‌شناختند، خواستار مشارکت خواص و نخبگان جامعه برای مشورت دادن به حاکم اسلامی بودند. ایشان به ابن عباس می‌فرمایند: «لَاكَ أَنْ تُشِيرَ عَلَيَّ فَإِنَّ عَصِيَّتَكَ قَاطِعِي؛ بر تو لازم است نظر مشورتی خویش را ارائه دهی؛ پس اگر با تو مخالفت کردم، باید از من تبعیت کنی» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۱). آن حضرت در زمان خلافتشان، نه فقط نخبگان، بلکه توده مردم را به مشارکت در فرایند اداره امور فرا می‌خواندند و خواستار ارائه مشورت مردم به حاکم می‌شدند: «فَلَا تُكْفُوا عَنِّي مَقَالَةً بِحَقِّ أَوْ مَسُورَةً بِعَدْلِ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقَ مَا أَنْ أُخْطِيَّ وَ لَا أَمْنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي؛ در برابر من، از گفتن حق و مشورت از روی عدالت خودداری نکنید. اگر عنایت خداوندی که مالک‌تر از من به من است، کفایت من ندارد، شخصیتهای فوق‌خطا نیستیم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۱۶).

مطابق این رویکرد، با اینکه حاکم اسلامی می‌تواند افراد معینی را برای کارگزاری خود انتخاب کند، اما در برخی موارد، تعیین کارگزاران خود را در گرو مشورت با مشاوران خردمند قرار می‌دهد و گاهی نیز این امر را به نظر فراگیر توده شهروندان موکول می‌نماید. برای نمونه، این قضیه امروزه در قالب انتخابات سراسری جهت تعیین ریاست جمهوری تعیین یافته است. در واقع، اگرچه حاکم اسلامی می‌تواند فردی را به‌عنوان ریاست قوه مجریه انتخاب کند و اداره امور اجرایی کشور اسلامی را به وی تفویض نماید (چنانکه تدبیر امور قضایی را بدون نظرخواهی از عموم مردم به فرد خاصی واگذار می‌کند)، اما مطابق منطق مشورت موضوعی، نظر مردم را طلب می‌کند و در فرایند انتخابات، نظر اکثریت آنان را تنفیذ کرده، اداره امور کشور را به فرد مورد گزینش مردم تفویض می‌نماید.

این شکل از مراجعه به نظر عموم مردم و افکار عمومی - که عمدتاً در قالب انتخابات و رفراندوم‌ها نمایان می‌شود - بر اساس منطق شورا توجیه می‌شود. در این فرایند، به‌منظور جلب مشارکت فراگیر مردم در قالب مراجعه به آرای عموم مردم و آگاهی از نظر آنها، بخشی از فرایند اداره مشارکتی امور جامعه مبتنی بر مشورت نیز تأمین می‌شود. همچنین عدم توجه به نظر مردم، شائبه دیکتاتوری در نظام سیاسی را تقویت می‌کند؛ از این‌رو، جلب مشارکت آنان در قالب انتخابات می‌تواند توهّم استبداد را نیز از جامعه دور کند و به کارآمدی حکومت در انجام مأموریت‌هایش یاری رساند. بر همین اساس، برخی فقها رجوع به افکار عمومی و انتخابات در فرایند اداره جامعه را به اندازه‌ای مهم دانسته‌اند که می‌تواند موجب پدید آمدن عنوان ثانوی شود و در سایه دستیابی به اهداف و غیای شریعت، به‌عنوان یک حکم الزام‌آور دنبال گردد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴۳).

اگرچه مطابق ادله ولایت فقیه، مشروعیت حاکمیت سیاسی در عصر غیبت برای فقیهان واجد شرایط ثابت است، اما برای تحقق حاکمیت سیاسی فقیه واجد شرایط باید به نکته ظریفی که در این میان وجود دارد، توجه کرد. آن نکته اینجاست که ممکن است در یک زمان، فقهای واجد شرایط متعددی وجود داشته باشند و ادله مشروعیت، شامل همه آنها شود. طبعاً در چنین شرایطی، پذیرش ولایت هم‌زمان همه فقهای واجد شرایط ممکن نیست؛ چرا که به هرحم و مرج می‌انجامد و موجب تزامم ولایت فقهای متعدد ذیل حاکمیت سیاسی واحد می‌شود. به‌منظور رفع تزامم، برای گزینش یک فقیه و ترجیح وی از میان بقیه فقها، می‌بایست مرجحاتی مد نظر قرار گیرند تا به‌موجب آنها یک نفر برای حاکمیت سیاسی ارجح تشخیص داده شود. در راستای این امر، مرجحاتی همچون «علمیت فقهی»، «جامعیت علمی»، «توانایی مدیریت و تدبیر جامعه»، «زمان‌شناسی متناسب با نیازهای نوپدید» و «شناخت سایر جوامع و نظام‌های آنان» می‌توانند مد نظر قرار بگیرند.

نکته دیگر این است که با وجود توجه به این مرجحات، باز هم ممکن است حائزین ملاک‌های یادشده متعدد باشند و شناسایی هر کدام از این معیارها در تصدیق حول یک فقیه به‌سادگی میسر نشود. با عنایت به اختلاف در تشخیص واجدین این معیارها، مشکل همچنان بر جای خود باقی خواهد ماند. در این شرایط می‌توان «مقبولیت فراگیر مردمی» و «رای اکثریت مردم» در فرایند انتخابات را به‌عنوان یکی از مرجحات باب تزامم برشمرد و در راستای رفع تزامم امکان ولایت‌های متعدد و تعیین یک فقیه از میان فقهایی که شأیت ولایت بر امت را دارند، به آرای مردمی مراجعه کرد. بر این اساس، فقط فقهی که مطابق این روش برگزیده می‌شود، مجاز به تصدی حکومت و رهبری خواهد بود. در این راستا، آیت‌الله کاظم حائری، انتخاب و گزینش فقیه را نه به‌عنوان انتخاب حاکم، بلکه ضرورتی برای حل تزامم ولایت فقیهان در عرض هم معرفی می‌کند و می‌نویسد: «نتیجه آنکه در فرض تزامم بین فقهای واجد شرایط، باید در فرایند یک انتخابات، ولی فقیه را از میان آنان گزینش نمود» (حائری، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۸-۲۱۹).

با عنایت به اینکه همواره امکان گزینش ولی فقیه به‌واسطه رأی مستقیم مردم امکان‌پذیر نیست، بلکه در بسیاری از موارد مردم قادر نیستند مناسب‌ترین فقیه و عالم‌ترین آنها را بشناسند، لذا گزینش فقیه به‌واسطه نظر دیگران، به دو صورت (انتخابات مستقیم و باواسطه) پیشنهاد شده است؛ یعنی همان‌گونه که مطابق نظریه ولایت انتخابی فقیه، مردم می‌توانند به‌صورت مستقیم فردی را که حائز شرایط باشد، انتخاب نمایند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۱۳)، بر اساس نظریه ولایت انتصابی و مطابق مقررات موجود در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مردم افرادی را به‌عنوان خبره و کارشناس انتخاب می‌کنند تا آنها فردی را از میان شایستگان منصب حاکمیت گزینش کنند (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۴۵). طبیعتاً در این صورت، ضمن اینکه اصل وجود شرایط لازم در حاکم تضمین می‌شود، گزینش بهترین افراد در میان کاندیداهای احتمالی برای تصدی حاکمیت سیاسی، ضمانت می‌شود و علاوه بر احراز مشروعیت الهی، رضایت مردمی نیز در راستای کارآمدی نظام سیاسی تأمین می‌گردد.

بدیهی است مراد این تحقیق، نه اثبات انتخابات به صورت مطلق، بلکه بازخوانی مبانی دینی - فقهی در خصوص انتخابات است؛ به گونه‌ای که بتوان از آن به مثابه سازوکاری مشروع و کارآمد در اداره نظام سیاسی بهره جست. بدیهی است در این رویکرد، حضور مردم، نامزدی افراد و فرایند انتخابات، مقید به مبانی دینی و فقهی است و جز در صورت استناد به مبانی دینی، از حجیت برخوردار نیست.

نتیجه گیری

با توجه به آنچه در خصوص مشروعیت انتخابات گذشت، می‌توان از آن به عنوان یکی از سازوکارهای اساسی مشارکت سیاسی بهره گرفت و به مثابه یک روش در اداره جامعه به آن مراجعه کرد. از آنجاکه انتخابات، امروزه از گستره فراگیری برخوردار است، بهره‌گیری از آن می‌تواند در قالب گونه‌های مختلفی جلوه نماید. اگرچه در بسیاری از کشورها، رأی اکثریت در فرایند قانون‌گذاری مورد استفاده بوده و ملاک تشخیص حق است، در نظام اسلامی رأی و نظر اکثریت مردم موجد حقانیت یک قانون نیست؛ با این حال در بسیاری از موارد، نمایندگان مردم به عنوان نخبگان و کارشناسان امور مختلف جامعه می‌توانند در تطبیق قوانین بر مصادیق اجرایی تأثیرگذار باشند. بدین ترتیب، رأی اکثریت نمایندگان مجلس در موضوع‌شناسی و مصلحت‌اندیشی، مبتنی بر قانون‌گذاری، موضوعیت پیدا خواهد کرد. بدیهی است شناخت از موضوعات و قوانین که مستند به فهم اکثریت کارشناسان و نمایندگان فکری جامعه باشد، می‌تواند واقع‌نمایی بیشتری در مقایسه با فهم اقلیت داشته باشد؛ از این رو، قوانین مجلس شورای اسلامی باید به تأیید اکثریت نمایندگان مجلس برسد.

البته در برخی مواقع ممکن است قوانین مجلس با قوانین شریعت در تقابل باشند. برای رفع این مسئله، فهم فقها و حقوق‌دانان شورای نگهبان در تعیین مخالفت یا عدم مخالفت این قوانین با شرع و قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است. نکته اساسی این است که در این شورای دوازده نفره نیز رأی اکثریت، ملاک مخالفت یا موافقت و استناد قوانین به شرع شده است. بدیهی است فرایند مشارکت نمایندگان فکری - فقهی مردم در مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، در راستای مشارکت سیاسی نخبگان بوده و مطابق با سازوکار مشورت و انتخابات قابل تبیین است.

در کنار پذیرفته شدن نظر اکثریت نمایندگان مردم و اعضای شورای نگهبان در فرایند قانون‌گذاری، می‌توان به جلوه‌های دیگر انتخابات نیز اشاره کرد. برای مثال، اگرچه حاکم می‌تواند در تعیین کارگزاران نظام اسلامی، افرادی را برای برخی مناصب حکومتی گزینش کند، اما اموری همچون «جلب مشارکت سیاسی مردم در فرایند تصمیم‌سازی‌های کلان»، «جلب اعتماد مردم به نظام سیاسی»، «حفظ کرامت انسانی شهروندان»، «سپردن امور مردم به دست نمایندگان خود آنها»، «دور ماندن از شائبه استبداد و خودمحوری»، «پاسخ‌گویی کارگزاران به مردم در راستای جلب نظر ایشان» و «ارتباط مستقیم مردم و کارگزاران»، از جمله مواردی هستند که بر ضرورت و فضیلت گزینش کارگزاران توسط مردم دلالت می‌کنند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.

استادی، رضا، ۱۳۶۱، *سوری در قرآن و حدیث*، قم، هجرت.

ایزدی، سید سجاد، ۱۳۸۷، *نظارت بر قدرت در فقه سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

آشوری، داریوش، ۱۳۷۳، *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید.

حائری، سید کاظم، ۱۴۱۴ق، *ولایة الامر فی عصر الغیبة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *فرهنگ دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور*، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۷۱، *الفصول المختارة*، قم، مکتبه الداوری.

مطلب‌زاده، خلیل و دیگران، ۱۳۸۸، *فرهنگ به‌نشر*، مشهد، شرکت به‌نشر.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۳ق، *اصول فقه*، بیروت، دارالتعاون للمطبوعات.

معرفت، محمدهادی، بی‌تا، «دموکراسی در نظام ولایت فقیه»، *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ش ۱۸، ص ۷۲-۱۰۴.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۳ق، *انوار الفقاهة: کتاب البیع*، قم، مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.

_____، ۱۴۲۲ق، *بحوث فقهیه هامة*، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.

منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، قم، مرکز العالمی للدراسات العالمیة.

موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، ۱۴۲۲ق، *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، ۱۴۳۵ق، *الحاکمیه فی الإسلام*، قم، مجمع اندیشمندان اسلامی.

_____، ۱۳۸۰، *حاکمیت در اسلام: بررسی مراحل ده‌گانه ولایت فقیه در عصر غیبت امام زمان علیه السلام*، قم، جامعه مدرسین.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۷۹، *کتاب الطهارة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نائینی، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *تنبییه الأمة و تنزیه الملة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۷ق، *مستدرک وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البيت علیهم السلام.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، بی‌تا، «نظرة جدیدة فی ولایة الفقیه، ولایة الفقیه من الأصول الواضحة فی الفقه»، *المنهاج*، ش ۸، ص ۲۰۸-۳۰۱.

استلزامات سیاسی «تُوَدَه» و «تَسْرَع» در اندیشه سیاسی امام خمینی *

حسن علی یاری / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور تهران

رشدید رکابیان / استادیار دانشگاه آیت‌الله بروجردی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۳

ra.recabian@gmail.com

چکیده

فلسفه «تُوَدَه» و «تَسْرَع» در اندیشه سیاسی امام خمینی * پرسش اصلی پژوهش حاضر است. در اندیشه سیاسی اسلام، هیچ‌گاه بحث مستقلی پیرامون این دو مفهوم ارائه نشده است. از این‌رو نگارندگان تلاش کرده‌اند به روش استنباطی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی در کتاب و سنت و با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی * به ارائه این بحث بپردازند. الگوی مورد بحث در این مقاله بر اساس نظریه «دو فطرت» امام خمینی * و با تأکید بر چهارچوب نظری علل اربعه ارائه شده است. از آنجاکه تُوَدَه مربوط به فطرت مخموره و از جنود عقل و متعلق به مکتب فلسفی متعالیه است و تَسْرَع که از فطرت محجوبه و از جنود جهل و متعلق به مکتب فلسفی متدانی است، هر کدام به‌عنوان یک صفت، روحیه و وضعیت حادث در سطح فرد و جامعه نگریسته شده است که هر کدام ناشی از چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی خواهند بود و می‌تواند موجب شکل‌گیری یک جامعه متعالی یا متدانی گردد. بر این اساس، تلاش شده است در حد امکان، استلزامات و دلالت‌های سیاسی آنها مورد توجه و مقایسه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: تُوَدَه، تَسْرَع، مکتب متعالیه، مکتب متدانی، فطرت مخموره، فطرت محجوبه، علل اربعه.

مقدمه

صفت «تؤده» و مفاهیم هم‌معنای آن، از قبیل استقامت، پایداری، ثبات، ثانی، طمأنینه، وقار، رزانت و تثبیت را می‌توان از صفات فرد و جامعه‌ای شمرد که عقل در آن جامعه محور امور قرار داده شده است؛ چراکه اگر این صفت بر انسان و جامعه او حاکم شد، به راحتی می‌تواند تمام وظایف خود را در سطوح مختلف فردی و اجتماعی به درستی به انجام رساند و در زندگی مادی و معنوی از هرگونه خطا و لغزش به دور بوده و توانایی مقابله با هرگونه تهدید فردی و اجتماعی را داشته باشد. بالاترین درجه این صفت را می‌توان در پیامبران الهی سراغ گرفت. بنابراین هر یک از انسان‌ها و به تبع آن هر جامعه‌ای اگر بتواند این صفت را در خود تقویت نماید، آن جامعه می‌تواند از گزند تندبادهای شرک و نفاق در امان باشد. تجربه نیز ثابت کرده است که تؤده و استقامت، بهترین ویژگی در کار و روابط اجتماعی و روابط بین‌المللی و همین‌طور بهترین عنصر برای آرامش جوامع و کنترل جرم و جنایت است؛ چراکه معنای عمیق تؤده، پابندی به حق و اعتراف به آن و انجام کارها بر اساس آن است. برعکس، اگر در سطح فرد یا جامعه‌ای روحیه تسرع و امثال آن، از قبیل عجله، بی‌قراری، شتاب‌زدگی، درنگ نداشتن و عدم طمأنینه حاکم گردد، باعث تسلط و ریاست قوای غیرعقلانی، همچون وهم، غضب و شهوت بر فرد و جامعه می‌شود و در نهایت مفسده‌های گوناگونی در سطوح مختلف فردی و اجتماعی به وقوع می‌پیوندد.

امام خمینی علیه السلام می‌فرمایند: «تسرع» یکی از ملکات ناهنجار است که انسان به واسطه آن در هیچ چیز قرار نگیرد و به‌زودی سبک‌مغزی و تهی‌باری کند و انگاره کارها را از دست بدهد؛ نه در پیشامدهای روحی خوددار باشد و نه در شداید جسمی پایداری کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۱). داشتن هر کدام از صفات فوق، در سطوح مختلف فردی و اجتماعی مؤثر واقع می‌گردد. بنابراین چه بسیار افرادی که پیش‌نیازهای پیشرفت و موفقیت و برتری را دارند، اما انحراف و عدم استقامت باعث شده است از ارتباط با درون خود باز بمانند. بر این اساس، تأثیر این دو صفت بر یک نظام سیاسی می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در سعادت یا شقاوت و امنیت یا عدم امنیت یک نظام و جامعه داشته باشد.

۱. نظام مفهومی و چهارچوب نظری

بر اساس تفسیر حضرت امام خمینی علیه السلام از حدیث جنود عقل و جهل، خداوند متعال بعد از خلقت عقل و جهل، در انسان دو نوع فطرت قرارداده است: یکی فطرت مخموره، که محکوم به احکام طبیعت نشده است؛ و دوم فطرت محجوبه، که گرایش به طبیعت دارد. از نگاه حضرت امام علیه السلام تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم می‌شود: (۱) اصلی و استقلالی؛ (۲) فرعی و تبعی. جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، بی‌واسطه یا باواسطه، رجوع می‌کند. مقصد اول که اصلی و استقلالی است، توجه دادن فطرت است به کمال مطلق؛ و مقصد دوم که عرضی و تبعی است، تنفر دادن فطرت است از دنیا و طبیعت، که ام‌النقائص و ام‌الأمراض نامیده می‌شود (همان، ص ۷۹).

از منظر امام خمینی علیه السلام فطرت مخموره دارای ویژگی غیرمحبوبه است که محکوم احکام طبیعت نشده و جنبهٔ نورانیت آنها باقی است؛ اما زمانی که فطرت انسان متوجه طبیعت شد و محکوم به احکام آن گردید و محجوب از روحانیت شد، مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدبختی‌ها می‌گردد. به این بیان، فطرت مخموره بی‌حجاب وزیر عقل و مبدأ خیرات و خود خیر است؛ و فطرت محجوبه به طبیعت وزیر جهل و مبدأ شرور و خود شر است (ر.ک: همان، ص ۷۶).

بنابراین، چون فطرت مخموره محتجب به حجاب‌های طبیعت نیست، سرچشمهٔ تمام خیرات به شمار می‌رود و هیچ‌گاه اسیر دام‌های نفس و ابلیس نمی‌گردد. لذا تَوَدّه و فروع آن، از قبیل تَأْنی و تَثْبُت و استقامت، از جنود عقل، و تَسْرَع و شتاب‌زدگی و بی‌ثباتی و بی‌قراری از جنود جهل و شیطان و از فطریات محجوبه به شمار می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۸۱-۸۲).

انسان به حسب فطرت اولیه که حق تعالی او را به آن مخمّر فرموده، عاشق کمال مطلق و متفّر از نقص است... قلبی که در آن نور توحید و معرفت کمال مطلق تابیده شده باشد، دارای طمأنینه و ثبات و تَأْنی و قرار است... و به عکس، دلی که از معرفت محتجب و در حجاب‌های خودبینی و شهوات و لذّات حیوانی اندر است، از فوت لذّات حیوانی خوفناک است. چنین شخصی طمأنینهٔ قلب را از دست داده و در کارها با عجله و شتاب‌زدگی اقدام می‌کند (همان، ص ۳۶۲-۳۶۳).

از آنجا که ابعاد وجودی انسان دارای سطوح مختلفی است، این نظریه می‌تواند برای همهٔ لایه‌های وجودی انسان، از قبیل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی قابل تفسیر باشد و او را قادر به پاسخگویی کند. برای نمونه، در بحث هستی‌شناسی نگاه تعالی محور دارد. بر اساس این نظریه، خداوند خالق عقل و جهل است و کل نظام هستی در ارتباط با خداوند معنا می‌یابد و هستی خود را از هستی او اخذ می‌کند؛ لذا در سه سطح عالم ماده، عالم مثال و عالم مجرد قابلیت طرح دارد.

این نظریه در بحث انسان‌شناسی نیز چهارچوب معناداری به ما می‌دهد و شامل هر سه سطح بدن، بدن مثالی و روح است. بنابراین انسان یک بخش روحانی دارد که همان عقل است و واحد است و تکثر ندارد؛ و یک بخش غیرروحانی و مادی دارد که از آن به «بحر اجاج ظلمانی» تعبیر شده و متکثر از سه قوهٔ وهم، غضب و شهوت است. جنس وهم از نوع معرفتی، و جنس غضب و شهوت از نوع انگیزشی است. بنابراین، هشت نوع انسان وجود خواهد داشت که تنها یک نوع آن عقل حاکم می‌باشد و آن انسان عاقل است که جنبهٔ الهی و دینی پیدا می‌کند و هفت نوع انسان جاهل هست که از ترکیب سه نوع جهل (وهم، غضب و شهوت) به وجود می‌آید. حضرت امام علیه السلام از این انسان‌ها تحت عنوان مسموحات ملکوتیه یاد می‌نمایند (ر.ک: همان، ص ۱۴۹).

در معرفت‌شناسی نیز این نظریه می‌تواند از هر سه سطح حواس ظاهری، و حیانی و عقلی، بهره‌مند شود و به شناخت دقیقی از لایه‌های وجودی انسان بپردازد. در روش‌شناسی نیز هر سه لایه قابل استفاده است؛ یعنی می‌تواند از روش تجربی، تفسیری و عقلی و شهودی بهره‌مند گردد.

مبانی دانش سیاسی	سطح یک	سطح دو	سطح سه
هستی‌شناسی	عالم ماده	عالم مثال	عالم تجرد
انسان‌شناسی	بدن	بدن مثالی	روح
معرفت‌شناسی	حواس ظاهری	خیال	عقل و شهود
روش‌شناسی	تجربی	تفسیری	عقلی و شهودی

نگارندگان بر آن‌اند تا دو مفهوم توده و تسرع را بر اساس الگوی دو فطرت، به بحث بگذارند. بر اساس نظریه دو فطرت، افراد و جامعه انسانی از حیث اینکه قوای رئیسه آنها عقل باشد یا وهم یا شهوت و غضب، به چند دسته تقسیم شود؛ بنابراین اگر قوه رئیسه و محور تصمیم‌گیری، عقل قرار گیرد یا یکی از حالت‌های وهم، غضب یا شهوت، یا ترکیبی از این سه قوه بر انسان ریاست کند، هشت نوع انسان و به تبع آن، هشت گروه یا جامعه قابل طبقه‌بندی خواهد بود؛ که یک نوع آن عاقله است و هفت نوع آن جاهله خواهد بود. فارابی نیز با عنوان مدینه فاضله و غیرفاضله چنین تعبیری دارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۸۰). با این توضیح، اگر توده و تسرع را یک امر حادث در وجود انسان‌ها فرض نماییم، این امر همانند امور دیگر، از نگاه فلسفی نیازمند چهار علت خواهد بود. بر این اساس، هر زمان از فلسفه توده و تسرع سؤال شود، در واقع از چهار علت موجودیت آنها سؤال شده است. این چهار پرسش عبارت‌اند از: ۱. علت مادی حالت توده و تسرع چیست؟ ۲. علت صوری این دو چیست؟ ۳. علت فاعلی آنها چیست؟ ۴. علت غائی‌شان چیست؟

به دلیل گسترده بودن موضوع و فروع مترتبه در این پژوهش، نگارندگان بر اساس ریاست عقل (توده) و جهل (تسرع) صرفاً به دو نوع رویکرد عاقله و جاهله اشاره می‌نمایند. شایان توجه است که تا کنون کسی در زمینه دلالت‌ها و استلزامات سیاسی توده و تسرع پژوهش خاصی انجام نداده و این کار برای اولین بار است که صورت می‌گیرد. فرضیه مورد نظر این پژوهش چنین است: «اگر در جامعه‌ای ملاک رفتار افراد جهت انجام امور، توده باشد، آن جامعه در همه سطوح فردی و اجتماعی می‌تواند جامعه‌ای متعالی باشد که در نهایت سعادت و پیروزی افراد و آن اجتماع را به دنبال دارد؛ و چنانچه ملاک رفتار افراد، تسرع در امور باشد، این امر باعث شکل‌گیری جامعه‌ای متدانی خواهد شد که در نهایت به شکست و نابودی خواهد انجامید».

۲. مفهوم‌شناسی توده و تسرع

توده به معنای طمأنینه در حرکت است و «تسرع» در مقابل همه اینهاست (محمد بن مکرّم، ۱۳۷۴ق، ج ۶ ص ۲۴۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۴۵). همچنین گفته شده است: التّوّدة - بالضم: الرزانه و التّأنی، یقال: توأد فی

الامر أى تأنى و تمهل (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۱؛ ابن بابویه قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۳۷): التَوَدُّة - [وَأَد]: متانت و شکوه و بردباری (فواد افرام بستانی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳): «تَوَدُّة» بر وزن هَمْزَه به معنای تَثَبُّت در امر است و به معنای رزانت و تأنی است (محمدبن مکرم، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۹۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۳).

شاید مراد از آن، «تَوَدُّة» تَثَبُّت بود که آن نیز از اعتدال قوهٔ غضب است و از فروع شجاعت است؛ و آن عبارت از آن است که نفس در تحمّل شداید و پیشامدهای گوناگون عالم، خوددار باشد و به‌زودی از میدان در نرود و سبکباری و سهل‌انگاری نکند و خفت و تندی به خرج ندهد؛ و این اعم است از پیشامدهای اخلاقی و روحی یا پیشامدهای طبیعی و جسمانی. نفسی که دارای ثبات باشد، از نامالیقات روحی از حوصله بیرون نرود و در مقابل ناگواریها پابرجا بایستد و از طمأنینه و ثبات او کاسته نگردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۹).

از امام رضا علیه السلام از معنای استقامت در آیهٔ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ اسْتَقَامُوا» سؤال شد. ایشان در پاسخ سؤال فرمودند: «هی و الله ما أتمم علیه» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۵۹)؛ یعنی استقامت همان روش ولایتی است که شما دارید. از آنجا که پذیرش رهبری ائمهٔ اهل‌بیت علیهم السلام ضامن بقای خط توحید و روش اصیل اسلام و ادامهٔ عمل صالح است، امام استقامت را به این معنا تفسیر فرموده است؛ بنابراین تَوَدُّة و استقامت، مساوی با استقامت و پایداری و تبعیت از اهل‌بیت علیهم السلام است (مازندرانی، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۶۸). در مقابل، تسرع به معنای شتافتن به سوی بدی (منتهی الارب) - (از اقرب الموارد)، بشتافتن (تاج‌المصادر بیهقی) (زوزنی) (آنندراج). پیشی گرفتن و شتافتن به چیزی است (از اقرب‌الموارد) (<https://lamtakam.com/dictionaries/dehkroda>). همچنین المعجم: الرائد تسرعاً را به «تسرع الشَّخصُ تعجلاً و تصرف بدون تفکیر و روية» (<https://www.almaany.com>). یعنی شتافتن و تعجیل و تصرف بدون فکر و اندیشه و دیدن چیزی معنا کرده است.

۱. علل اریعه

۱-۳. علت مادی تَوَدُّة و تسرع

علت مادی عبارت است از منابع و موادی که در تولید وضعیت تَوَدُّة و تسرع به کار گرفته می‌شود. بر اساس الگوی دو فطرت، تَوَدُّة از جنود عقل، و تسرع از جنود جهل به شمار می‌آیند. بنابراین منابع و موادی که باعث شکل‌گیری تَوَدُّة می‌شود، با مواد و منابعی که تسرع را می‌سازند، فرق می‌کند. این نوع تفاوت منابع، ناشی از نگاه انسان‌شناسی مکاتب مختلف به انسان است. بر اساس اینکه ما چه تعریفی از انسان و استعدادها و قوای او داشته باشیم، شکل‌گیری وضعیت تَوَدُّة و تسرع نیز متفاوت خواهد بود. قائل بودن دو بعد مادی و معنوی برای انسان یا نگاه صرفاً مادی به انسان، در شکل‌گیری حالت تَوَدُّة و تسرع دخیل است؛ بنابراین، کسی که نگاه متعالی و دویبعدی به انسان دارد و برای بعد معنوی اصالت قائل است، به‌دنبال ایجاد روحیهٔ تَوَدُّة از طرق مختلفی در وجود خود و جامعهٔ پیرامونی است.

منابع تأمین تۆده برای انسان می‌تواند متشکل از منابع نرم و سخت باشد. منابع نرم، دستورات الهی اسلام است که بسیار به آن سفارش شده؛ و منابع سخت، یعنی استفاده از تجارب عملی زندگی بشر.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ تۆده را همراه با میانه‌روی و سکوت، یک بخش از ۲۶ بخش نبوت می‌داند؛ و از او به‌عنوان حالتی مبارک تعبیر شده است. تۆده حالت یا وضعیتی روحی است با محوریت و ریاست قوه عاقله به‌عنوان پیامبر درون، و بهره‌مندی از دستورات الهی و اسلامی به‌عنوان آموزه‌های دینی، و تجارب فردی و جمعی در جهت شکوفایی استعدادهای وجودی انسان.

در حالت تۆده، انسان در همه سطوح، از قبیل رفتاری و گفتاری، همچنین سطوح روحی و جسمی، از وضعیت مادی عبور می‌کند و ملاک‌های معنوی عامل اساسی تصمیم‌سازی وی قرار خواهد گرفت؛ و اگر عوامل دنیوی هم در تصمیم‌سازی دخیل باشند، از باب ضرورت و تکلیف به آنها می‌نگرد. بنابراین، «کمال برای هر انسانی، اعتدال و میانه‌روی در همه صفات باطنی و ظاهری است و نیز در کارهای او؛ خواه مربوط به شخص او بوده یا کاری گروهی باشد؛ و همچنین سعادت و رستگاری جز با پایداری و استقامت در راه کمال حاصل نمی‌شود» (نراقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۳۱).

در مقابل، کسی که دارای روحیه تسرع است، قوه رئیسه تصمیم‌سازی وی، غیرعقلانی خواهد بود. چنین شخصی، نه تنها نمی‌تواند از عقل سلیم بهره‌مند گردد، بلکه همواره تحت کنترل قوای وهمانی، شهوانی و غضبی خواهد بود و سرلوحه تصمیم‌سازی او تسرع و عجله خواهد بود و هیچ‌گاه نمی‌تواند به مرتبه تۆده برسد؛ زیرا آنچه بر او سیطره دارد، نه خداوند، بلکه شیطان خواهد بود. رسول خدا ﷺ فرمود: «الأناءة من الله و العجلة من الشیطان»؛ درنگ و تأنی در کارها از سوی خدای رحمان است و شتاب و عجله در آنها از سیاست‌های شیطان (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۱۵).

امام خمینی علیه السلام انسان‌ها را به هشت گروه تقسیم می‌کند که یک دسته عاقله است و هفت گروه جاهله‌اند. بر این اساس، تۆده مربوط به افراد و جامعه انسانی عقل‌محور خواهد بود و بر هفت قسم بعدی، به نوعی تسرع حاکم خواهد بود. به عبارت دیگر همواره تۆده با عقل همراه است؛ اما تسرع ممکن است به دلیل غلبه یک یا چند قوه از قوای وهمی، شهوی یا غضبی شکل گرفته باشد؛ که در هر حال به شکست خواهد انجامید. بنابراین، انسانی که قوه عقل بر او غلبه نموده، در تلاش است تا در انجام اموری که باعث اجر اخروی می‌شود، استقامت کند و از انجام اموری که همراه با تعجیل و تسرع است و چیزی جز ثمن بخت را نصیب او نمی‌کند، بپرهیزد.

دومین سطح از مواد و منابع تولیدکننده حالت روحی تۆده و تسرع، دانشی است که با عنوان «مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی» از آن یاد می‌شود. در الگوی تۆده که برگرفته از ریاست عقل است و متعلق به مکتب متعالیه می‌باشد، چهار منبع معرفتی به رسمیت شناخته شده است که عبارت‌اند از: وحی، شهود، عقل و تجربه. این در حالی است که در تسرع، که معمولاً در مکتب متدانیه جای می‌گیرد، به هر صورت که نگریسته شود، نمی‌تواند از منبع وحیانی استفاده کند؛ چرا که انسان در این نگاه، صرفاً مادی و دنیوی نگریسته می‌شود.

الف) معرفت و شناخت عقلی: تا زمانی که انسان به چیزی معرفت نداشته باشد، ارزش آن را نمی‌داند و گرایشی نیز به آن ندارد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۹۱، ص ۴۵)؛ بنابراین، نخستین چیزی که می‌تواند حالت تَوَدَه را در انسان پدید آورد، شناخت به امری است که باید در آن استقامت نماید. از همین رو خداوند متعال ابتدا به ناپایداری دنیا و لذت‌های کاذب آن اشاره کرده، سپس انسان را به استقامت و پایداری در ارزش‌های دینی و معنوی دعوت نموده است (انفال: ۱۱). بر این اساس، عقل ابزار معرفت و متمایزکنندهٔ حق از باطل به‌شمار می‌رود. لذا در روایات معصومین علیهم السلام نیز استقامت از نتایج و ثمرات عقل شمرده شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۳).

ب) ایمان و اعتقاد به خدا: زمانی افراد به ایستادگی در برابر باور و عقیدهٔ خود اقدام می‌کنند که به آن ایمان و باور داشته باشند. از فحوای روایات معصومین علیهم السلام می‌توان چنین استفاده کرد که ایمان همواره با تثبیت، تَوَدَه و استقامت همراه است؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «ایمان همیشه با استقامت همراه است. کسی که ایمان دارد، استقامت نیز دارد» (صدر، ۱۳۷۷، ص ۴۰)؛ زیرا ذات ایمان نمی‌تواند فارغ از این صفت باشد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «کسی که ایمان دارد، از آهن سخت، محکم‌تر و پایدارتر است. آهن هنگامی که داخل آتش می‌شود، تغییر می‌کند؛ ولی مؤمن اگر کشته شود، آن‌گاه زنده شود و باز کشته گردد، ایمانش پابرجا و دلش استوار و تغییرناپذیر است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۴، ص ۳۰۳).

ج) اعتدال و میانه‌روی در امور: راه دیگر به دست آوردن تَوَدَه این است که انسان میانه‌روی و اعتدال را پیشهٔ خود کند؛ زیرا تَوَدَه همواره با متانت و آرامی همراه است؛ «چراکه استحکام و سرعت، با یکدیگر تناسب معکوس دارند؛ هرچه قدم سریع‌تر برداشته شود، استحکام عمل ضعیف‌تر می‌شود» (صدر، ۱۳۷۷، ص ۶۴). حضرت امام خمینی علیه السلام نیز تَوَدَه را اعتدال قوهٔ غضبیه می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۹).

د) احیا و زنده نگه داشتن قلب: نفس ناطقه یا قلب از نظر قرآنی عبارت است از روح لطیف انسانی که با تعلق به قلب جسمانی، سلطهٔ خود را در بدن انسان اجرا می‌کند و قساوت قلب را می‌توان یکی از مهم‌ترین عوامل مرگ آن نام برد. به همین دلیل، قلبی که مرده است، نمی‌تواند در برابر فشارها و مشکلات استقامت ورزد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۹۱، ص ۶۷). از همین روست که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «با زنده بودن و حیات قلب، استقامت حاصل می‌شود» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۲۲۶).

ه) مطالعه و تجربه‌گیری از زندگی انبیا و اولیای الهی و علما: پس از اینکه خداوند متعال در سورهٔ هود داستان پیامبران گرامی را برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند، این‌گونه می‌فرماید: «و هر یک از سرگذشت‌های پیامبران [خود] را که بر تو حکایت می‌کنیم، چیزی است که دلت را بدان استوار می‌گردانیم و در اینها حقیقت برای تو آمده و برای مؤمنان اندرز و تذکری است» (هود: ۱۲۰).

و) الطاف الهی: انسان در همه حال مرهون الطاف الهی خواهد بود؛ چراکه الطاف خداوند یک نوع عطیة الهی شمرده می‌شود و موجب استفاده بهتر و بیشتر از نعمات الهی می‌گردد. از همین رو از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نقل شده است که فرمودند: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِالْأَهْلِ بَيْتٍ خَيْرًا أُرْسَدَهُمُ لِلرَّقِيقِ وَالتَّائِي» (نوری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۳۹)؛ یعنی هنگامی که خداوند اراده کند تا به خانواده‌ای خیر عنایت نماید، آنها را به رفق و تأنی رهنمون می‌سازد.

از منظر عقلی نیز می‌توان برخی از عوامل و منابع توده و استقامت را عبارت از وقار، ورزش، تمرین، تکرار و تلقین به نفس، فرهنگ‌پذیری، مشارطه، مراقبه و محاسبه دانست که می‌توانند نقش خوبی در ایجاد استقامت در سطح فرد و جامعه داشته باشند.

۲-۳. منابع و مواد شکل‌گیری روحیه تسرع

منابع و مواد شکل‌گیری روحیه تسرع عبارت‌اند از:

الف) جهل و عدم بهره‌گیری از معرفت واقعی: از آیات و روایات معصومین ﷺ چنین برداشت می‌شود، هنگامی که انسان مسلح به سلاح علم و احاطه و شناخت کامل به مسئله باشد، اهل صبر، حلم و شکیبایی خواهد بود و از عجله و شتاب پرهیز می‌نماید. به همین دلیل ریشه همه رفتارهای تسرعی انسان، جهل و عدم احاطه علمی شخص به موضوع و مسئله مورد نظر است (ر.ک: به آیات ۸۳ و ۸۴ سوره طه، آیه ۶۸ کهف و آیه ۳۷ انبیاء).

امام علی ﷺ در این خصوص نیز هشدارهایی داده است؛ چنان که می‌فرماید: «من الخرق المعاجلة قبل الامكان و الاناة بعد الفرصة» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۶۳). در این گفتار حکیمانه، امام یکی از نشانه‌های نادانی را عجله کردن پیش از فراهم شدن امکانات ذکر می‌کنند. آن حضرت در بیان دیگری، شتاب‌زدگی را با نابخردی همسو دانسته است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۴).

ب) تمایلات مادی، شیطانی و نفسانی: بیشترین جاهایی که افراد بشر تعجیل در امور می‌کنند و سپس دچار لغزش می‌شوند، امور مادی و هواهای نفسانی است. *راغب اصفهانی* منشأ شتاب‌زدگی را هوا و هوس دانسته و همین موضوع را دلیلی بر منع آن در قرآن ارزیابی کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۸). این بحث می‌تواند محل خوبی برای آزمون و امتحان الهی بشر نیز باشد. خداوند متعال برای اینکه حجت را بر بندگانش تمام کند، گاه به این خواسته‌های شتاب‌آلود انسان‌ها، به‌ویژه کافران توجه می‌کند و زمینه انجام آن را فراهم می‌آورد (اسراء: ۱۸؛ انسان: ۲۴ و ۲۷). در این خصوص، حضرت امام خمینی ﷺ می‌فرمایند: بدون شک تمام عجله‌ها و شتاب‌زدگی‌ها و بی‌ثباتی‌ها و بی‌قراری‌ها، از ترس نداشتن یا دست نیافتن به خواسته‌های نفسانی و لذات و شهوات حیوانیه در آینده است...؛ حتی عموم مردم چون اسیر مقاصد نفسانیته هستند، در دعا نیز شتاب‌زده هستند که مبادا مقاصد دنیوی یا حیوانی از دست آنها برود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۶۲).

ج) بی‌ایمانی: افرادی که ایمان در حقیقت وجودی آنها رسوخ نموده، اهل صبر و تأنی و تأمل‌اند و هرگز شتاب‌زدگی ندارند. در مقابل، افراد بی‌ایمان چون معیار عملشان هواهای نفسانی و منافع زودگذر دنیوی است، طمأنینه و تَوَدَه لازم را نخواهند داشت (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۶-۱۴۳).

دلی که از معرفت به اینکه مجاری امور به قدرت خدای متعال است، تهی باشد و تنها خود و جدیت و حرکت و سکون خود و موجودات را ببیند، در حجاب‌های خودبینی و شهوات و لذات حیوانی است، از واماندن از لذات حیوانی هراسان است. چنین شخصی طمأنینهٔ قلب را از دست داده و در کارها با عجله و شتاب‌زدگی اقدام می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ب، ص ۳۶۳).

علاوه بر موارد فوق می‌توان کم‌ظرفیتی، جهل، احساسات، عشق و نفرت نسبت به دیگران، محدودیت‌های علمی و ضعف روحی را از منابع و مواد تسرع در امور به شمار آورد (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۹).

۲-۳. علت صوری تَوَدَه و تسرع

در علت صوری دو بحث مورد نظر است. اول سطوح یا لایه‌های تَوَدَه و تسرع، و دوم انواع تَوَدَه و تسرع. در چهارچوب نظری، انواع سطوح مختلفی که می‌توان برای انسان در نظر گرفت، سه لایهٔ عقلی، قلبی و ظاهری بود. در نگاه به انسان، هر رویکردی اگر توانایی مطالعهٔ سنجش همهٔ جنبه‌های وجودی انسان را داشته باشد، یعنی بتواند سه لایهٔ مورد نظر را مطالعه کند، می‌تواند تا حدی دریافت درستی از انسان و توانایی‌های او داشته باشد. بنابراین، اگر رویکردی بخشی‌نگر باشد و تنها به دنبال مطالعه بخشی از ابعاد وجودی انسان باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند به معرفتی دقیق از انسان دست پیدا کند.

در تَوَدَه - که از جنود عقل است - به هر سه لایه به‌طور هم‌زمان توجه می‌شود؛ مثلاً به لحاظ عقلی، باورها و اعتقادات فرد مورد نظر است؛ در بعد قلبی، استقامت اخلاقی و گرایش‌ها و منش‌های انسان، و در بعد ظاهری، رفتارها و کردارهای او مورد توجه است. در مقابل، صاحب صفت و روحیهٔ تسرع به علت اینکه تنها برخی از لایه‌های مورد نظر را ملاک عمل قرار می‌دهد و بیشتر متوجه امور ظاهری و مادی است، هیچ‌گاه نمی‌تواند درک درستی از انسان و پیرامون او داشته باشد. بنابراین، کسی که صاحب روحیه و صفت تَوَدَه است، در یک زمان معمولاً به سه وضعیت توجه می‌نماید: ابتدا در تصمیم‌سازی، به اعتقادات توجه دارد؛ چراکه طبیعت را آیه‌ای از آیات خداوند می‌بیند و اعتقادش افزون‌تر می‌گردد. این لایه مربوط به عقل است که انسان با حاکمیت و رهبری خداوند آشنا می‌شود و همه چیز را در این راستا تفسیر می‌کند. در حوزهٔ قلبی با فضایل و رذائل روحی و قلبی آشنا می‌گردد؛ همچنین در سطح رفتارهای ظاهری، فقه موضوعیت می‌یابد و با تکلیف آشنا می‌گردد و به‌خوبی می‌داند که در هر امری باید به هر سه لایهٔ مورد نظر توجه شود؛ بنابراین صاحب تَوَدَه ابتدا از نظر عقلی اعتقاد به خدا، پیامبر و روز جزا دارد و تابع دستورات الهی است؛ در ثانی از لحاظ اخلاقی آراسته به جنود عقل است که همان تَوَدَه و تثبت، تأنی و صفات دیگر است؛ و سوم اینکه در ظاهر نیز دستورات شریعت را برپا می‌دارد و از محرّمات دوری می‌کند. بنابراین چنین شخصی یا جامعه‌ای دارای روحیهٔ تعادل خواهد بود.

بحث ثبات قدم که از معنای تَوَدُّه است، در حوزه عقاید، اخلاق و احکام مطرح می‌باشد.

ظاهر این است که مراد از «تَوَدُّه» تَأَنُّی باشد و آن عبارت از اعتدال قُوَّة غضبیه است که حد افراط آن تسرّع است؛ چنانچه بعضی محققین بزرگ گفته‌اند و سکونت نفس را از فروع شجاعت شمرده‌اند؛ و شاید مراد از آن، تثبیت بود که آن نیز از اعتدال قُوَّة غضب است و از فروع شجاعت است و عبارت از آن است که نفس در تحمل شداید و پیشامدهای گوناگون عالم، خوددار باشد و به‌زودی از میدان درنرود و سبک‌باری و سهیل‌انگاری نکند و خُفَّت و تندی به خرج ندهد؛ و این اعم است از پیشامدهای اخلاقی و روحی یا پیشامدهای طبیعی و جسمانی... انسان با ثبات و طمأنینه می‌تواند تمام وظایف فردی و اجتماعی را انجام دهد و در هیچ مرحله از زندگانی مادی و روحانی برای او لغزشی و خطایی دست ندهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ب، ص ۳۵۹-۳۶۱).

کسی که نگاه صرفاً مادی به انسان دارد و از عالم بالا بریده شده است، سعی می‌کند تا با تسرع و عجله به هر آنچه به ذهن ناقصش خطور می‌کند، عمل نماید؛ در مقابل، کسی که دارای تربیت روحی از نوع تَوَدُّه و استقامت باشد، انسان متعادل است و مدیر نفس و جسم و روح خود خواهد بود و می‌تواند بر عقل، قلب و حواسش مالکیت داشته باشد. کسی که به این درجه رسید، توانایی اداره جامعه خود را نیز دارد.

صاحب روحیه تسرع صرفاً به برخی از سطوح سه‌گانه فوق توجه دارد و این باعث می‌شود تا نتواند شناخت درستی از خود داشته باشد و در تصمیم‌سازی دچار خطا و اشتباه می‌گردد. لذا این گونه افراد علاوه بر این‌که توانایی اداره خود را ندارند، به طریق اولی توانایی مدیریت جوامع را ندارند و به هیچ وجه نمی‌توانند در سطح جامعه دخل و تصرف کنند.

انواع تَوَدُّه و تسرع، جزء دیگری از علت صوری است. معمولاً تَوَدُّه و استقامت در همه امور از هر نوعی، در اسلام پذیرفته شده، مگر در اعمال خیر و اعمالی که مربوط به آخرت است (ورام ابن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۸۰)؛ همچنین در همه امور از تسرع و عجله قبل از زمان انجام آن نهی شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۴، ص ۲۴۰). تَوَدُّه و تسرع در گونه‌های مختلف آن، همچون تَوَدُّه و تسرع در قول، فعل و اعتقاد، قابل بررسی خواهد بود. متون دینی در خصوص هر سه نوع یادشده تأکید زیادی بر انجام تَوَدُّه و پرهیز از تسرع دارند.

۱-۲-۳. برخی از انواع تَوَدُّه

الف) تَوَدُّه در قول و گفتار: یکی از مهم‌ترین جنبه‌های انواع پایداری و استقامت، پایداری در قول و گفتار افراد و دولتمردان یک جامعه است که می‌تواند در دو سطح فردی و اجتماعی به منضمه ظهور برسد. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» (ابراهیم: ۲۷). خداوند مؤمنان را به دلیل گفتار استوار (و عقیده پایداریشان) هم در این جهان و هم در آن جهان ماندگار می‌دارد و کافران را (در دنیا و آخرت) گمراه و سرگشته می‌سازد و خداوند هرچه بخواهد انجام می‌دهد. ب) تَوَدُّه در اعتقاد: تَوَدُّه و استقامت، با اعتقادات الهی عجین شده است؛ از این‌رو با مفاهیمی چون ایمان، عبودیت، عمل صالح و تقوا، پیوند ناگسستنی دارد؛ چراکه تَوَدُّه در واقع مکملی برای مؤلفه‌های لازم دینداری است و

بدون وجود آن، هیچ‌کدام از این مفاهیم پایدار نیستند و در نتیجه نمی‌توانند انسان را به سعادت و کمال برسانند. امام صادق علیه السلام در تفسیر استقامت در آیهٔ شریفه (فصلت: ۳۰) می‌فرماید: به امامت هر یک از ائمه علیهم السلام یکی بعد از دیگری معتقد باشد و فرمان ایشان را گردن نهد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۲۰).

پایداری و استقامت بر این عقیده که خدای تعالی پروردگار عالم است، عبارت است از پذیرفتن احکام خدا و اطاعت از فرمان حضرت باری تعالی. پس اگر بعضی از فرمان‌های حق را گردن نهد و بعضی را نپذیرد، پایداری نکرده و عمل بر طبق اقرار خود ننموده است؛ مثلاً اگر نبوت را انکار نماید، پایداری بر اقرار خویش ننموده؛ و نیز چنین است اگر پیامبر را بپذیرد و وصی آن حضرت را نپذیرد؛ و همچنین باید تمام ائمهٔ طاهرين را قبول کند. هر کدام را نپذیرفت، استقامت بر گفتهٔ خود نکرده است (صدر، ۱۳۷۷، ص ۷۵).

ج) تَوَدَه در عمل: مسئلهٔ استقامت در عمل و انجام امور، یکی از مهم‌ترین انواع تَوَدَه به شمار می‌رود. امام علی علیه السلام در وصیتی خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «الْعَمَلُ الْعَمَلُ، ثُمَّ النَّهْيَةُ النَّهْيَةُ وَالِاسْتِقَامَةُ الْاسْتِقَامَةُ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶)؛ کار کنید، کار کنید، آن‌گاه به پایانشان رسانید، به پایانشان رسانید؛ و ایستادگی کنید، ایستادگی کنید.

یکی از موارد عملی تَوَدَه، وفادار بودن به عهد و پیمانی است که انسان می‌بندد. این عهد و پیمان، اعم از اینکه فردی باشد به‌عنوان یک شخصیت حقیقی، یا اینکه اجتماعی و سیاسی باشد به‌عنوان یک شخصیت حقوقی، می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها (و قراردادهای) وفا کنید» (مائده: ۱). «بر اساس عقد اجتماعی عمومی و عقدهای فرعی و جزئی مترتب بر آن، عهدهای عمومی استوار است. بنابراین، اگر به خود اجازه دهیم که این پیمان‌های عملی را بشکنیم، اولین چیزی را که شکسته‌ایم، عدالت اجتماعی خودمان است که رکن جامعهٔ ما است» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۵۹).

تَوَدَه و پایداری در فقر و تنگدستی و همچنین در تهذیب نفس، کسب علم و دانش، در برابر سختی‌ها و ناملایمات زندگی، گرفتن حق، دفاع از کيان مسلمين در برابر دشمنان، تبعیت از ولایت و امامت، اجرای دستورات سیاسی اجتماعی اسلام از قبیل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و... نمونه‌هایی دیگر از تَوَدَه و استقامت در سطح فردی و اجتماعی این حالت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹).

۲-۳. برخی از انواع تَسْرِع

الف) تَسْرِع در اندیشه: به تسرع در اندیشه، «سوءظن» گفته می‌شود. اگر کسی حرکتی از شخصی می‌بیند و بلافاصله حکم جاری می‌کند، این می‌شود سوءظن در اندیشه، و سوءظن حرام است. اسلام توصیه می‌کند به پرهیز از قضاوت عجله‌ای و سوءظن به دیگران بر این اساس. گاهی اوقات فرد دچار سوءظن می‌شود و گاهی نیز ممکن است یک جامعه دچار سوءظن شود. اگر جامعه‌ای دچار این خصیصه گردد، اعتماد متقابل و همچنین اعتماد به حاکمیت دچار خدشه خواهد شد. در نتیجه، آن جامعه و افراد آن به سوی شکست گام برخواهند داشت.

امام خمینی علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: «انسان اگر دارای چنین روحی باشد، چه بسا که به واسطه پیشامدهای کوچکی خود را ببازد و از وظایف الهیّه و روحانیّه چشم‌پوشی کند؛ و چه بسا که نفس و شیطان بر او غلبه کنند و او را از راه حق منصرف کنند و ایمان او دستخوش آنان گردد و شعار دینی و مذهبی و شرفی خود را یکسره از دست بدهد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۰).

ب) تسرع در عمل و تصمیم‌سازی: عجله در تصمیم‌گیری باعث صدمات جبران‌ناپذیری در سطح فرد و جامعه می‌گردد. برای نمونه، گاهی ممکن است این تسرع در سطح فردی برای انتقام‌گیری باشد که موجب هلاکت و خسران او می‌گردد. اگر در عمل، معیار تصمیم‌گیری مدیران یک جامعه صرفاً انتقام‌گیری باشد، این عمل اولاً موجب ارتکاب گناه می‌شود؛ ثانیاً تصمیم درستی اتخاذ نمی‌گردد. لذا صاحب عمل تسرع می‌تواند خود و جامعه تحت امر خود را در بلاها و هلاکت بیندازد. گاهی تسرع ممکن است در عمل به کشتار و خونریزی نیز بینجامد که این امر نیز در اسلام نفی شده است (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۱۱).

ج) تسرع در قول و فعل: در منطق معصومین علیهم السلام تسرع در امور چنان خطرآفرین است که باید به‌جدّ از آن پرهیز کرد. برای نمونه، امام علی علیه السلام در وصیت‌نامه خود به امام حسن علیه السلام او را از تسرع در قول و فعل نهی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷، ص ۳۳۹؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۵۴). بنابراین، عجله در کارها به دلیل ماهیت آن، حکومت و مدیریت را پیوسته به خطاکاری در امور می‌کشاند و باید از آن پرهیز شود.

از منظر سیاسی، استقامت و توده موجب تأمین امنیت و سعادت یک جامعه، و در نهایت، حفظ یک نظام و حکومت می‌گردد؛ در مقابل، تسرع در امور می‌تواند موجب برهم خوردن نظم و امنیت، و در نهایت، فروپاشی یک نظام گردد.


۳-۳. علت فاعلی توده و تسرع

این بحث در دو بخش قابل طرح است:

۳-۳-۱. افراد و کارگزاران (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی)


کارگزاران و نیروهای انسانی در رسته‌ها و گروه‌های مختلف نقشی تعیین‌کننده در گسترش و نهادینه‌سازی روحیه توده یا تسرع در سطوح مختلف فردی و اجتماعی دارند. اگر کارگزاران به‌درستی مورد تربیت فردی و سیاسی و اجتماعی قرار گیرند، به‌تدریج این صفات ارزشمند در سطوح مختلف فردی و اجتماعی جامعه نهادینه خواهد شد؛ و بالعکس، اگر در جامعه‌ای کارگزاران و دولتمردان به‌درستی تحت تربیت و آموزش قرار نگیرند، هیچ‌گاه نمی‌توان انتظار سعادت و امنیت را برای آن جامعه داشت و آن جامعه در امور مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... به سمت سقوط و انحطاط حرکت خواهد کرد. بنابراین هر چه صفات الهی در وجود افراد یک جامعه، به‌ویژه کارگزاران و دولتمردان تقویت گردد، روحیه توده نیز پررنگ‌تر خواهد شد. پیامبران، امامان، رهبران الهی، مؤمنین و

روحانیون آراسته به جنود عقل، چون از صفات و شرایط الهی بهتری برخوردارند، صفت و روحیهٔ تَوَدّه در آنها در بالاترین درجه خواهد بود.

بنابراین دولتمردان و مدیران یک جامعه باید به مرتبه‌ای از کمال و سعادت دست یافته باشند تا اینکه قادر به ضمانت سعادت جامعه شوند؛ چنان که حضرت امام  در این باره نیز می‌فرماید: «ما تا اصلاح نکنیم خودمان را، نمی‌توانیم کشور خودمان را اصلاح کنیم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ص ۶۵-۶۶).

در مقابل، شیاطین و رهبران طاغوتی و پیروان هوا و هوس و جاهلین، به دلیل خودبسندگی و بریده شدن از خداوند، اوصاف الهی در وجودشان کم‌رنگ‌تر است و معمولاً در انجام امور نیز از صفت تَوَدّه بی‌بهره‌اند و تسرع را در دستور کار قرار می‌دهند. در حدیث شریف نیز آمده است: از خصلت‌های نادانان، شتاب کردن به خشم در هر حالی است (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۶۷؛ تمیمی امدی، ۱۳۶۶، ص ۶۷۷).

۲-۳. نقش نهادها

کارگزاران و افراد یک جامعه، با اینکه نقشی بسیار تعیین‌کننده در ایجاد روحیهٔ استقامت و تأنی در یک جامعه دارند، اما زمانی می‌توانند به‌درستی به این نقش توجه کنند و در سطح جامعهٔ سیاسی و اجتماعی بهتر اثرگذار باشند که بتوانند از ابزارهای مناسبی بهره بگیرند. بنابراین استفاده از نهادها و سازمان‌های پویا و فعال می‌تواند به‌درستی افکار و اندیشه‌های کارگزاران را در سطوح مختلف اجتماع گسترش دهد و نهادینه سازد. بنابراین، علاوه بر نقش خطیر افراد صالح و دولتمردان باتقوا، نهادهای صالحی همچون مساجد، حسینیه‌ها، هیئت‌های مذهبی، حوزه‌های علمیه و علما و روحانیون را باید مظهر تَوَدّه و قوانین عقلانی در جامعه دانست. امام  در این زمینه می‌فرماید:

الآن استقامت ملت با شما روحانیون است؛ یعنی خطابِ فَاَسْتَقِمْ کَمَا أَمَرْتُ. یک نهضت حاصل شده، استقامت لازم دارد. یک جمهوری اسلامی تحقق پیدا کرده، استقامت در مقابل او لازم است. باید نگاهی داشت؛ و همهٔ اشخاصی که با شما هستند هم به عهدهٔ شماست که استقامتشان را حفظ کنید. اهل مسجدید، اهل مسجد راه، امام جماعت‌اید، اهل مسجد را باید استقامتشان را حفظ کنید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۹، ص ۴۷۹).

۴-۳. علت غایی تَوَدّه و تسرع

از آنجاکه روحیهٔ تَوَدّه، برخلاف تسرع، در افراد و جامعه بر مبنای خیر و عقل شکل می‌گیرد، مرجع و هدف‌گذاری و غایت آن نیز متفاوت خواهد بود. با این توضیح، مرجع تَوَدّه و تسرع یک بحث است و غایت و هدف از این صفات چیز دیگری است. مرجع تَوَدّه در سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره، کاملاً متفاوت از مرجع تسرع خواهد بود.

۱-۳-۴. مرجع تَوَدّه و تسرع

الف) مرجع‌های تَوَدّه

یک - اقتصادی: که می‌تواند موجب جلوگیری از زیان افراد و نهادهای مختلف در سطح جامعه، تأمین رفاه همگانی، حفاظت از اموال شهروندان در سطح داخلی و خارجی و در نهایت باعث فزونی برکات الهی گردد. خداوند

متعال می‌فرماید: اگر آنها (جن و انس) در راه (ایمان) استقامت ورزند، با آب فراوان سیرابشان می‌کنیم (جن: ۱۶). در این آیه، فراوانی آب، مثلی است که توسعه در رزق را می‌رساند؛ بدین معنا که اگر همه انسان‌ها در تسلیم خدا بودن استقامت ورزند، از برکت و روزی فراوان بهره‌مند می‌شوند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۷۱). بنابراین، آنچه مایهٔ وفور نعمت است، استقامت بر ایمان است، نه اصل ایمان؛ چراکه اولین سبب رفاه و آسایش، نزول آب باران است. زندگی بر چرخهٔ آب می‌گذرد، لذا پیوند بین استقامت و ایمان، سبب رفاه و آسایش زمین می‌شود. «پایداری به این است که هر کس در هر شغلی که هست، آنجا را خوب عمل بکند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱۸، ص ۴۳۵).

دو - سیاسی: که ثمرهٔ آن، دفاع هوشمندانه از حقوق سیاسی و اجتماعی شهروندان در ابعاد مختلف داخلی و خارجی و جلوگیری از استبداد داخلی و استعمار خارجی خواهد بود. بنابراین، از آنجا که جامعه‌ای که بر اساس توده بنا می‌شود، نمادی از یک جامعهٔ عاقله و عقل‌محور خواهد بود، تمام اعمال و رفتار کارگزاران و دولت‌مردان سیاسی در همهٔ ابعاد داخلی و خارجی باید با آن هماهنگ باشد و کوچک‌ترین ظلمی بر احدی روا داشته نشود. بنابراین، حاکمیت، نه هدف، بلکه وسیله‌ای است برای تأمین سعادت افراد و جامعه. «ثبات با طمأنینه است که جمعیت‌های کم را در مقابل گروه‌های انبوه حفظ می‌کند و بر ممالک بزرگ عالم با عِدّه و عِدّهٔ معدود مسلط و چیره می‌کند (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۶۲).



سه - نظامی: که می‌تواند باعث ایجاد امنیت مادی و معنوی در برابر متجاوزین گردد. حالت توده و استقامت و ثبات می‌تواند در جنگ‌ها خود را نشان دهد. «ثبات قدم، از لوازم یک رزمنده است؛ خواه در جهاد اصغر و خواه در جهاد اکبر؛ و در جهاد اکبر ضروری تر است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۰).

امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «ثبات و پابرجا بودن در امور، اسباب پافشاری در معرکه‌های جنگی شود که انسان به واسطهٔ ناملایمات و شداید، از جنگ روگردان نگردد... طمأنینهٔ نفس و ثبات قدم، نگذارد اخلاق و اطوار اجانب و منافقین در انسان رخنه کند و انسان را نگذارد دستخوش حوادث شود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۲-۳۶۳). چهار - فرهنگی: که موجب توانایی ارائهٔ الگویی مناسب از آداب و رسوم و ارزش‌ها و باورهای الهی در راستای تکریم ارزش‌های انسانی خواهد شد؛ زیرا انسان در اثر استقامت در هر کاری به مقصود نهایی آن خواهد رسید و همین امر باعث می‌شود که در این راه هرگز احساس حقارت و خواری نکند. ثبات و طمأنینهٔ نفس، خود یک ملت واحد است که اگر سیل‌های اخلاق زشت و بی‌دینی تمام مردم را ببرد، او چون کوه آهنین در مقابل همه چیز ایستادگی کند و از تنهایی وحشت نکند (همان، ص ۳۶۱).

پنج - جسمی و روحی: که موجب تقویت قوای جسمی و روحی و آرامش و اطمینان و استفاده از امدادهای غیبی خواهد شد. در پرتو استقامت و پایداری، فرشتگان الهی چنین مژده می‌دهند: «نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ» (فصلت: ۳۱)؛ ما در زندگی دنیایی و آخرت، یار و مددکار شمایم.

طمأنینهٔ نفس و ثبات قدم است که انسان را در مقابل حزب شیطان نگهداری کند و بر لشکرهای جهل و شیطنت غلبه دهد و... انسان را بر قوهٔ غضب و شهوت چیره کند و... انسان را در پیشامدهای ناگوار عالم و فشارهای روحی و جسمی، چون سذی آهنین یا برجها نگاه دارد و نگذارد لغزش و سستی در انسان رخ دهد (همان، ص ۳۶۰-۳۶۱).



ب) مرجع‌های تسرع

یک - اقتصادی: موجب فساد اقتصادی و ضرر و زیان به شهروندان و نهادهای تحت حاکمیت خواهد بود. امام جواد  می‌فرماید: «آشکار ساختن هر چیز (برنامه‌ها و سیاست‌های آینده) پیش از آنکه جوانب آن مستحکم شده باشد، فسادانگیز است» (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۸۲۶). از پیامبر اعظم  نقل شده است که فرمود: «از عجله بپرهیز؛ زیرا هرگاه عجله کنی، نصیب و بهرهٔ خود را از دست خواهی داد (ورام ابن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۵).

دو - سیاسی: باعث عدم توانایی در دفاع از حقوق سیاسی و اجتماعی افراد تحت حاکمیت در سطح داخلی و خارجی می‌شود. این امر زمینهٔ تسلط استبداد داخلی و استعمار خارجی را فراهم خواهد نمود و حاکمیت در این‌گونه موارد به دست جائران و ظالمان خواهد افتاد و ظلم و ستم و بی‌عدالتی جامعه را فرا خواهد گرفت.

سه - نظامی: موجب از دست رفتن قدرت نظامی و کشته شدن نیروهای نخبه خواهد گردید؛ همچنین باعث عدم توانایی در تأمین امنیت شهروندان خواهد شد.

چهار - اخلاقی و فرهنگی: باعث عدم توانایی در ارائهٔ الگویی منسجم از ارزش‌ها و باورهای درست برای شهروندان و پذیرش فرهنگ و اخلاق غیر الهی خواهد شد. این امر باعث بروز مفاسد بسیار فردی و اجتماعی می‌شود: «تَسْرَع»، یکی از ملکات ناهنجار است که انسان به واسطهٔ آن در هیچ چیز قرار نگیرد و به‌زودی سبک‌مغزی و تهی‌باری کند و انگارهٔ کارها را از دست بدهد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۳۶۱).

پنج - جسمی و روحی: موجب غم و غصهٔ شهروندان و از دست دادن سلامتی خواهد شد. امام علی  می‌فرماید: «عجله پیش از فراهم شدن امکانات و مقدمات کار، موجب اندوه است» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۴۸۸)؛ زیرا زحمات انسان بر باد می‌رود و تلاش‌های او بی‌اثر می‌ماند. از این رو امام  می‌فرماید: «قلوبی که از حق و حقیقت معرض هستند و از فطرت مستقیمه خارج اند و به دنیا مقبل و متوجه اند، سایهٔ آنها نیز مثل خودشان از استقامت خارج، و منکوس، و رو به طبیعت و دنیا، که اسفل السافلین است، می‌باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳).

۲-۳. هدف غایی تَوَدَه و تسرع

تَوَدَه نقش بی‌بدیلی در ساختن جامعه‌ای آباد و الهی و سعادت‌مند برای شهروندان در سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی و... بر عهده دارد؛ و از طرفی تسرع نیز عامل بروز ناهنجاری‌های متعدد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... در سطح جامعه خواهد شد. غایت و هدف نهایی تَوَدَه، رسیدن به تقرب الهی و سعادت ابدی انسان است؛ زیرا قلبی که

بر آن نور توحید و معرفت کمال مطلق تابیده شده باشد، دارای طمأنینه و ثبات و ثانی و قرار است. دلی که نورانی به معرفت حق - جلّ و علا - شده باشد، مجاری امور را به قدرت او می‌داند و خود و جدّیت و حرکت و سکون خود و همه موجودات را از او می‌داند و زمام امر موجودات را به دست خود آنها نمی‌داند. چنین قلبی اضطراب و شتاب‌زدگی و بی‌قراری ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ب، ص ۳۶۳). انسان می‌تواند با بهره‌مندی از توده به کمال واقعی دسترسی پیدا کند. بنابراین، هر اندازه بتواند این صفت را در وجود خود تقویت نماید، به همان نسبت می‌تواند به تقرب الهی دست یابد و ارتباط خود را با نظام هستی و خداوند بهتر احساس کند و اعمال و رفتار او همواره در راستای خشنودی او شکل می‌گیرد. بنابراین، اگر معیار چنین شخصی خشنودی و رضایت پروردگار شد، دیگر اثری از خودبینی وجود نخواهد داشت و در راه رضایت پروردگار، هرچه سختی و مشقت باشد، به جان می‌خرد و خداوند متعال همواره خروج از مشکلات را برای او هموار می‌سازد. پیامبر مکرم اسلام ﷺ در این زمینه می‌فرماید: «إِذَا أَرَدْتَ أَمْرًا فَأَعْلَيْكَ بِالتَّوَدُّةِ حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لَكَ فَرَجًا وَ مَخْرَجًا» (ورام ابن ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۶۷).

بنابراین در هر جامعه‌ای اگر محور عمل و رفتار کارگزاران و نهادها بر اساس توده شکل گیرد، می‌تواند باعث تقرب و تکامل روحی هرچه بیشتر انسان‌ها به خدا شود و این امر باعث برکات فراوان مادی و معنوی برای شهروندان آن جامعه خواهد شد.

هدف نهایی تسرع، رسیدن به لذات مادی و زودگذر دنیوی است؛ به همین دلیل همواره با ناکامی همراه خواهد بود و افراد و جامعه‌ای که دارای صفت تسرع‌اند، با وجود عجله و تلاش فراوان هیچ‌گاه از سعادت واقعی بهره‌مند نخواهند شد و اعمال و رفتار آنها در نهایت به پشیمانی و ناکامی در دنیا و آخرت خواهد انجامید و بسیار تأکید شده است بر پرهیز از شتاب‌زدگی؛ چرا که عجله «سرآغاز از دست رفتن (فرصت) و پشیمانی است و بسیار کم اتفاق می‌افتد که تدبیر شتابگر به پیروزی برسد و کمتر کسی است که شتاب‌زده باشد و دچار هلاکت نشود» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۷).

قانون‌دانان دنیا هدفشان از قانون‌های نوعی این است که عالم منظم باشد و سلطنتشان دچار هرج و مرج نباشد؛ ولی برای زندگی شخصی اشخاص و انسانیت آنها دلسوزی ندارند و برای آنان اهمیت ندارد که شخصیت هر فردی چطور استقامت و صفا و کمال داشته باشد؛ ولی انبیا طالب سعادت ذاتی بشرند؛ اعم از سعادت فردی و اجتماعی و سعادت دنیایی و آخرتی؛ و در هر فعلی از افعال پا و دست و زبان، تا حدی که بتوان به اینها خدایی بودن را تلقین کنند، تلقین کرده و می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸الف، ج ۳، ص ۳۴۶). بر این اساس، هدف و جهت‌گیری قوانین و برنامه‌های یک حکومت، اگر بر اساس رویکرد اول باشد، توانایی ترسیم و ارائه یک حکومت مطلوب و فراگیر برای سعادت انسان را نخواهد داشت؛ زیرا این برنامه‌ها بر محور درست تربیت اسلامی و انسانی پی‌ریزی نشده‌اند و صرفاً اهداف نفسانی، شهوی، غریزی، و در یک کلمه، دنیوی را دربر خواهند داشت. از آنجا که صفت تسرع منتسب به شیطان است، هدف‌گیری آن نیز به شکست خواهد انجامید. از این‌رو، خصلت‌های شیطانی به طور قطع،


مفسده‌انگیز و زیان‌بار خواهند بود و هر یک از آنها علاوه بر اینکه خود زشت و نکوهیده‌اند، پیامدهای ناهنجاری را نیز سبب می‌شوند که بر زشتی آنها می‌افزاید.


نتیجه‌گیری


چنان‌که اشاره شد، در بیان امام صادق علیه السلام تَوَدّه و تَسْرَع به ترتیب هر کدام یکی از مظاهر عقل و جهل شمرده می‌شوند. در این پژوهش تلاش شده است تا بر اساس نظریهٔ دو فطرت و با الگوی علل اربعه، به بررسی جایگاه این دو مفهوم در اندیشهٔ سیاسی اسلام بپردازیم. از نگاه نظریهٔ دو فطرت، تَوَدّه مظهر فطرت مخموره، و در صورت تحقق، متعلق به جامعه‌ای است که می‌توان آن را جامعهٔ متعالی نامید و هدف آن، سعادت اخروی و ابدی انسان است. در مقابل، تَسْرَع مظهر فطرت محجوبه و متعلق به جامعهٔ متدانی است که با هدف بقای دنیوی انسان شکل می‌گیرند تَوَدّه و تَسْرَع، هر کدام دارای ابعاد مختلفی هستند. با عنایت به الگوی دو فطرت و بر اساس چهارچوب نظری علل اربعه، یکی از جنبه‌هایی که می‌توان این دو مفهوم را به‌عنوان نمایندهٔ عقل و جهل بررسی کرد، فلسفهٔ تَوَدّه و تَسْرَع است. فلسفهٔ تَوَدّه به‌عنوان مظهر جامعهٔ متعالی و عقلانی با فلسفهٔ تَسْرَع به‌عنوان مظهر جامعهٔ متدانی و جاهله تفاوت خواهد داشت. یقیناً حضرت امام علیه السلام انقلابی که انجام دادند، به‌دنبال تحقق جامعهٔ متعالی‌ای بودند که هم مدیران و هم جامعه دارای صفت تَوَدّه باشد. بر این اساس، دولتمردان و افراد چنین جامعه‌ای در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی دارای چنان اعمال و رفتاری خواهند بود که نمونهٔ متعالی انسانیت جلوه‌گر خواهد شد و کوچک‌ترین ظلمی به کسی روا نخواهد شد؛ چرا که چنین جامعه‌ای نمونهٔ متعالی یک جامعهٔ عقل‌محور خواهد بود.


منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۷۴، *لسان العرب*، ج ۶، بیروت، دار صادر.
- ارلی، ابی الحسن علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کتشف الغمّة فی معرفة الأئمّة*، با تعلیق هاشم رسولی محلاتی، تبریز، مکتبه بنی هاشمی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۰، *المحاسن*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، چ دوم، ترجمه رضا مهیار، تهران، اسلامی.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۳۷، *نهج الفصاحه*، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ، تهران، اسلامی.
- تیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۷۸، *غمر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۱۱، چ دوم، تهیه و تنظیم علی اسلامی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *مفاتیح الحیاة*، قم، اسراء.
- حرانی، حسن بن علی ابن شعبه، ۱۳۸۲، *تحف العقول*، ترجمه صادق حسن زاده، قم، جامعه مدرسین.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
- خوانساری، آقا جمال، ۱۳۶۶، *شرح غمر الحکم و درر الکلم*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، الدار الشامیه.
- صدر، سیدرضا، ۱۳۷۷، *استقامت*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ج ۵، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عالمی، محمدعلی، ۱۳۷۹، *پیغمبر و یاران*، تهران، هاد.
- فیض کاشانی، محمدحسین، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- کلینی، محمد، ۱۳۶۵، *اصول کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۵۲، *شرح الکافی - الأصول و الروضه*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۳۶۹، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- _____، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محدث نوری، حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، بیروت، آل‌البتیة لاجیاء التراث.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دائرة المعارف قرآن کریم*، ۱۳۸۶، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸الف، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸ب، *شرح حدیث «جنود عقل و جهل»*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۸۱، *تقریرات درس فلسفه*، مقرر سید عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

_____، ۱۳۸۹، *تفسیر سوره حمد تهران*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

_____، ۱۳۷۰، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

_____، ۱۳۷۴، *کلمات قصار*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .

مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۷، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم، بوستان کتاب.

ملکی تبریزی، جواد، ۱۳۹۶، *اسرار الصلوة*، قم، پیام مقدس.

_____، ۱۳۹۱، *المراقبات*، قم، اوج علم.

محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۱، *میزان الحکمه*، ج ۷، قم، دارالحدیث.

نراقی، محمد مهدی، ۱۳۷۰، *جامع السعادات*، سید جلال الدین مجتوبی، تهران، حکمت.

ورام ابن ابی فراس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰ق، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه فقیه.

<https://www.almaany.com>

<https://lamtakam.com/dictionaries/dehkhoda>

<http://pajoohe.ir>



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

The Political Implications of Tranquility (tuadah) and Hastiness (tasarru') in the Political Thought of Imam Khomeini

Hasan Aliyari / Assistant Professor, Islamic Education Department, Payame Noor University of Tehran

✉ **Rashid Rekabian** / Assistant Professor, Ayatullah Boroujerdi University ra.recabian@gmail.com

Received: 2018/12/15 - **Accepted:** 2019/06/02

Abstract

The philosophy of tranquility (tuadah) and hastiness (tasarru') in the political thought of Imam Khomeini is the main question of this paper. In the political thought, Islam has never provided an independent discussion of these two concepts. So, relying on the Islamic teachings based on the holy Quran and the tradition, and focusing on the Imam Khomeini's thoughts, this paper presents this discussion in a deductive method. While emphasizing on the theoretical framework of the four causes, the pattern under discussion is presented based on the theory of "two nature" made by Imam Khomeini. Since the tuadah is related to the transcendental (makhmore) nature, and it is among the soldiers of reason, and belongs to the transcendental philosophical school, but tasarru' in from the hidden (mahjube) nature, and it is among the soldiers of ignorance, and belongs to the subordinated (mutadani) philosophical school, each have been viewed as an attribute, morale, social and individual characteristics that has originated from the material cause, the formal cause, the efficient cause and the final cause, and are able to establish a transcendental or subordinate community. Accordingly, their requirements and political implications have been analyzed and compared in this paper.

Keywords: tranquility (tuadah), hastiness (tasarru'), transcendental school, subordinated school, the transcendental (makhmore) nature, the hidden (mahjube) nature, four causes.

The Shia Political Jurisprudence and the Election

Mahmoud Fallah / Assistant Professor of Political Jurisprudence in Institute of Science and Political Thought

✉ **Seyyed Sajjad Izedehi** / Associate Professor of Islamic Research Institute for Culture and Thought sajjadizady@yahoo.com

Received: 2019/04/01 - **Accepted:** 2019/08/21

Abstract

What is the base for holding "the election" as a legal mechanism for the participation of the community members in the administration of government? Can it be found in the doctrines of the political jurisprudence? Using an analytical method, this paper seeks to answer these two questions. This paper holds that, the election in the political jurisprudence is a kind of political participation that differs considerably from the issue of the election in the Western communities in terms of foundations, goals, and ends. The most important difference is that, in political jurisprudence, election is a rational way of delegating the administration of government to those who have the desired characteristics and conditions in the view of the Saint Legislator. Hence, the authenticity of the election and the majority vote are based on its conformity to the accepted limits, norms and values of the Islamic system. Some of the functions of the election in the Islamic system are, attracting the people's political participation in the process of large-scale decision making, attracting people's trust in the political system, maintaining the human dignity of the citizens, devolving people's affairs to their own deputies, avoiding the charge of tyranny and self-centering, accountability of the system's brokers to the public in order to attract his attention, and direct communication between people and brokers.

Keywords: political jurisprudence, election, people, majority vote, political system.

Restrictive Foundations of Governance in the Religious Ruling (A Comparative Study of the Imam Khomeini (ra) and Saint Aquinas' Views)

Kheirullah Parvin / Professor, Department of Public Law, Tehran University

✉ **Yaser Makrami Gartavol** / PhD student in Public Law, Tehran University

yaser_mokarrami@ut.ac.ir

Received: 2019/02/28 - **Accepted:** 2019/07/11

Abstract

The special task of governments, whether religious or non-religious, is exerting the sovereignty. The sovereignty in today's world is not a limitless entity, but limitable, with new definitions. This paper seeks to prove that, the sovereignty in the religious ruling also follows the same formula of limitableness under certain conditions. Using a descriptive-analytical method, and through a comparative approach, this paper studies the views of Imam Khomeini (ra) and Saint Aquinas, two of the most influential religious thinkers on religious ruling in the Catholic Christian and Shia Muslim world. The findings show that, the most important restrictive foundation of governance in the religious ruling from both perspectives is the Divine Law.

Keywords: sovereignty, limiting sovereignty, the religious ruling, Divine sovereignty, sovereignty of law, Imam Khomeini, Saint Aquinas.

پرتال جامع علوم انسانی

An in-depth Analysis of the Practical Monotheism Sides in the Islamic Transcendental Politics Context

✉ **Mohammad Zolfaghari** / PhD of Political Science, IKI

zolfaghary_mb1360@yahoo.com

Mahdi Omidi / Associate Professor, IKI

Received: 2019/02/07 - **Accepted:** 2019/06/10

Abstract

The transcendental Islamic politics is a monotheistic policy that seeks to expand monotheism in all individual and social arenas. In this sense, the practical monotheism has many social, political and civilian aspects and requirements. Exposing the transcendental nature of the Islamic politics, and its differentiation and challenges with the subordinated politics (non-monotheistic and anti-monotheistic), this paper aims to analyze the most important aspects, frequencies and outcomes of the transcendental Islamic politics in the Islamic transcendental politics. The findings show that, the practical monotheism, directly or indirectly, has a real, fundamental, inspirational, decisive, and governing role in all aspects of politics, including, the behavioral, functional, structural, policy-making, social politics systems, lifestyle, developing and civilizing pattern. Promoting the theoretical monotheism to the practical one, and applying its requirements in politics, provides the basis for the objective development of deism in the society, uniformity of politics, and its alignment with God's Will and Sovereignty. Using an analytical method, and focusing on the reason and the tradition, this paper analyzes the issue under discussion.

Keywords: monotheism, practical monotheism, civil monotheism, monotheistic politics, Islamic politics.

The Method of Comprehending the Political Facts Based on Sadra's Philosophy

✦ **Mahmoud Sharifi** / PhD in Philosophy, IKI

mahmoodsharifi8595@gmail.com

Ahmad Hussain Sharifi / Professor at IKI

Received: 2018/03/08 - **Accepted:** 2018/08/25

Abstract

The political philosophy has a philosophical nature, and hence the method of its comprehending is like the method of comprehending the philosophical facts. The method of Islamic philosophy is intellectual and demonstrative, and if Sadr al-Mutallehin has called his method as an enlightening one, is only because he has used his insights on philosophical analysis to enhance the power of reason. Along with the enlightening method, he has presented a method for utilizing the religious and mystical teachings, which can be of help in explaining and evaluating the political facts. Using a descriptive-analytical method, this paper studies the methods of comprehending the philosophical facts based on the philosophical foundations of Sadr al-Mutallehin, and it seeks to show a philosophical method for comprehending the political facts. Accordingly, this paper first provides a short reflection on the Transcendental Wisdom and then, studies the Transcendental Wisdom through the method of perception, analysis and description, definition, and finally, the method of explaining and evaluating the facts of the political matters.

Keywords: philosophical method, political facts, political actions Sadr al-Mutallehin.

Abstracts

A Reflection on the Ruling Logic over the Methodology of the Political Jurisprudence

Mahdi Taheri / PhD in Islamic Political Philosophy, IKI

foad_mt@yahoo.com

Received: 2018/12/22 - **Accepted:** 2019/06/11

Abstract

Methodology is a kind of knowledge and logic that empowers the researcher's way of thinking, deducting, analyzing and judging the thoughts. Each methodological pattern is based on certain epistemological foundations in such a way that any change in the epistemological foundations will also change the methodology. While explaining the relationship between methodology and epistemology, this paper seeks to study the nature and stages of the ijthadi method, and then it analyzes the methods of deducting in jurisprudence, and the differentiation of jurisprudential ijthadi method with ijthadi method of political jurisprudence.

Keywords: methodology, epistemology, ijthadi method, political jurisprudence.

Table of Contents

A Reflection on the Ruling Logic over the Methodology of the Political Jurisprudence / Mahdi Taheri	5
The Method of Comprehending the Political Facts Based on Sadra's Philosophy / Mahmoud Sharifi / Ahmad Hussain Sharifi	21
An in-depth Analysis of the Practical Monotheism Sides in the Islamic Transcendental Politics Context / Mohammad Zolfaghari / Mahdi Omidi	37
Restrictive Foundations of Governance in the Religious Ruling (A Comparative Study of the Imam Khomeini (ra) and Saint Aquinas' Views) / Kheirullah Parvin / Yaser Makrami Gartavol	57
The Shia Political Jurisprudence and the Election / Mahmoud Fallah / Seyyed Sajjad Ezadhi	79
The Political Implications of Tranquility (tuadah) and Hastiness (tasarru') in the Political Thought of Imam Khomeini / Hasan Aliyari / Rashid Rekabian	93
Abstract / Mohammad javad noroozi	118

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Syasi

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.11, No.1

Spring & Summer 2019

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Manager: *Mohammad Javad Nowruzi*

Editor in Chief: *Qasim Shabannia*

Executive Manager & Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

- ▣ **Mostafa Eskandari:** *The fourth level graduate of Qom seminary.*
- ▣ **Nasr-o-Allah Sekhavati:** *Assistant Professor Almustafa International University.*
- ▣ **Qasim Shabannia:** *Associate Professor Ikl.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Associate Professor Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavidzegan:** *Associate Professor Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Associate Professor Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Associate Professor Ikl.*

Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98 253-211-3476

Fax: +98 253-293-4483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

Politicsmag@qabas.net
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
