

در آمدی بر دلالت‌های اجتماعی نظریه فطرت؛ با تأکید بر مسئله قانونمندی اجتماعی

صادق گلستانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * sadeq.qolestani47@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۰

چکیده

علوم اجتماعی بر پایه برخی مبانی معرفتی سازمان می‌گیرد که انسان‌شناسی نقش محوری در آن دارد. از این‌رو، فطرت به‌عنوان دال مرکزی انسان‌شناسی، در این دانش اهمیت دوچندان پیدا می‌کند. شناخت فطرت و بازتاب‌های آن، در حوزه‌های گوناگون علم اجتماعی، می‌تواند در کسب شناخت اجتماعی راهگشا باشد. این نوشتار، بازتاب فطرت را در مقوله قانونمندی اجتماعی و لوازم آن، به‌عنوان یکی از مسائل مهم علوم اجتماعی بازخوانی می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که بر اساس فطرت، چگونه می‌توان قانونمندی اجتماعی و لوازم آن را در علم اجتماعی تحلیل نمود؟ این مسئله، با روش تحلیلی منطقی پیگیری شده و بر اساس روش‌شناسی بنیادین، رابطه نظریه فطرت و دلالت‌های نظری آن، در علم اجتماعی تبیین گردیده و نشان داده شده که بر اساس فطرت، می‌توان اشتراک جوامع و فرهنگ‌های مختلف، در قانونمندی اجتماعی را اثبات نمود، همچنین امکان ارائه الگوی نظری واحد در تبیین پدیده‌های اجتماعی و ارائه نظام ارزشی جهانی و نیز امکان داوری ارزشی بین فرهنگ‌های مختلف را تبیین کرد.

کلیدواژه‌ها: قانونمندی اجتماعی، فطرت، نظام ارزشی، داوری ارزشی، اشتراک جوامع.

پرتال جامع علوم انسانی

مبانی معرفتی، بنیان علوم مختلف را شکل می‌دهد و نظریه‌های علمی بر مدار آن مبانی سامان می‌گیرد. در علوم انسانی به طور عام و علم اجتماعی به طور خاص، انسان‌شناسی جایگاه ویژه دارد. اهمیت انسان‌شناسی در علوم اجتماعی موجب شده تا فطرت به‌عنوان دال مرکزی انسان‌شناسی، نقش مهمی در فرایند نظریه‌پردازی ایفا کند. می‌توان گفت: فطرت که به ساختار وجودی انسان اشاره دارد و از وحدت نوعی افراد انسانی در گستره زمانی و مکانی حیات بشری حکایت می‌کند، در واقع نمای نظریه‌های اجتماعی اثر بسیار دارد. عدم توجه به فطرت، شناخت اجتماعی غیرواقع‌بینانه‌ای را در اختیار انسان قرار داده و او را از درک و تحلیل درست کنش‌های انسانی دور می‌سازد. فطرت در حوزه‌های گوناگون علوم اجتماعی، بازتاب می‌یابد که قانونمندی یکی از مهم‌ترین آن است. پذیرش و عدم پذیرش اشتراک جوامع در قانونمندی اجتماعی، لوازم مختلفی در علم اجتماعی دارد. بدین جهت، سهم زیادی در نوع تبیین کنش‌های اجتماعی ایفا می‌کند. این مسئله در سایه نظریه فطرت که محور گفت‌وگوی این نوشتار است، قابل حل و فصل می‌باشد. در واقع تنها بر مدار فطرت می‌توان از اشتراک جوامع در قانونمندی سخن گفت و لوازم آن را در علم اجتماعی بررسی کرد.

چارچوب مفهومی

معنای لغوی و اصطلاحی «فطرت»

«فطرت»، از ماده فطر است و برای آن معانی مختلفی بیان شده است که عبارتند از: شکافتن، شکافتن از طول، خلق، ابتدا و اختراع (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۹۲؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۷۸۱؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۴۰). این مفهوم در قرآن کریم نیز به یکی از معانی ذکر به کار رفته است. چنان‌که مفسران، این مفهوم را در آیاتی که با صیغه فطر و فاطر آمده، بر معنای خلقت و خلقت بی‌سابقه حمل کرده‌اند. آیه ۲۷ سوره زخرف و آیه ۱۴ سوره شوری، نمونه آن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۶۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۹۳؛ طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۷، ص ۶). در آیاتی که به صورت «نفطرت» (انفطار: ۱) و «یتفطرن» (مریم: ۹۰) به کار رفته، به معنای شکافته شدن به کار برده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۲۰، ص ۲۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۸۱). اما واژه «فطرت» که بر وزن فعله است و در ادبیات عرب به آن مصدر نوعی گفته می‌شود، بر نوع خاصی از آن معنای لغوی دلالت دارد. چنان‌که ابن‌اثیر می‌نویسد: «الفطر، الابتداء و الاختراع، و الفطرت حاله منه کالجلسه و الرکبه» (ابن‌اثیر، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۵۷)؛ فطر به معنای ابتدا و اختراع است و فطرت به معنای نوع خاصی از آن است؛ مثل نوع نشستن و سوار شدن. بنابراین، کلمه فطرت بر نوع خاص انسان دلالت دارد و به این معناست که انسان بر نوع خاصی از خلقت آفریده شده است. قابل ذکر است که واژه «فطرت» تنها یک بار در قرآن به کار رفته است که بر معنای خاصی دلالت دارد و در آینده درباره آن گفت‌وگو خواهیم کرد.

اما در اصطلاح، این مفهوم منشأ قرآنی دارد و از اختصاصات قرآن کریم شمرده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۵۷؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۷). در ادبیات متفکران مسلمان، به معنای عام و خاص و اخص به کار رفته است. معنای عام فطرت، در راستای همان معنای لغوی ارائه شده که شامل غریزه نیز می‌شود. بنابراین، مراد از امور فطری مطلق، ویژگی‌هایی است که ریشه در ساختار وجودی و نوع خلقت یک موجود دارد. این موجود می‌تواند انسان یا حیوان باشد. در واقع، هنگامی که از امور فطری یا فطریات انسان سخن گفته می‌شود، مراد از آن، یک سلسله‌امور خدادادی است که در میان همه آدمیان مشترک است و هر یک از آنها اقتضائاتی دارد. این فطریات، به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی از آن، مربوط به جنبه‌های حیوانی انسان است. از این رو، مشترک بین انسان و حیوان است و بدان «غریزه» گفته می‌شود. غذاطلبی، جفت‌خواهی و صینانت از ذات مصادیق آن به‌شمار می‌آیند. دسته دیگر، به جنبه‌های انسانی انسان اختصاص می‌یابد که به فطرت به معنا خاص تعریف می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲).

اما فطرت به معنای خاص، که در برابر غریزه قرار دارد، تنها به نوع خلقت انسان اشاره دارد؛ چنان‌که این واژه معمولاً درباره انسان به کار می‌رود و چیزی را فطری می‌گویند که نوع خلقت انسان، اقتضای آن را داشته باشد و مشترک بین همه انسان‌ها است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۸؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴). فطرت در قرآن کریم، تنها در همین معنای اختصاصی به کار می‌رود و شامل طبیعت و غریزه نمی‌گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴). اموری چون خدانشناسی، خداجویی، علم دوستی، نمونه آن می‌باشند. این معنا از فطرت، مورد مدح قرآن کریم واقع شده است و به تعبیر آیت‌الله جوادی‌آملی، در فرهنگ قرآن کریم، تمام ستایش‌ها به روح و فطرت او بازمی‌گردد (همان، ص ۲۳).

معنای سوم و اخص فطرت، بر خصوصیت معنوی و الهی و توحیدی سرشت انسانی اشاره دارد. مراد از آن، سرشت خدانشناس و خداجوی و خداپرست و دین‌پذیر نوع انسان است. این معنا از فطرت را مفسران، با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم مطرح کرده‌اند. آنان ضمن بیان معنای ذکر شده، سعی کرده‌اند تا مصادیق فطری بودن دین را به شرح ذیل بیان نمایند:

الف. فطری بودن کلیات آموزه‌های دین: یعنی کلیات احکام دین و اصول و قواعد کلی آن، مانند اصل توحید، خداپرستی، رسیدگی به محرومان و برپایی عدل و قسط در جامعه، حلال بودن ازدواج و حرام بودن پلیدی‌ها و حلال بودن طبیات و دیگر مسائل اساسی و پایه‌ای اسلام، با خواست‌ها و بینش‌ها و گرایش‌های انسانی هماهنگ است. اگر در دین گفته شده به دیگران یاری کنید، عدالت را رعایت کنید، ستم نکنید، در درون انسان عاملی وجود دارد که آن را می‌طلبد.^۱

ب. فطری بودن خداپرستی: یعنی انسان به حسب فطرت خود، طالب پرستش خدا و کرنش و خضوع و تسلیم در برابر او است که در شکل‌های گوناگون، عبادت و اطاعت از دستورها و قوانین الهی تجلی می‌یابد. این معنا برخاسته از آیه ۱۹ سوره آل عمران «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» است که حقیقت دین را اسلام و تسلیم در مقابل خدا معرفی کرده است. بنابراین، مراد از دین در آیه شریفه، همان تسلیم در برابر خداست که به معنای خداپرستی می‌باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۸-۱۰۰).

ج. هماهنگی دین با فطرت انسان: این معنا از فطری بودن، دین ناظر به گرایش‌ها و بینش‌های فطری انسان نیست، بلکه به معنای هماهنگی دین با نیازهای ذاتی و اقتضائات هدایت تکوینی انسان است (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۶، ص ۱۹۰-۱۹۳).

فعلیت و قوه امور فطری

فطری بودن برخی امور، به معنای فعلیت داشتن آن نیست. بسیاری از امور بینشی و گرایشی فطری انسان، بالقوه هستند. در واقع، مایه‌های فطری برخی خصلت‌ها و رفتارها در انسان، وجود دارد که در گذر زمان و در صورت حصول برخی زمینه‌ها و رفع موانع، شکوفا می‌شوند و این مسئله منافاتی با فطری بودن آن امور ندارد. از این‌رو، برخی مفسران، فعلیت گرایش فطری به دین را به شکوفایی تعقل انسان مرتبط می‌سازند و بر این باورند که انسان تا به مقام تعقل نایل نیاید، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد. بنابراین، هر چند انسان گرایش فطری به دین دارد، اما برای آگاهی و علم به آن گرایش‌ها، به تعلیم و رشد فکری و تذکر نیاز دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۰؛ سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۵).

ویژگی‌های امور فطری

با توجه به معنای مزبور، که فطرت بر سرشتی و نوع خلقت اشاره دارد، معمولاً سه ویژگی مشترک برای امور فطری بر شمرده‌اند که عبارتند از: ۱. غیراکتسابی بودن؛ ۲. تغییرناپذیری؛ ۳. فراگیری. بنابراین، امور فطری انسان، تحمیلی نیست، بلکه در نهاد او تعبیه شده است. مانند علم حصولی نیست که از بیرون آمده باشد. در همه انسان‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر، در همه افراد آن نوع وجود دارد؛ زیرا حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

وجود امور فطری مشترک در همه انسان‌ها، به این معنا نیست که در همه انسان‌ها، به صورت یکسان وجود دارد، بلکه ممکن است در افراد شدت و ضعف داشته باشد. به تعبیر شهید مطهری، صفت علم‌جویی به‌عنوان یک گرایش فطری در همه انسان‌ها وجود دارد. ولی ظهور متفاوتی در افراد مختلف دارد؛ چنان‌که در فردی شیفتگی علمی وجود دارد و در دیگری، عشق به دیگر گرایش فطری. به عبارت دیگر، استعدادها متفاوت هنری و علمی و تجاری در همه انسان‌ها وجود دارد، ولی جلوه‌های متفاوت در افراد مختلف می‌یابد. در یکی، ذوق هنری و یا هنر خاص قوی‌تر است. در دیگری، استعداد فنی و تجاری (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

۱-۵. ویژگی‌های امور فطری فطرت و وحدت نوعی انسان

یکی از مبانی انسان‌شناختی وحیانی، وحدت نوعی انسان است. این مبنا در واقع از لوازم فطرت به‌شمار می‌آید؛ یعنی وجود فطرت مشترک در انسان، وحدت نوعی انسان را نیز به دنبال دارد. اندیشمندان مسلمان، شواهد فراوانی برای این مبنا معرفتی بیان نموده‌اند و جهان‌شمولی دین اسلام، مهم‌ترین آن به حساب می‌آید. به گفته آیت‌الله جوادی‌آملی،

مطابق فرهنگ قرآن کریم، دین اسلام، جهان‌شمول و فراتاریخی است که همه انسان در گستره جهانی و تاریخی را مخاطب قرار داده است. این مسئله، زمانی قابل پذیرش است که انسان را نوعی واحد بدانییم، نه انواع و حقایق گوناگون؛ زیرا در این فرض محال بود که اسلام از وحدت فراگیر و جهان‌شمول برخوردار باشد؛ چون حقایق گوناگون متباین را نمی‌توان با قانون تشریحی یا ذهنی، همفکر و همدل، همسان و متحد ساخت. اما چون انسان، دارای حقیقت واحد است و همگان تشنه یک راه و یک هدف و مقصدند، می‌توان با یک قانون و دین واحد، وی را به راه مقصد واحد، که فطری اوست، هدایت کرد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲-۱۵۱؛ طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۶، ص ۱۸۹؛ مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۵).

تکامل اجتماعی، انتظار همگانی وحدت و صلح جهان‌شمول و وجود تبادل آرا و رسیدن به نظر واحد، نشانه‌های دیگر واقعیت ذکر شده است. هنگامی که همه نسل‌ها در همه اعصار به تبادل آرا، تضارب اندیشه‌ها، تعامل فرهنگ و تعاهد حقوق‌ها، مبادرت می‌ورزند؛ چنان‌که دانشجویان کشورهای مختلف جهان، با تفاوت‌های زیاد فرهنگی، در کنار هم از رشته‌های گوناگون علمی بهره می‌برند. همچنین، اینکه همه انسان‌ها در انتظار روزی به سر می‌برند که وحدتی فراگیر و جهان‌شمول حاکم گردد، یا وقتی که نسل‌های مختلف بشر از تجارب یکدیگر استفاده می‌کنند و تجارب نسل گذشته، زیربنای رشد نسل فعلی و تکامل عصر حاضر و نیز زمینه تعالی عصر آینده را فراهم می‌کند؛ دلیل این است که انسانیت در همه ادوار تاریخی یک نوع است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴-۱۵۳).

فطرت و وحدت در عین کثرت و تفاوت‌های فرهنگی

با توجه به فطرت واحد داشتن انسان و نوع واحد بودن آن، باید به این پرسش پاسخ داد که این واقعیت، چگونه با تفاوت‌های فرهنگی سازگار است؟ وحدت فطری انسان، در کنار تفاوت‌ها و اختلافات فرهنگی اجتماعی را می‌توان در قالب مفهومی «وحدت در عین کثرت» بیان کرد؛ به این معنا که افراد در فرهنگ‌های مختلف، به رغم تفاوت‌هایی که دارند، اما وحدت نوعی خود را نیز از طریق فطرت مشترک حفظ می‌کنند؛ زیرا فطرت هرگز نه در فرایند ترکیب افراد و عناصر (در فرض پذیرش ترکیب حقیقی)، در کل یا همان جامعه، منحل می‌شود و نه در فرایند اجتماعی شدن از بین می‌رود، هر چند ممکن است موانع برای شکوفایی برخی ویژگی‌های فطری به وجود آید.

مقوله «کثرت»، را از زوایای مختلف می‌توان بیان کرد. در مفهوم‌شناسی آن باید گفت: وجود فطرت مشترک در همه انسان‌ها، به معنای یکسانی ظرفیت آن در همه افراد نیست. چنان‌که اصل علم دوستی، به‌عنوان یکی از ویژگی‌های مشترک انسانی ملازم اشتراک گرایشات یکسان افراد در رشته‌های مختلف و یا استعداد یکسان افراد در این علم‌جویی نیست. انسان‌ها به لحاظ بهره‌مندی از هوش و استعداد و توانایی‌های جسمی و روحی، متفاوت آفریده شدند. به دلیل همین تفاوت‌ها، در متون اسلامی، وجود انسان‌ها به معدن‌های طلا و نقره توصیف شده‌اند. «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۷۷)؛ مردم همچون معدن‌های طلا و نقره هستند. از سوی دیگر، مطابق آنچه در بخش مفهوم‌شناسی گذشت، حضور امور فطری در انسان، به صورت بالقوه است که به تدریج در روند زندگی شکوفا می‌شود. بنابراین، عوامل و موانع مختلفی در شکوفایی و عدم شکوفایی آن، می‌تواند

مؤثر باشد. این عناصر، زمینه تفاوت‌های انسانی را فراهم کرده و به طور طبیعی بازتاب اجتماعی مختلف داشته و تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی را نیز در پی خواهد داشت. یکی از موانع را می‌توان «وراثت» و «محیط اجتماعی» نامید. طبیعی است ویژگی‌های والدین، در نوع رشد بدنی و روحی فرزند مؤثر است. همچنان که نحوه زندگی مادر، به هنگام بارداری و آرامش و عدم آرامش او، یا نوع غذایی که مصرف می‌کند، چه به لحاظ مادی و چه به لحاظ معنوی، بازتاب متفاوت در شکل‌گیری شخصیت فرزند دارد.

پس از تولد نیز نحوه تربیت فرزند و فرایند جامعه‌پذیری که توسط خانواده و همسالان و دیگر عناصر اجتماعی طی می‌کند، می‌تواند تفاوت‌های شخصیتی و رفتاری را در فرد ایجاد کند. بدین ترتیب، در جامعه انسانی، شاهد انسان‌های مختلف با ویژگی‌های شخصیتی و رفتاری متفاوت و طبیعتاً جوامع و فرهنگ متفاوت خواهیم بود. نکته دیگر، تفاوت‌های تکوینی موجود بین زن و مرد است که بازتاب فرهنگی فراوان در زندگی اجتماعی دارد. این تفاوت زنانگی و مردانگی که در ساختار وجودی زن و مرد و نه عناصر اجتماعی ریشه دارد، به رغم اشتراک فطری است که در میان نوع انسان، اعم از زن و مرد وجود دارد. قرآن کریم به‌عنوان کتاب فطرت، به این واقعیت تکوینی اشاره نموده است. به‌عنوان نمونه، در برخی آیات به تفاوت تکوینی زن و مرد اشاره کرده است (نساء: ۳۴). در برخی آیات، منشأ تکوینی اختلافات فرهنگی را بازگو نموده، آن را زمینه‌بازشناسی انسان‌ها، نسبت به یکدیگر معرفی کرده است (حجرات: ۱۲). در برخی آیات نیز به اختلافات زبان و پوست اشاره نموده است.

بنابراین، اختلافات فرهنگی و اجتماعی که برخاسته از وجوه ذکر شده است، منافاتی با وحدت فطری انسان ندارد. در واقع، انسان‌ها به رغم اختلافات متعدد، وحدت نوعی خود را حفظ می‌کنند و این وحدت در عین کثرت است.

اشتراک جوامع در قانونمندی

یکی از لوازم اجتماعی نظریه فطرت، قانونمندی مشترک حاکم بر جوامع انسانی است. منظور از آن، قوانین تکوینی و نفس‌الامری این نوع قانونمندی از رابطه علی و معلولی موجود در جوامع انسانی و به عبارت دیگر، از رابطه معناداری بین کنش‌های اجتماعی انسان و پیامدهای آن حکایت می‌کند. این نوع قوانین، در مقابل قوانین تجویزی و هنجاری قرار دارد که بر اعتبار و قرارداد اجتماعی تکیه دارد و از بایدها و نیابدهای حاکم بر زندگی اجتماعی گزارش می‌دهد. مطابق نظریه فطرت که بر اشتراک نوعی همه انسان‌ها دلالت دارد، جوامع بشری به رغم برخورداری از تفاوت‌های اجتماعی و اختلافات فرهنگی، از برخی قانونمندی‌های مشترک پیروی می‌کند.

یکی از لوازم اجتماعی نظریه فطرت، قانونمندی مشترک حاکم بر جوامع انسانی است. فطرت مشترک که افراد انسانی را ذیل نوع واحدی به نام انسان قرار می‌دهد، این نوع قانونمندی را معنادار می‌سازد. در واقع، نوع واحد بودن همه انسان، شکل‌گیری دسته مشترکی از قوانین بر جوامع مختلف، فارغ از تنوع فرهنگی و جغرافیایی‌شان در پی خواهد داشت. این مسئله، در آرای بسیاری از فیلسوفان مسلمان از هر دو گروه قائلین و منکرین اصالت جامعه بازتاب یافته است. هر چند آنان، تحلیل متفاوتی نسبت به این واقعیت ارائه داده‌اند. اما هر دو گروه، این مسئله را بر محور فطرت سازمان

داده‌اند. قائلین به اصالت جامعه، با تکیه بر هستی‌شناسی اجتماعی سعی کرده‌اند از منظر وحدت نوعی جوامع این واقعیت را تبیین کنند. چنان که شهید مطهری می‌گوید: انسان که نوع واحدی است، به حکم فرد خود اجتماعی است؛ یعنی اجتماعی بودن انسان و دارای روح جمعی شدنش، از خاصیت ذاتی نوعی او سرچشمه می‌گیرد و یک خاصیت از خواص فطری نوع انسان است. فطرت انسان، تا انسان باقی است به فعالیت خود ادامه می‌دهد، پس تکیه‌گاه روح جمعی، روح فردی است. به عبارت دیگر، فطرت انسانی انسان است و چون انسان، نوع واحد است، جامعه‌های انسانی نیز ذات و طبیعت و ماهیت یگانه دارند (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۷۸).

منکرین اصالت جامعه نیز به طور طبیعی وحدت نوعی جوامع را نمی‌پذیرند. از منظری دیگر، این مسئله را مستدل می‌کنند. چنان که آیت‌الله مصباح که به اصالت فردی گرایش دارد، قانونمندی اجتماعی را بر اساس منشأ انتزاع آن این‌گونه تقریر می‌کند: انسان‌ها دارای یک سلسله صفات و حالات ثابت و مشترک هستند که می‌تواند منشأ یک رشته قوانین تکوینی و تشریحی پایدار و مشترک باشد. هر چند هر یک از افراد انسانی و هر یک از اصناف انسانی، ویژگی‌هایی دارد که در هیچ «فرد» و «صنف» دیگری موجود نیست. ولی این امر، مانع از آن نیست که همه «افراد» و نیز همه «اصناف»، واجد یک دسته صفات و حالات مشترک باشند که اصطلاحاً «عوارض ذاتیه» انسان نام می‌گیرند. به عبارت دیگر، ویژگی‌های فردی و خصوصیات صنفی انسان‌ها، هیچ‌گونه منافاتی با وجود قوانین مشترک زیست‌شناختی، روان‌شناختی، و جامعه‌شناختی در همه آدمیان مصداق داشته باشد، ندارد. بنابراین، در حوزه جامعه‌شناسی، نباید اختلافات تکوینی موجود بین گروه‌ها و قشرهای اجتماعی و جامعه‌ها را گواه بر عدم وجود قوانین مشترک در میان آنها گرفت. گروه‌ها و قشرها و جامعه‌هایی که در طول زمان و پهنه زمین پدیدار شده‌اند و خواهند شد، علی‌رغم وجوه اختلافی که با یکدیگر دارند، جهات اشتراکی نیز دارند که قوانین جامعه‌شناختی متکفل بیان آنهاست (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

قرآن کریم، بر اساس همین مبنای فطری است که از برخی قوانین اجتماعی مشترک حاکم بر جامعه و تاریخ گزارش می‌دهد. آیات مختلفی از قرآن کریم نیز به بررسی این مسائل اختصاص یافته است. این آیات، در دو بخش سنت و غیرسنت قابل دسته‌بندی است. منظور از «سنت‌های الهی»، همان قوانین اجتماعی قطعی الهی است که در ادبیات فیلسوفان به علیت تامه شناخته می‌شود. سنت نصرت مؤمنان در مواجهه با جبهه باطل نمونه آن است. قوانین غیرسنت، قوانین اجتماعی غیرقطعی و مفاد علیت ناقصه‌اند؛ به این معنا که هر چند اختصاصی به جغرافیا و فرهنگ خاص ندارد، اما در سطح مقتضی مؤثر است و به گفته علامه طباطبائی، این دسته از قوانین، غالبی‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۱۹). قوانین مربوط به تأثیر نماز بر کجروی اجتماعی (عنکبوت: ۵۶) و حجاب بر امنیت اجتماعی زنان (احزاب: ۵۹) نمونه آن است.

اشتراک جوامع در قانونمندی اجتماعی، اعم از سنت و غیرسنت، که به‌عنوان یکی از لوازم اجتماعی نظریه فطرت مطرح شده است، دلالت‌هایی در علم اجتماعی دارد که به شرح ذیل بیان می‌گردد.

الف. امکان ارائه الگوی نظری واحد برای تبیین کنش‌های اجتماعی

فطرت مشترک، به‌رغم وجود تفاوت فرهنگ‌ها، ارائه الگوی نظری واحد برای تبیین کنش‌های اجتماعی و پیامدهای آن را امکان‌پذیر می‌سازد. به‌عنوان نمونه، هنگامی که برخی آسیب‌های اجتماعی، از قبیل انحرافات جنسی، قتل و خشونت مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد و نظریه‌ای در تبیین رابطه بین برخی رفتارها و آن آسیب ارائه می‌گردد، در فرض تحلیل واقع‌بینانه و مبتنی بر آن اقتضائات فطری، مدعیات آن نظریه را می‌توان به جوامع مختلف، دست‌کم در حد مقتضی یا علیت ناقصه تعمیم داد. این مدعیات، هرچند در جامعه خاص و با ویژگی‌های فرهنگی آن تولید شده باشد، ولی به دلیل تکیه بر عناصر فطری، واقع‌نمایی خود را در دیگر فرهنگ‌ها از دست نمی‌دهد؛ تبیین‌های قرآن کریم از این دست شمرده می‌شوند. به‌عنوان نمونه، این نظریه قرآنی، که بین حجاب و عفاف و امنیت اجتماعی زنان رابطه برقرار می‌کند، ریشه در ویژگی‌های فطری انسان دارد. از این‌رو، در همه فرهنگ‌ها واقع‌نمایی خود را حفظ خواهد کرد.

ب. ضرورت شناخت ابعاد متافیزیکی جهان در نظریه‌پردازی اجتماعی

همان‌گونه که گفته شد، سنت‌های اجتماعی قرآن کریم بخشی از قانونمندی مشترک حاکم بر جامعه و تاریخ شناخته می‌شود. این قانونمندی، ضمن اینکه از فطرت مشترک انسان گزارش می‌دهد، بر ارتباط ارگانیکی انسان و جهان نیز دلالت دارد. جهان انسانی، جزیره‌ی جداگانه و بی‌ارتباط با سایر اجزای هستی نیست، بلکه پیوندی عمیق بین او و سایر اجزای هستی وجود دارد. علامه طباطبائی این واقعیت را چنین توصیف می‌کند. همه اجزا و اطراف عالم، همانند اجزا و اطراف بدن انسان، در صحت، سقم و استقامت آنان در صدور افعال‌شان، به یکدیگر مرتبط‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۸، ص ۱۹۵-۱۹۶). در همین راستا، کنش‌های اعضای جامعه انسانی در سایر اجزای جهان و به‌طور خاص، ملکوت آن بازتاب دارد و چگونگی تعاملات او در زندگی اجتماعی، واکنش متناسب سایر اجزای عالم و به عبارت دقیق‌تر، بازتاب‌های ملکوتی را به دنبال دارد. همین واقعیت، سنت‌های اجتماعی الهی را معنادار می‌سازد. این واقعیت، ملاحظه ضلع دیگری را افزون بر دو ضلع عاملیت و ساختار برای شناخت و تحلیل کنش‌های انسانی را در علم اجتماعی ضروری می‌سازد. به عبارت دیگر، شناخت این ضلع سوم یا همان لایه پنهان و ملکوت جهان و رابطه بین آن و کنش‌های انسان، امری اجتناب‌ناپذیر در علم اجتماعی است؛ زیرا نظریه‌پردازی در علم اجتماعی را در مسیر درست قرار می‌دهد. در غیر این صورت، معرفت مبتنی بر آن علم، معرفتی ناقص خواهد بود. این واقعیت در علم اجتماعی مدرن، به خاطر مبانی معرفتی مادی‌گرایانه‌اش مورد غفلت واقع شده است.

در علم اجتماعی اسلامی که مبتنی بر نظریه فطرت است، برای شناخت اجتماعی تنها به فرد و جامعه و ارتباط بین این دو توجه نمی‌شود، بلکه ضلع سوم نیز در یک منظومه مرتبط و منسجم نیز بدان افزون می‌شود. توجه به نقش این عنصر در نظام اجتماعی و تکوین پدیده‌ها، افق دیگری را برای شناخت برخی پدیده‌های اجتماعی و در نتیجه، تبیین آن می‌گشاید. برای نمونه، می‌توان به نظریه‌پردازی در حوزه دگرگونی اجتماعی اشاره کرد که یکی از

مسائل مهم مورد گفت‌وگو در علم اجتماعی است. جامعه‌شناسان در بررسی عوامل دگرگونی اجتماعی، به موارد مختلفی اشاره می‌کنند که پیروزی و شکست در جنگ و حوادث طبیعی، از جمله آن است. علم اجتماعی مدرن، با توجه به انسان‌شناسی سکولار و بریده از مبدأ و منحصر شدن آن در چهره ملکی و ظواهر هستی، از عناصر ملکوتی غفلت ورزیده و پیوندی بین آن دو عامل و عوامل فراطبیعی نمی‌بیند. درحالی‌که ربط محکمی بین آن دو وجود دارد و شناخت آن عناصر، در تحلیل درست این حواث راهگشا خواهد بود. چنان‌که ملاحظه ارتباط بین کنش‌های اجتماعی و بازتاب‌های ملکوتی و نقش آن در بروز برخی حوادث طبیعی که پیامدهای اجتماعی فراوانی، از جمله تغییر در سبک زندگی را به دنبال دارد، زاویه دیگری برای تحلیل آن واقعیت و در نتیجه، ارائه راه حل و کنترل پیامد آن در اختیار عاملان اجتماعی قرار می‌دهد.

ملاحظه پیروزی و شکست یک جامعه، در چارچوب سنت‌های اجتماعی الهی و نصرت و امداد الهی، در تحقق این فرایند که مورد تصریح قرآن کریم است (ر.ک: مائده: ۹۶؛ صافات: ۱۷۱-۱۷۲؛ انعام: ۳۴؛ اعراف: ۷۲؛ مؤمن: ۵۱؛ انفال: ۲۵؛ هود: ۴۰، ۵۸، ۶۶، ۸۱ و ۹۴؛ یونس: ۱۰۳؛ یوسف: ۱۱۰؛ مجادله: ۲۱؛ روم: ۴۷)، شناخت متفاوت نسبت به دیدگاهی ارائه می‌دهد که از چنین مبادی معرفتی بی‌بهره است و بدون ملاحظه این عوامل، به تحلیل آن حوادث می‌پردازد. قرآن کریم، بسیاری از تحولات اجتماعی و پیروزی و شکست امت‌ها، از جمله تحولات اجتماعی عصر ظهور اسلام را از همین منظر تحلیل می‌کند.

نکته دیگری که در این زمینه قابل بررسی است، ارتباط نقش عوامل غیرمعرفتی، در شکل‌گیری برخی کنش‌های اجتماعی است. به‌عنوان نمونه، نقش حرام‌خوری در تولید برخی مفاسد اجتماعی. توجه به این واقعیت که بر محور مبانی انسان‌شناختی و حیانی قابل تفسیر است، درپجه دیگری را در تولید نظریه‌های اجتماعی فراروی انسان قرار می‌دهد و راه‌حل متفاوتی را در مسائل اجتماعی و به‌طور خاص، در پیشگیری و کنترل اجتماعی به انسان معرفی می‌کند. سخن حضرت امام حسین^{علیه السلام} در کربلا، که به حرام‌خوری جبهه یزید اشاره کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۸؛ ابن‌شعبه‌حرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۰)، در همین راستا قابل ارزیابی است. طبیعی است که می‌توان آن حادثه تلخ تاریخی را از زوایای مختلف تبیین کرد و عوامل اجتماعی و فرهنگی مختلفی، در وقوع آن تأثیر داشته است. اما این حدیث نورانی که بر اساس مبانی معرفتی و حیانی و انسان‌شناسی فطری مطرح شده، افقی فراتر از زمینه‌های طبیعی و شواهد تجربی و عقلی را در تکوین برخی کنش‌های اجتماعی نشان می‌دهد.

لازم به ذکر است، شناخت آن وجوه ذکر شده، با روش تجربی و حتی عقلی امکان‌پذیر نیست، بلکه روش دیگری متناسب با خود را می‌طلبد که همان روش شهودی و نقلی است؛ زیرا این‌گونه مسائل، بیرون از قلمرو عقل و حس قرار دارد. در واقع، نمی‌توان سازوکار علی بین کنش‌های اجتماعی انسان و انعکاس ملکوتی آن را با شیوه‌های عقلی و تجربی به دست آورد. به‌عنوان نمونه، نمی‌توان تأثیر گناه بر شکل‌گیری حوادث طبیعی، یا تأثیر تقوای الهی در حمایت فرشتگان الهی را از مسیر تحلیل‌های روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی کشف کرد. تحلیل‌های

علمی، اعم از عقلی و تجربی، توان آن را ندارند تا این گونه رابطه را کشف نمایند. از این رو، استفاده از روش وحیانی در این حوزه، از مسائل اجتماعی اجتناب‌ناپذیر می‌گردد.

ج. امکان وجود نظام ارزشی و جامعه آرمانی واحد

همان گونه که گفته شده، وحدت حاکم بر زندگی اجتماعی از منظر انسان‌شناسی فطری، وحدت در عین کثرت است. وجود تفاوت‌های طبیعی و تنوع فرهنگی، واقعیت طبیعی جهان اجتماعی است. اما به‌رغم این تفاوت‌ها، وحدت فطری مشترک در همه افراد در گستره جغرافیای انسانی را مخدوش نمی‌سازد. بنابراین، جوامع مختلف انسانی که از تنوع فرهنگی بهره می‌برند و بر مبنای اعتباریات اجتماعی نظم اجتماعی خود را سازمان می‌دهند، نقطه کانونی مشترکی دارند که همان فطرت است و این فطرت، حلقه وصل همه انسان‌ها در فرهنگ‌های متفاوت است.

وجود فطرت مشترک، مصالح و مفاسد واقعی، در رفتار اجتماعی را معنادار می‌سازد. به این صورت که بر کنش‌های اجتماعی ما، برخی مفاسد و مصالحی مترتب است که بر مدار فطرت، قابل سنجش است. همان گونه که در بخش مبادی معرفتی گذشت، خلقت اجتماعی انسان، برای دستیابی به کمالاتی است که خدای سبحان استعداد آن را در ساختار وجودی او قرار داده است. بنابراین، هرگونه کنش‌های اجتماعی که در جهت باروری و شکوفایی آن استعدادهای صورت گیرد، ارزش مثبت داشته و دارای مصلحت اجتماعی تلقی می‌گردد. در غیر این صورت، کنشی مفسده‌انگیز تعریف خواهد شد.

حلقه واسط بین کمالات فطری انسان اجتماعی و کنش‌های او، نظام‌های ارزشی تعیین‌کننده رفتار اجتماعی انسان است. هر مجموعه‌ای از نظام‌های ارزشی، عهده‌دار تأمین بخشی از نیازهای اجتماعی انسان اجتماعی‌اند. باید بررسی شود که آیا هر فرهنگی لزوماً، نظام ارزشی مختص به خود را خواهد داشت. آیا می‌توان نظام ارزشی واحد برای همه جوامع، به‌رغم تفاوت‌های فرهنگی آنها تعریف کرد.

پاسخ را باید در نظریه فطرت‌پیکیری کرد. بی‌تردید با توجه به آن فطرت مشترک، می‌توان از امکان وجود نظام ارزشی واحد، برای همه جوامع سخن گفت. در واقع، این عنصر مشترک، وجود نظام ارزشی واحد را برای جهان‌های اجتماعی معقول می‌سازد. به گفته برخی فیلسوفان اجتماع، همین جهات مشترک می‌تواند خاستگاه یک نظام ارزشی معین و واحد نیز باشند؛ زیرا تکوینیات و واقعیات مشترک، منشأ تشریعیات و ارزش‌های مشترکی می‌شود که یک نظام ارزشی واحد را می‌سازند. این نظام ارزشی، مطلقاً یعنی همیشه و در هر جا و برای همه جامعه‌ها، خوب است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴-۱۳۵). با توجه به این واقعیت، سخن گفتن از جامعه جهانی واحد آرمانی و انتظار تحقق و تلاش برای رسیدن به آن، توجیه‌پذیر و قابل درک خواهد بود.

بسیاری از اندیشمندان، درباره این جامعه سخن گفته‌اند: برخی، جامعه سوسیالیستی را مصداق آن معرفی نموده و انتظار تحقق را نوید داده‌اند. برخی بر جهانی شدن نظام لیبرالیستی تأکید کرده، آن را به‌عنوان آمال بشر شناسانند. اما با توجه به مقدمات پیش گفته، چنین جامعه‌ای را تنها می‌توان در دین اسلام جست‌وجو کرد، همان دینی که منظومه معرفتی جامعه‌ای را بر محور فطرت بر بشر معرفی نموده است و تحقق آن را در آینده زندگی بشر وعده

داده است. چنین جامعه‌ای، در ادبیات اسلامی به جامعه «مهدوی» شناخته می‌شود که قرآن کریم در ذیل آیات مختلف، بر عینیت یافتن آن تأکید نموده است.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (نور: ۵۵؛ قصص: ۵؛ انبیاء: ۱۰۵)؛ خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند، جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است، به سودشان مستقر کند و بيمشان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند، و هر کس پس از آن به کفر گراید؛ آنانند که نافرمانند.

برخی متفکران اسلامی، تلاش کرده‌اند تا این واقعیت و حیاتی را بر مدار فطرت تبیین کنند. به گفته شهید مطهری، بنا بر نظریه اصالت فطرت و اینکه وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او و بالاخره، روح جمعی جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، باید گفت: جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت امر در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن، همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالاخره، به انسانیت اصیل خود خواهد رسید (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۶).

فطرت و ارتباط میان فرهنگی

فطرت، امکان ارتباط میان فرهنگی و مفاهیم جهانی را در فرهنگ‌های مختلف امکان‌پذیر می‌سازد. در جهان کنونی، گرچه نظام ارزشی واحد یا فرهنگ واحد جهانی، مبنای نظم اجتماعی را شکل نمی‌دهد، اما فطری بودن بسیاری از معارف و مفاهیم، امکان گفت‌وگوی مشترک را فراهم می‌سازد. انسان‌ها، به‌رغم برخورداری از ادبیات مختلف، زبان مشترکی دارند که زبان فطرت است. این زبان مشترک در محدوده زمان و مکان نمی‌گنجد، تا صبغه جغرافیایی و فرهنگی بیابد. از این‌رو، زمینه گفت‌وگوی جهانی را امکان‌پذیر می‌کند.

امروزه کشورهای مختلف با ویژگی‌های فرهنگی متفاوت، بر محور مفاهیم فطری مشترک در روابط بین‌الملل و گفت‌وگوی‌های جهانی تکیه می‌کنند. حتی سیاست‌های خصمانه خود را در حاشیه همین مفاهیم پی می‌گیرند؛ مفاهیمی چون عدالت، صلح، نفی تروریست، کمک به هموعان. مفاهیمی که به دلیل فطری بودنش مطبوع و مطلوبیت جهانی دارد.

قرآن کریم بر اساس همین زبان مشترک، توانست با قبایل مختلف جامعه بدوی به گفت‌وگو بنشیند و چندپارگی فرهنگی‌شان را به وحدت فرا بخواند و از قبایل مختلف، با روحیه‌های فرهنگی خاص و دارای تضادهای اجتماعی عمیق، امت واحد بسازد. این وحدت را به گفته آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان در چهره اجتماع دل‌پذیر سلمان فارسی، صهیب رومی، بلال حبشی، اویس قرنی و عمار و ابوذر غفاری در ساحت قدس پیامبر جهانی حضرت محمد بن عبدالله ﷺ مشاهده کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۳).

د. فطرت و امکان داوری ارزشی و رویکرد انتقادی

پذیرش فطرت و نظام ارزشی مشترک مبتنی بر آن، امکان داوری را نسبت به فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی فراهم می‌سازد و به علم اجتماعی، ظرفیت انتقادی می‌دهد. به عبارت دیگر، علم اجتماعی را از حصار خصلت محافظه‌کاری که تنها به توصیف و تبیین وضعیت موجود می‌اندیشد، خارج می‌کند.

داوری، ارزشی نسبت به نظام ارزشی فرهنگ‌ها، به این معناست که هر چند تنوع و تکثر فرهنگی، واقعیت زندگی انسان اجتماعی است، اما این به‌معنای درستی همه آن فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی آن نیست، بلکه می‌توان فرهنگ‌ها را به حق و باطل و درست و نادرست تقسیم کرد و آن را مورد ارزیابی انتقادی قرار داد. این مسئله، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌هایی است که علم اجتماعی اسلامی، نسبت به علوم اجتماعی سکولار جدا می‌سازد.

از نقایص علم اجتماعی سکولار «ضعف» و «فقدان» رویکرد انتقادی آن است که ریشه در ماهیت این علم دارد. این ضعف هویتی، خاستگاه معرفتی مختلفی دارد که بخشی از آن، به انسان‌شناسی مربوط می‌گردد. علمی که بر محور انسان‌شناسی مادی صورت می‌گیرد و ویژگی‌های ثابت و نفس‌الامری برای او و کنش‌های او تعریف نمی‌کند، به طور طبیعی نخواهد توانست فرهنگ معیاری را برای این انسان اجتماعی ترسیم نموده، در سایه آن رویکرد انتقادی خود را سازمان بدهد. از این‌رو، علم اجتماعی مدرن، عمدتاً به توصیف و تبیین اکتفا کرده است و هویت محافظ‌کار به خود گرفته است. آن دسته از متفکرانی که درصد ایجاد رویکرد انتقادی برآمدند نیز به دلیل ضعف‌های معرفتی، از جمله ضعف انسان‌شناختی شده یاد شده، نتوانستند توفیقی حاصل کنند و با ملاک قرار دادن فهم عرف، سر از نسبیّت در آوردند.

انسان‌شناسی فطری، با تعریفی که از انسان و ویژگی‌های نفس‌الامری و ارتباط او با جهان هستی ارائه می‌دهد، ظرفیت انتقادی را برای علم اجتماعی مبتنی بر آن، در کنار ویژگی توصیفی و تبیینی خود حفظ می‌کند؛ به این معنا درباره فرهنگ‌ها به داوری نشست، آن را بازخوانی انتقادی می‌کند.

در واقع، معیار این داوری، همان نظام ارزشی و جامعه جهانی مبتنی بر آن است؛ همان نظام ارزشی که به دلیل خاستگاه نفس‌الامری‌اش و مشترک در همه انسان‌ها، همواره و در همه جا درست خواهد بود. از این‌رو، میزانی برای ارزیابی سایر فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی قرار خواهد گرفت. در این صورت، سایر نظام‌های ارزشی و فرهنگ‌ها را می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد. در زمینه بهتر یا بدتر بودن هر یک از آنها، نسبت به دیگری می‌توان گفت: هر نظام ارزشی و فرهنگی که به آن نظام ارزشی و فرهنگ آرمانی و کمال مطلوب نزدیک‌تر و یا سازگارتر باشد، بهتر است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵).

با توجه به این مسئله، می‌توان نظریه‌های اجتماعی و مفاهیم معطوف به زندگی اجتماعی، از قبیل توسعه، عقلانیت و از خودبیگانگی را بازخوانی انتقادی نمود. این مفاهیم، هویت ایدئولوژیک دارند و بر اساس مبانی معرفتی خاصی بنا شده و مبتنی بر آن، در توصیف جوامع و فرهنگ‌های مختلف به کار گرفته شده‌اند. به‌عنوان نمونه، نظریه توسعه،

پیشرفت جوامع را بر مدار شاخصه‌های کمی و مادی ارزیابی می‌کند. جوامعی که در بهره‌مندی دنیوی از قبیل سرانه تولید ناخالص ملی و توسعه بهداشت و کاهش مرگ‌ومیر از دیگران سبقت بگیرند، در طبقه پیشرفته و جهان اول قرار می‌گیرند. براین اساس، جوامع دیگر، عقب‌مانده یا توسعه‌نیافته تلقی می‌گردند. در این نظریه، به درستی و نادرستی ابزار و مسیر این فرایند توسعه توجهی نمی‌شود، حتی اگر این پیشرفت، با چپاول و استثمار ثروت بسیاری از ملت‌ها و بیچارگی و درماندگی تعداد بی‌شماری از انسان‌ها ایجاد شده باشد. همچنین، در ترازوی این نظریه، وضعیت فرهنگی و ارزشی جوامع جایگاهی ندارد. جوامع بهره‌مند از منابع مادی پیشرفته‌اند، حتی اگر به لحاظ شاخص‌های انسان‌شناختی، در ورطه سقوط قرار داشته باشند. مثلاً، در هم‌جنس‌گرایی، همچون قوم لوطی زندگی کنند که در هزاران سال می‌زیسته و بر طبق مدعیات نظریه‌های علم اجتماعی مدرن، جزو جوامع غیرمدرن و سستی شمرده می‌شوند. لازم به یادآوری است که متفکران اجتماعی مسلمان، با توجه به اهمیت همین رویکرد انتقادی، در اندیشه‌ورزی اجتماعی‌شان، بر توصیف و تبیین پدیده‌های اجتماعی بسنده نکردند، بلکه بخشی از مباحث خود را به بازخوانی انتقادی فرهنگ‌های مختلف اختصاص داده‌اند. تفسیر اجتماعی *المیزان*، نمونه آن است.

نتیجه‌گیری

دلالت‌های اجتماعی نظریه فطرت، در یکی از حوزه‌های مبنایی علوم اجتماعی (قانونمندی اجتماعی و لوازم آن) بررسی گردیده است. فطرت که از نوع خلقت و ساختار وجودی انسان حکایت می‌کند، وحدت نوعی همه افراد انسانی را در جغرافیا و فرهنگ‌های گوناگون به دنبال دارد. یکی از مهم‌ترین بازتاب‌های آن در علم اجتماعی، قانونمندی اجتماعی در دو محور سنت و غیرسنت می‌باشد. این واقعیت اجتماعی، در جامعه‌شناسی تبیینی و تجویز خود را نشان می‌دهد که امکان ارائه نظریه جهان شمول، برای تبیین پدیده‌های اجتماعی و توجه به ارتباط ابعاد متافیزیکی جهان و کنش‌های اجتماعی انسان، در نظریه‌پردازی اجتماعی نمونه آن است. امکان تحقق ارتباطات میان فرهنگی و نیز تحقق نظام ارزشی واحد و شکل‌گیری جامعه آرمانی، لازمه دیگر این واقعیت اجتماعی است. تصویر جامعه آرمانی مبتنی بر فطرت، رویکرد انتقادی را در جامعه‌شناسی فعال نموده و امکان مقایسه و سنجش و ارزیابی فرهنگ‌ها را میسر می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. معطوف به همین معناست که برخی از علما، تشریح احکام را تشریف می‌دانند، نه تحمیل و تکلیف به این معنا که فرد وقتی که به مرحله بلوغ می‌رسد. در واقع، خود را مشرف به قوانین الهی می‌یابد نه مکلف به آن. به عبارت دیگر، احکام الهی نه تنها تحمیل و تکلیف بر انسان نیست، بلکه تشریح حقیقت او به جامعه عبودیت الهی و کسوت تقرب الیه است؛ زیرا دین، راه است و رسیدن به لقاءالله هدف است و اگر راهی را فطرت انسان بطلبد و هدفی را تقاضا کند، آن راه و هدف، فطری است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۷).

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد الجزری، ۱۳۶۴، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، قم، اسماعیلیان.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *قرآن در قرآن*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داوود، بیروت، دار الشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۵ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- _____، ۱۳۷۳، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۷۷، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *جامعه و تاریخ*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۱، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

تأثیر جامعه بر فقه با تأکید بر آرای امام خمینی ره

محمد باقر ربانی / دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین جامعه‌المصطفی العالمیه واحد تهران

rabani418@yahoo.com

حسن غفاری فر / استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعموم ع

h.ghafarifar@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵

چکیده

فقه به‌عنوان یک دانش نقلی - وحیانی که متکفل رفتار مکلفین است، به بررسی هنجارهای فردی و اجتماعی می‌پردازد. البته این دانش، علاوه بر کتاب و سنت، از عقل و اجماع هم استفاده می‌کند، به علاوه فقه شیعه یک فقه فعال، مطابق با شرایط و زمینه‌های اجتماعی و تابع زمان و مکان است، از این رو توان پاسخگویی نیازهای متغیر افراد و جوامع را دارد. این تبعیت، به‌معنای نادیده گرفتن ثابتات احکام الهی و عرفی‌سازی نیست. بلکه از آنجایی که احکام الهی موضوع محور می‌باشند، همچنان که استحاله یا رفع مانع یا حصول شرط در مسیر زمان، پدیده‌ها را یا از وضعیت یک حکم فقهی خارج می‌کند، یا زیرمجموعه یک حکم فقهی قرار می‌دهد. از این رو، در موضوعات اجتماعی فهم چنین تغییرات سخت‌تر شده، منجر به تاجر و تصلب بر ظاهر می‌شود. پس از انقلاب اسلامی و فعال شدن فقه در عرصه‌های اجتماعی، ضرورت دارد که تأثیر جامعه بر فقه بررسی شود. اهمیت مکتب فقهی امام خمینی ره به این است که ایشان با توجه دادن به عنصر زمان، مکان و مصلحت که عامل تغییر در اجتهادند، به تأثیر شرایط اجتماعی در فهم موضوع، تعیین مصادیق موضوع و احکام فقهی اهتمام داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: فقه، جامعه، زمان و مکان، مصلحت، فقه اجتماعی.

فقه از جمله دانش‌هایی است که به بررسی هنجارهای فردی و اجتماعی پرداخته و علاوه بر تعیین هنجارها، نقش مهمی در ساختارسازی اجتماعی جامعه دارد. منابع این هنجارهای فقهی عبارتند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. با توجه به مکاتب فقهی موجود در حوزه‌های علمی، مکتب فقهی امام خمینی^ع توانسته با توجه به عوامل تأثیرگذار در تحول و تبدل ماهیت یا اجزاء یا شرایط موضوع و مصادیق احکام فردی و اجتماعی، در اثر تحولات ارتباطات اجتماعی، پاسخگوی نیازها و شرایط اجتماعی باشد. از این رو، امام خمینی^ع از جمله فقهایی است که برای فعال نمودن فقه در عرصه‌های گوناگون اجتماع، علاوه بر نگاه نظام‌مند به فقه و توسعه مباحث فقه اجتماعی، عناصر دیگری نظیر زمان، مکان و مصلحت را در روش اجتهادی خود برای فهم موضوع و حکم فقهی مطرح نموده‌اند. این توجه، همان نقش جامعه در فقه و تفقه مورد نظر می‌باشد. از این رو، ضرورت دارد این‌گونه مباحث در حوزه‌های علمی، پررنگ‌تر مطرح شده و بر اساس نگاه کلان و نظام‌مند به فقه و مسائل فقهی، به استنباط مسائل اجتماعی پرداخته شود. باید این رویکرد به فقه، حضور چشم‌گیر داشته و سمت‌وسوی اجتهاد را به این‌گونه رویکردها و روش‌ها سوق دهیم تا بتوان از فقه به‌عنوان یک عنصر مهم برای تمدن‌سازی اسلامی بهره برد. امروزه برای ایجاد جامعه اسلامی، چاره‌ای نیست که به تأثیر جامعه و شرایط اجتماعی در اجتهاد و تفقه نگاهی تازه داشته باشیم. با توجه به آغاز چهل سالگی انقلاب اسلامی و فعال شدن فقه در عرصه اجتماع، فقه شیعه دارای چنین ظرفیتی است که علاوه بر ایجاد جامعه اسلامی، زمینه تحقق تمدن نوین اسلامی را نیز فراهم آورد. لازم به یادآوری است که فقه مورد نظر این مقاله، فقه جواهری است و رابطه‌ای با فقه سکولار و عرفی ندارد؛ زیرا در فقه سکولار و عرفی، زمینه‌های اجتماعی و شرایط اجتماعی نقش مهمی در تغییر حکم شرعی دارد و احکام شرعی را متغیر می‌داند نه ثابت؛ ولی در فقه جواهری، زمینه‌های اجتماعی نقش مؤثری در تغییر موضوعات دارد و با تغییر موضوع، حکم هم تغییر پیدا می‌کند، ولی احکام همواره ثابت‌اند.

مؤلفه‌های برجسته در آراء امام خمینی^ع

اندیشه امام خمینی^ع بر مؤلفه‌های مبتنی است که اندیشه ایشان را ترسیم می‌کند. این مؤلفه‌ها برگرفته از آثار، آرای فقهی و تصریحات ایشان استخراج گردیده است که عبارتند از:

۱. جامعیت دین و وجود احکام اجتماعی در دین

از جمله مؤلفه‌های اندیشه امام خمینی^ع جامعیت دین اسلام است. دین اسلام، دین حلاکتی است و همه مسائل فردی و اجتماعی را دربر می‌گیرد. دین همه روابط فردی و اجتماعی را تنظیم می‌کند، نه اینکه فقط به روابط فردی و عبادی بپردازد.

امام خمینی^ع در این باره معتقدند:

احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که نظام کلی اجتماعی را می‌سازد ... معلوم است اسلام تا چه حد به حکومت و روابط سیاسی و اقتصادی جامعه اهتمام می‌ورزد تا همه شرایط به خدمت تربیت انسان‌ها مهذب و با فضیلت در آید (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۱).

همچنین، ایشان بر این باورند که احکامی که در اسلام آمده، اعم از احکام سیاسی، و یا مربوط به حکومت، و یا مربوط به جامعه و یا افراد و یا احکام مربوط به فرهنگ اسلامی، تمام اینها موافق با احتیاجات انسان است (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۲۳۲). احکام اجتماعی اسلام، برای اداره جامعه و تشکیل جامعه اسلامی وضع شده و مقررات اجتماعی صلاحیت اداره جامعه را دارد. از این رو، سکولاریسم و جدایی دین از سیاست و عدم دخالت دین در امور اجتماعی، از دیدگاه اسلام مردود است. امام خمینی^ع حکومت را در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت می‌داند و حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه، در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. ایشان فقه را تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور می‌دانند (همان، ج ۲۱، ص ۲۸۹). ایشان در کتاب *البیع* معتقدند:

اگر کسی به احکام اسلام و بسط آن در جمیع شئون جامعه از عبادات مثل نماز و حج نگاه اجمالی داشته باشد، متوجه می‌شود که در همین نماز و حج نیز جهات اجتماعی و سیاسی مرتبط با حیات و معیشت دنیویه وجود دارد... از این رو، هر آینه متوجه می‌شود که اسلام فقط احکام عبادی و اخلاقی نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۵۹).

ایشان در کتاب *ولایت فقیه*، نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی را نسبت صد به یک هم بیشتر می‌دانند و از یک دوره کتاب حدیث که حدود ۵۰ کتاب می‌باشد، و مشتمل بر همه احکام اسلام است، سه الی چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است و مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیات است. اما سایر احکام مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق، سیاست و تدبیر جامعه است (همو، ۱۳۷۳، ص ۵).

از آنجاکه اندیشه و نگاه امام خمینی^ع به انسان، مسئله ضرورت حکومت، حکومت برای ترویج دین و خدمتگذاری به انسان، برای تربیت الهی و اجرای احکام بدون توجه به مؤلفه‌های قدرت و اقتدار امکان ندارد و همه اینها را فقه باید پاسخگو باشد، در نگاه ایشان، همه اینها برآمده از دین می‌باشد. بنابراین، از دیدگاه امام، احکام اسلام منحصر به احکام فردی و عبادی محض نیست، بلکه احکام و مسائل اجتماعی و سیاسی نیز در درون اسلام وجود دارد. انحصار اسلام به احکام فردی، توطئه استکبار برای جدایی دین از سیاست می‌باشد.

۲. عدم اکتفاء به اجتهاد اصطلاحی

دومین مؤلفه اندیشه امام، عدم اکتفا به اجتهاد اصطلاحی است. برای آشنایی با اندیشه‌های فقهی و آرای ایشان، لازم است بازخوانی و تعریفی جدید نسبت به مفهوم «اجتهاد» صورت گیرد. امام بر این باورند که اجتهاد اصطلاحی کافی برای اداره جامعه نمی‌باشد، روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشند، نمی‌تواند درک کنند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست (همو، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۹۰).

بنابراین، اجتهاد در اندیشه امام برای اداره جامعه، غیر از اجتهاد مصطلح است. در این نوع اجتهاد، علاوه بر شرایط اجتهاد صاحب جواهری، توجه به مسائل و مشکلات اجتماعی جامعه، در اجتهاد فقیه نیز مؤثر است. از این رو، اجتهادی متکی بر جنبه‌های فردی احکام اسلامی و بی‌توجه به جنبه‌های اجتماعی و حکومتی اسلام، کافی نیست و اداره جامعه، بر اساس آن ممکن نخواهد بود.

۳. ضرورت نگاه نظام‌مند به فقه (در مقابل نگاه تک‌گزاره‌ای و مسئله‌محور)

یکی از نکات قابل توجه در اندیشه امام، نگاه نظام‌مند به فقه است. ایشان، بر این باورند که مذهب اسلام از هنگام ظهورش، متعرض نظام‌های حاکم در جامعه بوده و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است (همان، ج ۵، ص ۳۸۹).

مقام معظم رهبری در این باره معتقدند: «فقه ما در طول سال‌های متمادی گذشته بیشتر متوجه بوده به فهم اسلام، به‌عنوان عمل یک فرد به‌عنوان وظیفه یک فرد، نه فهم اسلام به‌عنوان یک نظام اجتماعی» (مقام معظم رهبری، ۱۳/آذر/۱۳۶۴). نظام از دیدگاه شهید صدر عبارت است از: «ایجاد روشی برای تنظیم زندگی اجتماعی بر مبنای خاص». مثلاً نظام اقتصادی ایجاد طریقی است برای تنظیم حیات اقتصادی جامعه بر طبق عدالت. پس نظام، اهداف و ارزش‌ها و خطوط کلی، جنبه‌ای از ابعاد زندگی بشر را تأمین می‌کند (رحیمیان، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۱). نظام فقهی، اشاره به هیئت تألیفی دارد که بین دسته‌ای از احکام و مربوط به ابواب مختلف و متکفل بیان اهداف کل شریعت و روح نص مربوط به آن دسته از احکام مانند: نظام سیاسی، نظام تربیتی، نظام اقتصادی و نظام جزایی اسلام (همان، ص ۵۰). بنابراین، نگاه نظام‌مند از جمله مبانی آرای امام خمینی^ع به‌شمار می‌آید. فقیه در فقه باید نگاه نظام‌مند داشته باشد تا فتوا و دیدگاه او با شریعت و نیازهای فردی و اجتماعی افراد جامعه، مطابقت داشته باشد.

۴. نقش زمان و مکان در اجتهاد

یکی از موضوعاتی که امام بر آن تأکید داشتند، این است که فقها در بررسی فقهی، توجه به نقش زمان و مکان در فرایند استنباط احکام داشته باشند. ایشان در این باره معتقدند:

زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدین‌معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

ایشان خطاب به اعضای محترم شورای نگهبان، می‌فرمایند: «مصلحت نظام را در نظر داشته؛ چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است» (همان، ص ۲۱۷).

منظور از «زمان و مکان»، شرایط و خصوصیات جدیدی است که بر اثر مرور زمان و تغییر مکان‌ها بر افراد و جامعه حاکم می‌گردد. همچنین، منظور برداشت‌های مختلفی است که فقیه در اثر ارتباط با علوم جدید بشری از منابع و ادله فقهی به دست می‌آورد. بنابراین، تغییر شرایط موجود در یک جامعه و به وجود آمدن خصوصیات جدید، در اثر ارتباط افراد با یکدیگر و اختلاف برداشت و فهم جدید، مستند به مبانی فقهی، موجب می‌شود که حکم و فتوایی جدید صادر گردد. این امر، چون با مرور زمان و تغییر مکان‌ها به دست می‌آید، از آن تعبیر به تأثیر زمان و مکان در اجتهاد می‌شود. زمان و مکان از یک سو، می‌تواند موجب تغییر موضوع یا ایجاد نیازها و ضرورت‌های

اجتماعی جدیدی شود. از سوی دیگر، با توسعه در اطلاعات فقیه، برداشت‌های عمیق‌تر و دقیق‌تر و متفاوتی را از ادله و منابع فقهی به دنبال دارد. این تغییر به دو صورت است: گاهی تغییر خود موضوع یا یکی از قیود آن، به نحوی که صلاحیت تبدیل حکم را داراست. مانند شطرنج که در گذشته آلت قمار بود، اما امروزه به‌عنوان یک ورزش فکری مورد استفاده قرار می‌گیرد، لذا از حکم تحریم خارج می‌شود. گاهی نیز به وجود آمدن ضرورت‌ها و نیازهای جدیدی که در زمان‌های گذشته به‌عنوان نیاز و ضرورت اجتماعی مطرح نبوده، ولی امروزه به‌عنوان یک امر ضروری مورد نیاز جامعه است، تغییر حکم را به دنبال دارد. نظیر تشریح مرده در علم پزشکی و پیوند اعضای بدن مرده به انسان زنده و ضرورت‌های اقتصادی نظیر بیمه و بانک (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ص ۶۰). به عبارت دیگر، تأثیر زمان و مکان در استنباط به یکی از دو شکل ذیل می‌باشد:

۱. یا به نحو تأثیر زمان و مکان در شناخت موضوع حکم است؛ یعنی زمان و مکانی که فقیه در آن به استنباط حکم می‌پردازد، در تعیین و تشخیص موضوع اثر دارد. به‌عنوان نمونه، فقیه به این نتیجه می‌رسد که بازی با شطرنج حرام نیست؛ زیرا در این ظرف زمان یا مکان، جزء مصادیق قمار که موضوع دقیق حکم حرمت است، قرار نمی‌گیرد.
۲. یا به نحو تأثیر زمان و مکان، در تأملات و دقت‌های فقیه در متون است؛ یعنی شرایط زمانی و مکانی، ممکن است موجب شود که فقیه نگاه تازه‌ای به نصوص شرعیه داشته باشد. مثلاً، وجود مشکلات زیاد در رمی جمرات و ازدحام خطرآفرین در ایام حج، ممکن است فقیه را وادار به تأمل نمودن در نصوص مربوط و رسیدن به یک فهم تازه نماید (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹).

امام خمینی ﴿﴾ اجتهاد فقیه ناآگاه به زمان و مکان نسبت به فقه را ناکارآمد، بلکه اجتهاد چنین اشخاصی را غیرممکن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۸۹). بنابراین، عنصر زمان و مکان و درک صحیح از مقتضیات زمان و بصیرت مجتهد، نقش بسیار مهمی در فقه دارد؛ زیرا مسئله مهم در باب اجتهاد، نفس وجود کبریات و کلیات در احکام و مسائل نیست، بلکه ادراک و فهم صحیح مصادیق و تعینات خارجی این کبریات است؛ چه بسا در تشخیص یک مصداق اگر اشتباهی رخ دهد، موجب خسارت و ضرر غیرقابل جبران خواهد گشت. چنانچه فرمودند: «ما در تشخیص واقعه مشروطیت و حقایق پشت پرده آن، اشتباه کردیم» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۷). از این رو، با در نظر گرفتن نقش زمان و مکان در اجتهاد، برداشت دیگری از ادله احکام به دست می‌آید که با نظام اسلامی و شرایط زمانی و مکانی متناسب است.

برخی تصور می‌کنند که نقش زمان و مکان در فقه سابقه نداشته و بدعتی در فقه است؛ درحالی‌که این اشتباه است و تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، در فقه مطرح بوده، منتها کار امام خمینی ﴿﴾ این بود که این موضوع را اساسی‌تر و فراگیرتر مطرح نمودند. در *مکاسب*، *شیخ انصاری* مثالی را مطرح می‌کنند که اگر کسی برف و یخ را در تابستان از کسی غصب نمود و در زمستان بخواهد آن را به او تحویل بدهد، باید تبدیل به قیمت شود و نباید مثل را ادا کند؛ زیرا زمان در موضوع اثر داشته و برف و یخ در تابستان ارزش و بها دارد، ولی در زمستان همان برف و یخ را باید

پولی بدهند تا از خانه بیرون بریزند. بنابراین، کار امام این بود که کاربرد این مسئله را از یخ و آب در بیابان بیرون آورده و در تمام مسائل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جاری کردند؛ یعنی این مسئله منحصر به مورد خاصی که در کتاب تجارت و بیع ذکر شده نیست، بلکه در سراسر فقه ممکن است کاربرد داشته باشد. حتی ممکن است در مسائل عبادی نیز مصداق داشته باشد. مثلاً، ممکن است جهاد که واجب تخییری است، در شرایطی واجب عینی شود. از این رو، کار بنیادین امام خمینی^ع این بود که این اصل را به صورت کلی در تمام فقه مطرح نمودند. در حالی که در گذشته در گوشه‌هایی از کتاب تجارت یا بیع مطرح می‌شد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۶۱-۳۶۴).

توجه به این نکته ضروری است که برخی دخالت و تأثیر زمان و مکان در احکام را موجب عرفی شدن دین می‌دانند. در پاسخ باید گفت: عرف تنها عنصری است که فقها در شناخت موضوعات احکام به آن متکی‌اند؛ نه خود احکام.

«عرف»، به شفاف‌سازی موضوعات برای کشف احکام آنها در چارچوب ضوابط دین می‌پردازد. آنچه مورد اشکال است، تابعیت دین از عرف است که چنین چیزی با صرف دخالت عرف، در تشخیص موضوعات اتفاق نمی‌افتد. از سوی دیگر، مراجعه به عرف، برای تشخیص موضوعات احکام غیر از عرف‌گرایی است که تلاشی ایدئولوژیک برای مقابله با باورهای دینی است (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۱).

۵. توجه به نقش مصلحت

از جمله مؤلفه‌های اندیشه امام خمینی^ع توجه به عنصر مصلحت است. ایشان می‌فرمایند: «تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند...» (همو، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

تبع در آثار فقه‌های شیعه، نشان می‌دهد که صرف مصلحت در استنباط احکام، کاربرد استقلالی نداشته و هیچ‌گاه مثل کتاب، سنت، عقل و اجماع به‌عنوان ادله اجتهاد به حساب نمی‌آمده است. از این رو، صرف مصلحت، سند حکم در هیچ مسئله‌ای نخواهد بود. اما توجه به مصلحت بندگان، در استنباط و تفسیر نصوص احکام، حضور احکام ولایی و حکومتی که بر اساس صلاح‌دید حاکم اسلامی انشا می‌شود، تقدیم اهم بر مهم و مهم بر غیرمهم از جهت ملاک و مصلحت در تراجم اجرای احکام، اعتقاد به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، حضور قواعدی مثل «لاضرر» و «لااخرج» در ابواب فقه، همه نشان از حکایت حضور جدی عنصر مصلحت در اجتهاد امامیه دارد، به‌گونه‌ای که اگر فقه امامیه را «فقه‌المصالح» بنامیم، حرف گزافی زده‌ایم (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۳۶).

تفاوت مصلحت در اندیشه امامیه با مصلحت در فقه مقاصدی اهل سنت به این شرح است: اولاً، در اندیشه اهل سنت، مقاصد از لحاظ قوت و ضعف ثبوت، به سه قسم اساسی تقسیم می‌شود: مقاصد قطعی و یقینی، مقاصد ظنی و گمانی، مقاصد وهمی و خیالی (قاسمی و خونساری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۶-۲۱۷). اما در اندیشه شیعه، یکی از مقاصدی که مطرح می‌کند و احکام انسان‌ها را بر اساس آن تنظیم نموده، مصلحت افراد است. مثلاً، در بحث معاملات صبی ممیز معتقدند:

اگر صبی ممیز در مال خویش تصرفی نماید که صددرصد به مصلحت اوست، بر ولی واجب است که آن را امضاء نماید و ادله عامی که دلالت بر بطالن تصرف صبی می‌نمایند، یا از این حالت منصرف است و یا این حالت آنها را تخصیص می‌زند؛ زیرا ما یقین داریم که یکی از مقاصد شریعت، مصلحت است. از این رو، هرگاه علم به وجود مصلحت پیدا شود، باید همانند مفهوم اولویت به آن عمل شود. این سخن، اجتهاد در مقابل نص نیست، بلکه عمل به علم است و به طور کلی علم به مقصد شرعی همانند علم به نص است (همان، ص ۳۰۱-۳۰۲). لذا مصلحتی که نزد فقیهان شیعه محور استنباط و فتوا قرار می‌گیرد، مصالح قطعی است (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۱). فقیه با تشخیص مصلحت، حکمی را صادر می‌کند، اما در مقام اثبات آنچه به نظر انسان مصلحت می‌آید تا وقتی که مفید علم نباشد، پشتوانه استنباط حکم کلی الهی قلمداد نمی‌کند؛ لذا مقصود از مصلحتی که فقیه شیعه به آن تمسک می‌کند، مصلحتی است که دخالت آن در حکم قطعی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۱).

ثانیاً، چنانچه بیان شد، مصلحت در اندیشه امامیه به‌عنوان یک منبع مستقل در استنباط و اجتهاد در کنار قرآن، سنت، عقل و اجماع قرار نگرفته؛ اما مصلحت در فقه مقاصدی به‌عنوان یک منبع مستقل در استنباط احکام قرار گرفته و هنگامی که نصی موجود نباشد، فقیه می‌تواند دست به مصلحت‌یابی در احکام اولیه و ثانویه بزند. مجمع تشخیص مصلحت نظام، بر اساس فقه امامیه تشکیل شده است، نه بر مبنای مصالح مرسله.

۶. توجه به فقه اجتماعی و فقه حکومتی

از دیگر مؤلفه‌های اندیشه امام، اعتقاد به فقه اجتماعی و فقه حکومتی است. مقام معظم رهبری در تفسیر اندیشه امام خمینی^ع می‌فرماید:

فقه شیعه را که به خاطر طول سال‌هایی که فقهای شیعه و خود گروه شیعه در دنیای اسلام، دسترسی به قدرت و حکومت نداشتند و فقه شیعه یک فقه غیر حکومتی و فقه فردی بود، امام بزرگوار کسانند به سمت فقه حکومتی... فقه شیعه و کتب فقهی شیعه، بیشتر فقه فردی بود؛ فقهی که برای اداره امور دینی یک فرد یا حداکثر دایره‌های محدودی از زندگی اجتماعی، مثل مسائل مربوط به خانواده و امثال اینها بود... امام بزرگوار فقه شیعه اسلام را از دورانی که خود این بزرگوار در تبعید بودند، کشانندند به سمت فقه اجتماعی، فقه حکومتی، فقهی که می‌خواهد نظام زندگی ملت‌ها را اداره کند و باید پاسخگوی مسائل کوچک و بزرگ ملت‌ها باشد (مقام معظم رهبری، ۱۴/خرداد/۱۳۷۶).

«فقه اجتماعی» عبارت است از: آن دسته از مسائل اجتماعی و فقهی جدید که از درون جامعه و اجتماع متولد می‌شود و فقیه باید بر اساس اجتهاد و استنباط فقهی، پاسخی متناسب با شرایط زمان و مکان ارائه کند. نظیر احکام فقهی ترافیک، رسانه، ورزش، محیط زیست، انقلاب، شادی، هنر. بر این اساس فقه اجتماعی، بخشی از فقه است که موضوع آن اجتماعی است (ربانی و ربانی، ۱۳۹۶، ص ۸۷).

آنچه در فقه اجتماعی حائز اهمیت است، اتخاذ رویکرد اجتماعی است؛ یعنی هر مسئله فقهی باید مرتبط با مسائل، چه در سطح یک حوزه مثل حوزه خانواده یا در سطح همه مسائل فقهی هم عرض و مرتبط با این مسئله، مورد بررسی قرار گیرد. فقیه، مسئله مورد نظر را مسئله‌ای جدا از سایر مسائل فقه نمی‌بیند، بلکه نگاه او به فقه، این

است که این مسائل به دنبال تأمین اهدافی است و هر گروه از مسائل، با دیگر مسائل فقهی مرتبط است (قاضی زاده، ۱۳۹۱، ص ۵۷).

فقه حکومتی، فقه معطوف به تشکیل حکومت، فقه اداره جامعه (مبلغی، ۱۳۹۱، ص ۷۵-۷۷)، یا به معنای اتخاذ رویکردی است که به همه ابواب فقهی ناظر بوده و دیدگاهی درباره روش اجتهاد و استنباط احکام پیشنهاد می کند و متذکر می شود که در استنباط احکام از منابع، اموری را باید مد نظر داد که مهم ترین آنها، قابلیت اجرای احکام استنباط شده در یک نظام حکومتی است (ضیائی فر، ۱۳۹۱، ص ۳۰). بنابراین، فقه حکومتی بخشی از فقه اجتماعی است که به اقتضای حاکمیت و ضرورت های آن برای جامعه تولید می شود. به عنوان نمونه، مسئله جاسوسی کردن در امور فردی افراد جامعه، امری نامطلوب است. ولی با تشکیل حکومت اسلامی، این مسئله در چارچوب قواعد نظام اسلامی، امری مطلوب شمرده می شود. از این رو، عمل جاسوسی در امور فردی افراد جایز نیست، ولی برای نظام اسلامی و امنیت جامعه اسلامی، به عنوان حفظ اسلام و نفوس مسلمین مطرح است؛ نه تنها جایز، بلکه واجب می شود. امام در این باره می فرماید: «... وقتی که اسلام در خطر است، همه شما موظفید که با جاسوسی حفظ بکنید اسلام را ... جاسوسی، جاسوسی فاسد خوب نیست، اما برای حفظ اسلام و برای حفظ نفوس مسلمین واجب است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۱۱۶).

بنابراین، یک مسئله در نگاه فردی یک حکمی دارد، اما همین مسئله در نگاه اجتماعی و حکومتی، برداشتی دیگر و حکمی متفاوت از نگاه فردی دارد. جاسوسی با نگاه فردی، حرام و غیر جایز است، اما برای حفظ امنیت اجتماعی مردم، جایز و واجب به شمار می آید. از این رو، در مکتب فقهی امام خمینی ره، توجه به فقه اجتماعی و فقه حکومتی، بسیار به چشم می خورد. این از ویژگی های مکتب فقهی امام خمینی ره به شمار می رود.

۷. تئوری اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه و حوزه اجتماعی

اعتقاد و اندیشه امام به ولایت مطلقه فقیه، با نگاه حکومتی به فقه در عصر غیبت معنادار است. این نگاه حکومتی به فقه است که دست فقیه را در توسعه و تزیین موضوعات برای اعمال ولایت باز می دارد. از این رو، امام با طرح نظریه ولایت فقیه، افقی تازه بر روی فقه گشود و فقه را در برابر مباحثی جدید قرار داد. وی، نظریه ولایت فقیه را در ضمن تدریس کتاب **بیع مکاسب**، در سال ۱۳۴۸ در نجف اشرف مطرح و تدریس کردند. طرح این بحث در نجف، سروصدایی ایجاد نمود و با پیروزی انقلاب اسلامی توجه دانشمندان را به خود جلب نمود.

ایشان در این باره بر این باورند که خداوند و پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام برای فقیه ولایتی قرار داده اند که می تواند در اموری مهم تر از ولایت بر ایتم، صغار و سفهاء دخل و تصرف کند. این یک منصب الهی است و حد و حدودی ندارد و در تمام امور جامعه اسلامی نافذ و قابل اجراست و بر مراجع تقلید نیز ولایت دارد (ربانی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۴). ایشان معتقدند: کسی که دقیق به احکام اسلامی از اول تا آخر نگاه کند و ارتباط بین عناوین فقهی را بررسی نماید، می بیند که اسلام در صدد تأسیس حکومتی بود که بر اساس جامعه اسلامی اداره شود و حقوق هر

شهروندی در آن مراعات گردد. این حکومت در تمام فعالیت‌های خود از قانون الهی کمک می‌گیرد و جامعه اسلامی را بر اساس آن اداره می‌کند. حفظ ثغور اسلام عقلاً و نقلاً واجب است و این امکان ندارد مگر با تشکیل حکومت اسلامی. دلایلی که برای امامت اقامه می‌شود، برای ضرورت تشکیل حکومت اسلامی نیز اقامه می‌شود. آیا می‌توان تصور کرد که خداوند متعال با آن حکمت عالی که دارد، جامعه اسلامی را رها کند و مردم را بلا تکلیف قرار دهد و راضی شود که در جامعه هرج‌ومرج پدید آید؟ لزوم حکومت برای گسترش عدل است و هدف رفع ظلم و حفظ مرزهای اسلام و منع از تجاوز دشمنان است و عقل بر این مطلب به روشنی دلالت دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۱۷).

بر اساس این مؤلفه‌ها، در اندیشه امام به بررسی تأثیر جامعه بر فقه پرداخته خواهد شد.

تأثیر جامعه بر فقه

اجمالاً، موارد تأثیر جامعه بر فقه را می‌توان در موارد ذیل مورد بررسی قرار داد.

۱. تأثیر جامعه در قلمرو فقه

در گذشته، قلمرو فقه به افعال مکلفین و احکام تکلیفی آنها و به‌طور کلی در افعال فردی آنان خلاصه می‌شد. اما امروزه، با توسعه علوم انسانی و تحولات اجتماعی - سیاسی در جامعه، قلمرو فقه به افعال اجتماعی، سازمان‌ها و نهادها نیز سرایت کرده و قلمرو فقه را دگرگون نموده است.

با بررسی میان فقه موجود و فقه مطلوب، به این نتیجه می‌رسیم که فقه موجود، از تمام ظرفیت‌های فقه استفاده نکرده و تمام فقه به فعلیت نرسیده، بخصوص فقه شیعه به دلیل محروم بودن از حکومت و حاکمیت، کمتر به صحنه آمده است. از این رو، برای تعیین قلمرو فقه باید به فقه مطلوب، نظر داشت و ضمن به‌رگیری از فقه موجود و گسترش آن، فقه مطلوب را نهادینه کرد. از آنجاکه شریعت در زندگی فردی و اجتماعی انسان دخالت کرده، فقیه نیز دخالت کرده و قلمرو فقه به گستردگی قلمرو شریعت در نظر گرفته می‌شود (همت‌بناری، ۱۳۸۸، ص ۴۵).
برخی در ماهیت فقه اجتماعی معتقدند:

فقه اجتماعی را در جایی می‌توان اطلاق نمود که خطاب شارع به اشخاص نباشد، بلکه خطاب شارع متوجه جامعه است. در فقه اجتماعی، شارع برای جامعه اعتبار و وجودی قائل شده و چون اعتباری و انتزاعی برای جامعه قائل شده، به او خطاب می‌کند و برای او احکامی قرار می‌دهد. بنابراین، فقه اجتماعی، درباره احکامی است که متوجه جامعه می‌شود (ربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۷-۱۹).

بنابراین، توجه به احکام با رویکرد اجتماعی و اهتمام به مسائل فقه اجتماعی و فقه حکومتی و احکام مربوط به جامعه، در کنار احکام مربوط به افراد، از جمله تأثیرات جامعه بر قلمرو فقه به‌شمار می‌آید.

۲. تأثیر جامعه در موضوعات

تغییر در شرایط بیرونی موضوع موجب می‌شود که مسئله‌ای از قلمرو یک موضوع خارج و تحت عنوان موضوع دیگر قرار گیرد. به عبارت دیگر، هر حکمی، موضوعی دارد. ممکن است آن موضوع دارای فروع و شاخه‌های متعددی

باشد. تفاوت تغییر عنوان موضوع و تغییر مصادیق یک موضوع، به این معناست که اگر تغییر یک موضوع را نسبت به فروع و افراد آن در نظر بگیریم، تغییر مصادیق به کار می‌رود؛ ولی اگر همان موضوع را نسبت به اصل آن در نظر بگیریم، تغییر عنوان محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، تغییر در شرایط بیرونی یک موضوع، موجب می‌شود تا یک موضوع از اصل خود خارج شود و یا آن موضوع در قالب فروع جدید تحقق یابد (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲-۱۱۳).

۲-۱. تأثیر در تبدل موضوع

تبدل موضوع، از جمله مواردی است که جامعه و شرایط زمان و مکان در استنباط فقهی تأثیر می‌گذارد. نظیر شطرنج که امام معتقدند: «شطرنج در این زمان آلت قمار بودن را ندارد. لذا بازی با شطرنج بدون رهن را ایشان جایز می‌دانند» (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۳).

در مسئله شطرنج، امام معتقد است که موضوع اصلی حرمت، آلت قمار است که شطرنج در شرایط زمانی صدور نص، فرعی از این موضوع اصلی بوده و فتوای قبلی ایشان مبنی بر حرمت بازی با آن بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۷). اما با تغییر و تحولی که در استفاده از این ابزار صورت گرفت و هم‌اکنون به منزله آلت قمار در جامعه محسوب نشود و تحت عنوان و موضوع دیگری یعنی نوعی ورزش فکری قرار گیرد، بازی با آن جایز خواهد بود. البته اگر برای شطرنج موضوعیت قائل باشیم، حرمت آن در همه شرایط زمانی و مکانی حرام باقی خواهد بود. امام در پاسخ استفتائی از حکم بازی با شطرنج بر فرض اینکه از آلت قمار خارج شده باشد، فرمودند: «بر فرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد، اشکال ندارد» (همو، ۱۳۶۱، ج ۲۱، ص ۱۲۹). به دنبال این استفتاء، یکی از شاگردان ایشان (حجت‌الاسلام و المسلمین قدیری) نامه‌ای به امام خمینی^ع مرقوم فرموده و اشکالاتی به این استفتاء گرفته که روایات دال بر حرمت شطرنج است و منصرف به آلت قمار بودن نیست (همان، ص ۱۵۰). امام ضمن اظهار تأسف از این نوع برداشت، لازمه این نوع برداشتها را عدم امکان انطباق اصول اسلامی، با تمدن جدید و از بین رفتن این تمدن و برگشت به زندگی صحرائشینی دانسته، می‌فرماید:

بنابر نوشته جنابعالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است، راهی نیست و رهان در سبق و رمایه مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آنکه در جنگ‌های سابق به کار گرفته می‌شده است و امروز هم تنها در همان موارد است (همان).

از جمله موضوعاتی که به بیان تأثیر ساختار جامعه و شرایط اجتماعی بر فقه می‌پردازد، مسئله غنا می‌باشد. از این‌رو، تشکیل حکومت اسلامی و تغییر شرایط حاکم بر اقتصاد و سیاست، در این بحث مدخلیت دارد. امام، پیش از انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی، موضوع غنا و نظرات مختلف در این مورد را در کتاب *مکاسب* محرمه مورد بررسی قرار داده‌اند، ولی پس از انقلاب اسلامی، وقتی که در مورد غنایی که از رادیو و تلویزیون جمهوری اسلامی پخش می‌شده و خود در حال گوش دادن به آن بوده‌اند، وقتی مورد سؤال واقع می‌شوند که شما این نوع غنا را در زمان رژیم شاه جایز نمی‌دانستید، در پاسخ فرمودند: اگر اکنون نیز همین غنا از رادیو و تلویزیون غیر از جمهوری اسلامی پخش شود، آن را

جایز نمی‌دانم (به نقل از آیت‌الله مهدوی کنی). در این پاسخ، امام تغییر نظام حاکم بر موضوع را در تغییر موضوع مؤثر دانسته‌اند. نظریه ایشان مبتنی بر این مطلب است که هر نوعی از غنا داخل در غنای مورد تحریم در روایات نیست. اگر غنا را به غنای حلال و حرام تقسیم کنیم، نوع حلال آن، مختص به مجالس لهو و لعب نیست. چنانچه در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود، امری مطلوب شمرده می‌شود (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶-۱۲۷).

کلیت این مسئله که با تبدل موضوع، حکم نیز تغییر پیدا می‌کند، مورد قبول همه فقها می‌باشد؛ اگر چه در بیان مصادیق تبدل، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. در مسئله شطرنج، برخی فقها معتقد به موضوعیت داشتن شطرنج هستند. لذا معتقد به حرمت آن هستند. ولی امام، موضوعیتی برای آن قائل نبوده و زمان و مکان را در تحول و تبدل موضوع، دخیل دانسته و حکم به کلیت آن نموده‌اند. امام خمینی علیه السلام بر اثر نگاه نظام‌مندی که به فقه داشته و اینکه به فقه اجتماعی و فقه حکومتی باور داشته، فتوا به کلیت شطرنج و غنا داده‌اند؛ زیرا شطرنج از آلت قمار خارج شده و دیگر ابزار قمار به‌شمار نمی‌آید. دیگر اینکه در غنا، مسئله ساختار جامعه و حکومت اسلامی، در تغییر موضوع غنا نقش دارند. از این رو، غنا در جامعه اسلامی و حکومت اسلامی به طور مطلق حرام نمی‌باشد.

۲-۲. تأثیر در دگرگونی مصداق موضوع

عناوینی نظیر استطاعت، فقر، غنی و نفقه زوج، موضوع حکم واقع شده و این یک امر مسلم در فقه است. به مرور زمان، در مصادیق این عناوین دگرگونی پدید می‌آید. برای نمونه، استطاعت در صد سال پیش به‌گونه‌ای بود و اکنون به‌گونه‌ای دیگر است. مصداق استطاعت سابق، دیگر مصداق استطاعت امروز نیست. همچنین، عنوان فقر از این قبیل است. فقیر امروز، در گذشته غنی شمرده می‌شد، ولی اکنون فقیر به‌شمار می‌آید. از این رو، زمان و مکان و به‌طور کلی جامعه در دگرگونی مصداق موضوع دخیل است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۸-۵۰).

۲-۳. تطبیق موضوع

تطبیق موضوع یا اجتهاد تفریعی، عبارت است از: اجتهادی که برای شناخت فروع، اصول، مصادیق قوانین کلی احکام و ارتباط بین فروع و اصول و بین مصادیق و قوانین کلی احکام، به کار گرفته می‌شود. این اجتهاد، فروع تازه و مسائل زندگی و رویدادهای تازه حکومتی را، به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی آنها تطبیق می‌دهد. از این رو، زمینه تفاوت آرای فقها در مصابیح و تطبیق کلیات، بیشتر است. برای مثال، در زمان مشروطیت برخی به یاوران مشروطه پیوستند و برخی دیگر، در مقابل مشروطه‌خواهان صف‌کشی کردند. مرحوم نائینی معتقد بود: از باب دفع افسد به فاسد می‌توان مشروطه‌خواهان را یاری کرد. در حالی که شیخ فضل‌الله نوری مفاصد استبداد را کمتر از مشروطه‌خواهی می‌دید. از این رو، امروزه با توجه به تنوع مصادیق مختلف احکام و پیشرفت علم و تکنولوژی و از سوی دیگر، تشکیل حکومت اسلامی و حکومتی شدن فقه شیعه، تطبیق موضوعی و اجتهاد تفریعی، بسیار حائز اهمیت می‌باشد (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶-۵۵).

۲-۴. تأثیر جامعه در پیدایش موضوعات جدید و نوپیدا

از دیگر مسائلی که جامعه در فقه تأثیر می‌گذارد، پیدایش موضوعات جدید است. تکامل زندگی بشری، موضوعاتی را پدید آورده که فقیه باید حکم آنها را از کتاب و سنت استخراج کند. درحالی که این موضوعات، قبلاً وجود نداشته و کاملاً نوظهور است. موضوعاتی از قبیل بیمه، بانکداری، تلقیح مصنوعی، رحم مصنوعی، مرگ مغزی، شبیه‌سازی انسان، حق التألیف، حق اختراع، پیوند اعضا، هنر و معماری شهری و مقتضیات شهرنشینی، ساخت و تولید سلاح‌های کشتار جمعی و شرکت‌های تجاری و... از جمله مسائلی است که جامعه در پیدایش اینها مؤثر بوده است. از این رو، وجود و گسترش مباحث فقهی از قبیل فقه هنر، فقه ارتباطات و رسانه، فقه پزشکی، فقه حکومتی، فقه فرهنگ و فقه شهرسازی و معماری، از جمله مباحثی است که جزء مباحث فقهی جدید و نوظهور به‌شمار می‌آید. نظریاتی که در باب مرگ مغزی، تلقیح مصنوعی، شبیه‌سازی انسان، هنر و مجسمه‌سازی، غنا و موسیقی در فقه ما به وجود آمده، نشان از موضوعات جدید در فقه ما می‌باشد.

بنابراین، فقیه ممکن است با موضوعات جدیدی برخورد کند که حکم شرعی آنها، تبیین نشده باشد. برای نمونه، پدیده سرمایه‌داری، از مسائل مستحدثه بوده و اجتهادی نوین برای تبیین حکم آن لازم است. در صدر اسلام، انباشت سرمایه به شکل کنونی امکان نداشته و اگر از قاعده سلطه بر اموال سخن مطرح می‌شود، باید موضوعات مستحدثه‌ای نظیر پدیده سرمایه‌داری را نیز مدنظر قرار دهیم (همان، ص ۵۷).

امام خمینی^ع و سایر فقها، مسئله تبدیل موضوع و مسائل مستحدثه و نوین را قبول داشته و به بررسی فقهی این‌گونه مسائل پرداخته‌اند. اما امام با دیدگاه فقه اجتماعی و فقه حکومتی، برخی مسائل فقهی را مورد تفقه قرار داده و نقش زمان و مکان را در استنباط فقهی خود، دخیل دانسته و برخی از نظرات ایشان، نظیر جواز غنایی که مختص به مجالس لهو و لعب نیست و در جهت تعالی یک نظام و مصالح آن پخش شود، و یا شطرنج به‌عنوان یک بازی فکری، ناظر به فقه حکومتی و نگاه نظام‌مند ایشان به فقه می‌باشد.

۳. تأثیر در دگرگونی ملاک حکم

احکام اسلامی، تابع ملاکات است و حکم دایرمدار ملاک واقعی است. اگر مرور زمان در ملاک حکم، دگرگونی ایجاد کند، حکم نیز دگرگون می‌شود. نمونه آن، خرید و فروش خون است. فقیهان گذشته، خرید و فروش خون را حرام می‌دانستند؛ زیرا فایده حلالی نداشت. اما امروزه بر اثر پیشرفت صنعت، خون، مایه حیات است و در جراحی‌ها از آن بهره می‌برند. لذا فروش آن جایز است. از این رو، زمان و مکان ملاک حکم را دگرگون کرده و طبعاً آن حکم نیز دگرگون می‌شود.

بنابراین، منفعت محله عقلایی موجب حلال شدن برخی موضوعات می‌شود و این از مصادیق تنقیح مناط است. مجتهد با تنقیح مناط درمی‌یابد که اگر عملی دارای منفعت عقلایی بود، حلال می‌باشد (همان، ص ۵۷). البته شیخ اعظم انصاری در کتاب *مکاسب محرمة*، خاطرنشان می‌کند که این منفعت باید منفعت غالب و معتدبه باشد، نه منفعت نادر (انصاری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸). مثال دیگر، قطع اعضای میت است که یکی از محرمات شمرده شده است.

ملاک تحریم قطع اعضای میت به عنوان انتقام است و در زمان صدور روایات، تحریم قطع اعضای میت، غیر از این ملاک، مناط دیگری نداشته است. ولی اکنون به خاطر پیشرفت علم پزشکی، می توان از اعضای میت برای ادامه حیات انسان دیگری استفاده کرد. از این رو، با دگرگونی مناط حکم، حکم هم تغییر می کند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲-۵۳). امروزه تشریح جسد مرده به دلیل پیشرفت علم پزشکی و وجود منافع محله و خرید و فروش بدن انسان برای نجات جان اشخاص، جایز می باشد. اگر چه در گذشته دارای منفعت محله نبوده است. البته ممکن است فقه پژهی، منفعت محله عقلایی را زیرمجموعه، تبدل موضوع برده، معتقد باشد که خونی که منفعت عقلایی نداشت، امروزه به خونی که منفعت عقلایی دارد، مبدل شده است. اما برخی دیگر، این موارد را زیرمجموعه تنقیح مناط قرار داده اند (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۸).

امام بعد از حکم به جواز انتفاع به خون، می فرماید: «منظور از نهی خرید و فروش خون در روایات، نهی از خرید و فروش خون برای خوردن است و دلیل آن را متعارف بودن خوردن خون در آن زمان ها و مکان ها بیان می کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۳۸). بنابراین، شرایط اجتماعی و جامعه، در دگرگونی ملاک حکم تأثیر دارند و اصل تأثیر زمان و مکان و جامعه بر دگرگونی ملاک حکم، قابل انکار نیست.

۴. تأثیر در کشف مصادیق جدید برای ملاک حکم

شرایط زمان و مکان برای موضوع، مصادیق جدیدی کشف می کند که همگی واجد ملاک هستند. در مسئله احتکار، فقیهان پیشین، مصداق احتکار را بسیار محدود دانسته و احتکار را فقط در مورد گندم، جو، خرما، کشمش و روغن منحصر دانسته اند؛ انبار نمودن اجناس دیگر، احتکار به شمار نمی آید. گویا ملاک احتکار، ضروریات زندگی است. مسلماً شرایط زندگی، مصادیق جدیدی را برای ملاک، کشف کرده و چیزهایی که در گذشته از ضروریات نبوده، امروزه از ضروریات زندگی محسوب می شود. امروزه اگر اشخاصی به احتکار لوازم التحریر و احتکار دارو بپردازند، زندگی مردم فلج شده و احتکار دارو از مواردی است که حیات مردم به آن بستگی دارد و کمتر از احتکار گندم و جو نیست (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۸-۶۲).

از این رو، مجتهد می تواند با تنقیح مناط، به این نکته برسد که علت اصلی تحریم احتکار، در تنگنا قرار گرفتن مردم و جامعه است. اگر موارد خاصی در روایات ذکر شده است، از باب حصر نیست، بلکه از باب ذکر مصادیق بارز احتکار در زمان و مکان خاص است. آیت الله حائری دو راه حل برای تعمیم موضوع در احتکار مطرح نموده اند. اول اینکه، روایات منحصرکننده، قضیه ای خارجی است؛ نه قضیه ای حقیقیه. دوم، حکومتی دانستن این گونه مسائل است (حقیقت، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۴).

امام خمینی ﴿﴾ درباره مصارف زکات بر این باورند که این عناوین، موضوعیت ندارد. علاوه بر اینکه، بخش عمده زکات برای فقرزدایی و ایجاد توازن اجتماعی هزینه می شود، هزینه بسیاری از کارهای عام المنفعه از جمله کارهای متنوع فرهنگی، بهداشتی و امنیتی و... را می توان از زکات تأمین کرد (مهپودی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵).

امام، یکی از محرمات کسبها را اختکار دانسته و اختکار این است که طعام را به امید گران شدن نزد خود حبس و جمع کند، با اینکه مسلمانان به آن احتیاج ضروری دارند و کسی دیگر نیست که آن را در اختیارشان بگذارد. ایشان در مورد اختکار می‌فرمایند:

اقوی آن است که حکم حرمت اختکار مخصوص گندم، جو، خرما، کشمش، روغن و زیتون است، بلکه اختکار کردن غیر اینها از هر جنسی که مردم به آن نیاز دارند کار ناپسندی است، ولی احکام اختکار را ندارد و کسی که طعام مردم را اختکار کند از طرف حاکم، مجبور می‌شود به اینکه آن را بفروشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۵).

ایشان در کتاب *البیع*، مقتضای روایت *غیث بن ابراهیم* را عدم اختکار در غیر از موارد غلات چهارگانه و روغن می‌دانند (همان، ص ۶۱۰). ایشان در ادامه معتقدند:

امر به اخراج و نهی از اختکار کالاها اختکار شده، یک حکم الهی شرعی است. حکم مولوی سلطانی نیست، بلکه یک حکم کلی است که از آن عدم جواز حبس طعام در زمان احتیاج مردم بدان و فقدان آن در بازار، برداشت می‌شود. بلکه اگر حکم سلطانی از سوی پیامبر اکرم ﷺ باشد، بر امت اسلام تا ابد نافذ و الزام‌آور خواهد بود؛ زیرا احکام پیامبر اکرم ﷺ مانند احکام سایر سلاطین نیست. بنابراین، قول رسول خدا ﷺ «لاتحسبه» ظهور در حرمت است، چه منع شرعی باشد و چه سلطانی (همان، ص ۶۰۳).

اما ایشان در نامه‌ای به رئیس‌جمهور وقت، منع اختکار در غیر دو سه مورد را از اختیارات دولت و حکومت اسلامی دانسته‌اند (همو، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۴۵۲). بنابراین، از این کلام چنین برداشت می‌شود که یا از نظر فقهی خود در کتاب *البیع*، منصرف شده و حکم حرمت اختکار را یک حکم حکومتی دانسته، یک حکم کلی که در تمام زمان‌ها نافذ است. بنابراین، حکم حکومتی و سلطانی ابدی هم وجود دارد و این گونه نیست که همه احکام حکومتی به نحو قضیه خارجیه و تابع مصلحت زمان خویش باشند؛ و یا اینکه حکم حرمت اختکار، یک حکم شرعی است، نه یک حکم حکومتی. اما بیان توسعه دادن در مصادیق اختکار، به دست حاکم اسلامی است و حاکم، می‌تواند مصادیق و موارد اختکار را از مواردی نظیر غلات چهارگانه و روغن و زیتون، توسعه داده و مصادیق دیگر مورد نیاز جامعه، داخل در حکم حرمت اختکار قرار دهد.

بنابراین، امام در مسئله اختکار، اختکار در اقلام ضروری غیر از موارد ذکر شده در متون فقهی و روایی راه، از جمله احکام حکومتی دانسته و آن را حرام دانسته‌اند.

۵. تأثیر جامعه در برداشت‌های فقهی فقها

نقش جامعه در برداشت‌های فقهی فقها، تحت مسئله «نقش زمان و مکان» در اجتهاد قرار می‌گیرد. با توجه به مطالب ذکر شده، منظور از زمان و مکان در اجتهاد، شرایط و خصوصیات جدیدی است که بر اثر مرور زمان و تغییر، مکان‌ها بر افراد و جامعه حاکم می‌گردد. همچنین، منظور برداشت‌های مختلفی است که فقیه در اثر ارتباط با علوم جدید بشری، از منابع و ادله فقهی به دست می‌آورد. بنابراین، تغییر شرایط موجود در یک جامعه و وجود خصوصیات جدید، بر اثر ارتباط

افراد با یکدیگر و اختلاف برداشت و فهم جدید، مستند به مبانی فقهی، موجب می‌شود که حکم و فتوایی جدید صادر گردد. این امر، چون با مرور زمان و تغییر مکان‌ها به دست می‌آید، از آن تعبیر به «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» می‌کنند. بنابراین، آنچه در این بخش مهم است، وجود ضرورت‌ها و نیازهای جدیدی است که در زمان‌های گذشته، به‌عنوان نیاز و ضرورت اجتماعی مطرح نبوده، ولی امروزه به‌عنوان یک امر ضروری مورد نیاز جامعه است. نظیر تشریح مرده در علم پزشکی و پیوند اعضای بدن مرده به انسان زنده و ضرورت‌های اقتصادی نظیر بیمه و بانک (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۰). به علاوه قطع نظر از تغییر در موضوعات و نیازهای جدید، ممکن است بر اثر مرور زمان، فقیه به سبب وسعت اطلاعات علمی و ارتباط با علوم جدید بشری، برداشت جدیدی از ادله و منابع فقهی به دست آورد. مثلاً، از ادله‌ای که اذن معصوم یا نائب خاص او را در جهاد معتبر می‌داند، به دست می‌آید که بدون اذن، جهاد ابتدایی مشروعیت ندارد. درحالی که برخی فقهاء، امروزه معتقدند: باید بررسی نمود که ملاک این شرط چیست؟ طبیعی است که مقصود از شرطیت چنین شرطی، این است که جهاد ابتدایی مثل نماز و روزه نیست، بلکه نیازمند امام و قانندی است که همه جوانب آن را به دقت بررسی نماید و جهاد، طبق صلاح‌دید او تحقق پیدا کند. این به‌عنوان شاهدهی در اختلاف برداشت از ادله فقهی می‌باشد که به مرور زمان به‌دست‌آمده و فقیه در اثر مشاهده جنگ‌ها و دفاع‌ها، می‌تواند بر این برداشت صحه بگذارد (همان، ص ۶۱). به عبارت دیگر، زمان و مکان در تأملات و دقت‌های فقیه در متون تأثیر می‌گذارد. شرایط زمانی و مکانی ممکن است موجب شود که فقیه، با نگاه تازه‌ای به نصوص شرعی به‌نگرد. مثلاً، وجود مشکلات زیاد در رمی جمرات و ازدحام خطرآفرین در ایام حج، ممکن است فقیه جامع‌الشرایط را وادار به تأمل در نصوص مربوطه و رسیدن به یک فهم تازه نماید (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹).

الف. قاعده لاضرر

از جمله مواردی که امام، برداشتی متفاوت با دیگر فقها دارند، در مورد قاعده «لاضرر» است. خلاصه نظریه ایشان به این شرح است:

از قرائن برمی‌آید که قول رسول خدا ﴿﴾ «لاضرر ولاضرار» به معنی نهی از ضرر است، ولی به معنی نهی الهی مانند سایر نواهی مذکور در کتاب و سنت نیست، بلکه به معنای نهی سلطانی و مولوی است که از ایشان به‌منزله قانند، رئیس و امیر و سنان است، صادر شده است و این مفهوم را دارد که پیامبر اکرم ﴿﴾ مردم را از اینکه به دیگری ضرر بزنند یا اینکه آنها را در ضیق و حرج و مشقت قرار دهند، نهی می‌کند. پیامبر ﴿﴾ این نهی را به نحو کلی بیان فرموده‌اند تا اینکه برای همه افراد در همه ادوار زمانی حجت باشد. این نهی از آنجاکه نهی سلطانی است و از پیامبر ﴿﴾ مقترض الطاعه صادر شده است، تبعیت آن بر همگان لازم است (سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۳۲-۵۳۳). احدی حق اضرار به دیگری را در حوزه حکومت اسلامی ندارد. بر این اساس، بین قلع شجره که معلول است و لاضرر و لاضرار که تعلیل آن است، تناسب وجود دارد؛ یعنی معلول و علت، هر دو حکم سیاسی و تأدیبی برای حفظ نظام خواهد بود (همان، ص ۵۴۰).

بنابر نظریه امام خمینی^ع قاعده «لاضرر» یک نهی حکومتی و ولایی پیامبر محسوب می‌شود. این نهی حکومتی، در حق همه امت و در همه زمان‌ها الزام‌آور است. اما بین نظریه امام خمینی^ع و نظریه مشهور، از این جهت که این حکم و قاعده یک حکم کلی و ابدی است، تفاوتی وجود ندارد. رعایت آن برای همه افراد، در همه زمان‌ها لازم خواهد بود. اما امام، این قاعده را حکمی سیاسی و حکومتی می‌داند. این اصل تنها بر اصل و قاعده سلطنت حکومت خواهد داشت؛ یعنی تسلط مردم در اموال‌شان، منوط به عدم ضرر و آزار و اذیت دیگران است و از آن برای نفی لزوم از معامله غبنی و بطلان وضوی ضرری نمی‌توان استفاده نمود. ولی اگر این قاعده را حاکم بر همه احکام واقعی شرعی بدانیم، متناسب با تفسیر مشهور از این حدیث خواهد بود (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹-۲۰۰).

ب. خرید و فروش سلاح جنگی

از جمله موارد دیگری که نظر فقهی امام خمینی^ع با دیگران متفاوت است و برداشتی جدید ارائه می‌کنند، مسئله خرید و فروش اسلحه به کفار است. ایشان ابتدا به موضوع‌شناسی پرداخته و سپس حکم آن را مطرح می‌کنند. ایشان در تبیین موضوع سلاح جنگی معتقدند:

موضوع سلاح جنگی، به اختلاف شرایط زمانی، متفاوت است. ممکن است سلاحی در یک زمان خاص، سلاح جنگی محسوب و در زمان دیگر از این موضوع خارج شود. برای مثال، در زمان‌های قدیم، شمشیر، نیزه، سپر و... از سلاح‌های جنگی محسوب می‌شدند، ولی هم‌اکنون این موارد از این عنوان خارج شده‌اند. بنابراین، چنانچه برخی از اهل حرب، این سلاح‌ها را به منزله عتیقه و حفظ سلاح‌های قدیمی خریداری نمایند، مانعی از بیع این سلاح‌های قدیمی به آنها نیست. پس موضوع سلاح حرب اسلحه‌ای است که در شرایط فعلی در جنگ به کار گرفته می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۲۲۶). ... این مسئله از امور سیاسی و تابع مصالح روز است و امکان دارد حتی مصالح مسلمین در اعطاء مجانی سلاح جنگی به طایفه‌ای از کفار باشد و آن در شرایطی است که دفع دشمن قوی از حوزه اسلام، در گرو تسلیح طایفه خاصی از کفار باشد که مسلمین از آنها در امان هستند» (همان، ص ۲۲۶).

در ادامه، امام خلاصه مطلب را این‌گونه مطرح می‌نمایند که این مسئله از شئون حکومت و دولت است و تابع مصلحت روز و مقتضیات زمان است. از اخبار نیز بیش از آنچه گفته شد، استفاده نمی‌شود. اگر اطلاق اخبار خلاف این مبنا باشد؛ یعنی مقتضی جواز بیع حتی در مواردی که نابودی ارکان اسلام و تشیع را دربر داشته باشد، باید آن را مقید کرد (همان، ص ۲۲۸).

در سیاست خارجی نظام اسلامی، اصل حفظ نظام اسلامی و رعایت مصالح مسلمانان، لازم و غیرقابل تغییر است. از مطالب امام چنین برداشت می‌شود که موضوع کلی سیاست اسلامی، باید بر اساس دفاع از نظام اسلامی در مقابل دشمنانش باشد و هر چیزی که موجب تضعیف آن را فراهم آورد، باید از آن جلوگیری به عمل آید (مهدوی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷). از این رو، نقش زمینه‌های اجتماعی، در برداشت فقهی فقها و احکام فقهی، بسیار حائز اهمیت است. به همین دلیل، آیت‌الله سبحانی یکی از شاگردان امام بر این باورند که ایشان، دو گونه فقه داشت: یک فقه مربوط به قبل از

انقلاب و یک فقه برای بعد از انقلاب؛ وقتی زمینه عمل عمومی به یکسری احکام پیش آمد، تفاوت پیدا کرد. نظیر حیل‌های شرعی که امام خمینی^ع در دوره‌ای این حیل را تجویز می‌کرد. ولی وقتی ایشان روی کار آمدند و مسائل را با دید اجتماعی مشاهده نمودند، همه این حیل را تحریم کردند (هدایتی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵).

بنابراین، ایشان در مسئله خرید و فروش سلاح به دشمنان دین، بر این باورند که بر اساس فقه حکومتی و نگاه نظام‌مند به فقه باید نگرسته شود؛ نه بر اساس اطلاق و تقیید در روایات و حکم این مسئله به دست حاکم اسلامی است. از این‌رو، اشاره به این نکته حائز اهمیت است که برداشت‌های فقهی جدید امام از قاعده لاضرر، خرید و فروش اسلحه به کفار، جواز غنای حلال در حکومت اسلامی، بر اساس نگاه فقه حکومتی و نگاه نظام‌مند به فقه قابل بررسی است، نه نگاه مسئله‌محور، نص‌گرای محض و نگاه فردی به فقه. از این‌رو، شرایط اجتماعی جامعه و زمینه‌های اجتماعی، در برداشت‌های فقهی و دقت‌های فقیه اثرگذار است. با توجه به مؤلفه‌های آرای امام خمینی^ع از قبیل توجه به اهمیت اداره جامعه توسط فقیه و پاسخگویی فقه به نیازهای اجتماعی جامعه و توجه به حکومت اسلامی و اینکه حکومت، فلسفه عملی فقه شمرده شده و با توجه به فقه حکومتی در اندیشه امام، می‌توان گفت: فهم امام خمینی^ع از قاعده «لاضرر» و مسئله «خرید و فروش اسلحه به کفار»، از این مؤلفه‌ها و زمینه‌های اجتماعی نشئت گرفته است. لذا زمان و مکان در برداشت جدید فقهی امام خمینی^ع از متون، مؤثر می‌باشد. به عبارت دیگر، وقتی امام اسلام را همان حکومت می‌دانند، لازمه حکومت داشتن فقیه، پررنگ بودن نقش حاکم اسلامی در اداره امور اجتماعی جامعه و مطابقت دیدگاه فقیه و حاکم اسلامی با شرایط زمانی و مکانی در جامعه، نشان از مؤثر بودن نقش حاکم در اداره جامعه است. بنابراین، با این رویکرد، امام به فقه و متون فقهی نگرسته و برداشت خود از قاعده لاضرر و مسئله خرید و فروش اسلحه به کفار را مطرح نموده‌اند.

۶. تأثیر جامعه در بازدارندگی از اجرای حکم

اجرای احکام شرعی در جامعه، منوط به مساعد بودن شرایط و زمینه‌های اجتماعی در آن جامعه می‌باشد. گاهی شرایط برای اجرای حکم شرعی، مساعد نمی‌باشد. مثل اجرای حد شرعی بر مسلمان در سرزمین دشمن. در این صورت، زمان و مکان در بازدارندگی اجرای حکم شرعی مؤثرند، تا شرایط برای اجرای حکم، مساعد گردد (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۷، ش ۵۶۹).

در تحلیل این موضوع، می‌توان عدم ظرفیت جامعه غیراسلامی برای اجرای احکام اسلامی را مطرح نمود؛ زیرا احکام اسلامی در جامعه باید حالت بازدارندگی برای افراد نابهنجار داشته باشد. در جامعه‌ای که شرایط اجرای احکام مساعد نیست؛ یعنی احتمال تأثیر احکام در آن جامعه پایین است و چه‌بسا اجرای احکام در جامعه غیراسلامی، موجب وهن مذهب شود. از این‌رو، اجرای احکام دین و شریعت در سرزمین غیراسلامی، مادامی که مستلزم وهن مذهب شود، جایز نیست. با این بیان، می‌توان گفت: نقش زمینه‌های اجتماعی در فقه و اجرای احکام فقهی، بر کسی پوشیده نیست.

بنابراین، جامعه در اجرای احکام تأثیر دارد. این تأثیر جامعه بر فقه، به عنوان یک عامل درون دینی و علت تامه در فقه نیست، بلکه زمینه‌های اجتماعی و زمان و مکان، جزء علت ناقصه حکم به‌شمار می‌آید. از این‌رو، شرایط اجتماعی نقشی در فقه دارند، هر چند به نحو علت ناقصه.

نتیجه‌گیری

تأثیر جامعه و زمینه‌های اجتماعی در فقه، از جمله مباحث کلیدی و حائز اهمیت به‌شمار می‌رود. این تأثیر در اندیشه و آرای امام، به‌عنوان شخصیتی که با ایجاد انقلاب اسلامی در ایران، تحولی در جامعه ایران و جامعه جهانی و بین‌المللی ایجاد نموده، بسیار اهمیت دارد. این مقاله ابتدا به بررسی مؤلفه‌های آرای امام از قبیل جامعیت دین، وجود احکام اجتماعی در دین، نقش زمان و مکان و مصلحت، وجود نگاه نظام‌مند به فقه و وجود فقه اجتماعی و فقه حکومتی در اندیشه و آرای ایشان پرداخت. نکته‌ای که در اندیشه و آرای امام، حضور پررنگ دارد، عنصر زمان و مکان در اجتهاد است. ایشان دایره این عنصر را از باب تجارت توسعه داده و تأثیر این عنصر زمان و مکان را به حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی نیز توسعه داده‌اند. به‌طوری‌که حتی در مسائل عبادی نیز قابل طرح است. از این‌رو، تأثیر زمان و مکان در استنباط احکام، خود شاهد خوبی بر تأثیر جامعه بر فقه به‌شمار می‌رود.

لذا بر اساس این مؤلفه‌ها، به تأثیر جامعه بر فقه پرداخته و تأثیر جامعه بر فقه را در قلمرو فقه، در موضوعات، در تغییر ملاک حکم، در کشف مصادیق جدید برای ملاک حکم، در برداشته‌های فقهی فقها و در بازدارندگی از اجرای حکم مطرح کردیم. بنابراین، زمان و مکان و به‌طور کلی شرایط اجتماعی، در موارد ذکر شده بر فقه تأثیر می‌گذارند.

منابع

- ابن بابویه، محمدبن علی (صدوق)، بی تا، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۲۳ق، *مکاسب محرمة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- ایزدهی، سجاد، ۱۳۹۳، *مصلحت در فقه سیاسی شیعه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۳۹۲، *رساله اجتهاد و تقلید*، تقریرات بحث اجتهاد و تقلید آیت الله شیخ حسین حلی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۶۴، *پرسش پاسخ در دانشگاه تهران*، در تاریخ ۱۳/۹/۱۳۶۴.
- _____، ۱۳۷۶، *سخنرانی در سالگرد رحلت امام خمینی*، در تاریخ ۳/۳/۱۳۷۶.
- حقیقت، سیدصادق، ۱۳۷۴، *استنباط و زمان و مکان*، در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ربانی، محمدباقر و محمدصادق ربانی، ۱۳۹۶، *فقه و جامعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار.
- ربانی، محمدباقر، ۱۳۹۳، *فقه اجتماعی (مجموعه مصاحبه‌ها با اساتید حوزه و دانشگاه)*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار.
- ربانی، محمدحسین، ۱۳۹۵، *مکاتب فقهی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۷۴، *روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام*، در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *تهذیب الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، «تبیین حدود تأثیر زمان و مکان در استنباط احکام کلید حل مناقشات»، *هفته نامه افق*، ش ۵۶۹، ۹۷/۷/۹.
- _____، ۱۴۲۴ق، *الاسلام و متطلبات العصر او دور الزمان و المكان فی الاستنباط*، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- ضیائی فر، سعید، ۱۳۹۱، *درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه (مجموع مقالات و نشست‌ها)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *فقه و مصلحت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمودجواد، ۱۳۷۴، «*زمان و مکان و علم فقه*»، در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- قاسمی، محمدعلی و احمد خوانساری، ۱۳۹۵، *فقه مقاصدی*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار.
- قاضی زاده، کاظم، ۱۳۹۱، *درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه (مجموع مقالات و نشست‌ها)*، به کوشش سعید ضیائی فر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- گرچی، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، «*تأثیر زمان و مکان در احکام حکومتی*»، در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مبلغی، احمد، ۱۳۹۱، *درآمدی بر رویکرد حکومتی به فقه (مجموع مقالات و نشست‌ها)*، به کوشش سعید ضیائی فر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۳، *ولایت فقیه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۹، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۱ق، *مکاسب محرمة*، قم، مطبعه مهر.
- مهدوی، اصغرآقا، ۱۳۸۹، *مبانی نقش زمان و مکان در استنباط احکام از دیدگاه امام خمینی*، و *تسهید صدر*، تهران، دانشگاه امام صادق.
- هدایتی، محمد، ۱۳۹۲، *مناسبات فقه و اخلاق در گفت و گوی اندیشوران*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- همت‌بناری، علی، ۱۳۸۸، *نگرشی بر تعامل فقه و تربیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



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

بررسی تطبیقی روش‌شناسی فقها، در مواجهه با مسئله گسست دولت و ملت در ایران، در دوره‌های صفویه، قاجار و معاصر

hamedazadi29@gmail.com

کامد آزادی / کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

ebrahimipoor14@yahoo.com

قاسم ابراهیمی پور / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۸

چکیده

فرهنگ شیعی حاکم بر ایران، در دوره‌های تاریخی متفاوت و نامشروع دانستن حکومت‌های استبدادی مبتنی بر ایل یا حمایت‌های استعماری، موجب گسست دولت و ملت بوده است. دانشمندان در دوره‌های متفاوت، تجربه‌های عملی و نظری متفاوتی را با رویکردهای بومی یا برون‌زا رقم زده‌اند. مواجهه عملی و نظری علامه مجلسی، مرحوم نائینی و امام خمینی، با سه رویکرد اخباری، اصولی و حکومتی در سه دوره متفاوت صفویه، قاجار و پهلوی، مسئله این پژوهش است. این پژوهش، با رویکرد روش‌شناختی بنیادین و روش تحلیلی تاریخی، در دو محور عوامل معرفتی و غیرمعرفتی، مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که هر سه رویکرد فوق، در نامشروع دانستن حکومت‌های فوق و اتخاذ رویکردهای ایجابی، از باب دفع افسد به فاسد اشتراک دارند. اما ظرفیت‌های فقهی نسبتاً متفاوت سه مدل فقه اصلاحی، انتقادی، انقلابی و پیامدهای متفاوتی در عرصه‌های معرفتی، اجتماعی و سیاسی به دنبال داشته است.

کلیدواژه‌ها: گسست دولت و ملت، رویکردهای فقهی، فقه اجتماعی، روش‌شناسی فقه.

رابطه دولت و ملت، نه تنها در تاریخ معاصر ایران، بلکه پیش از آن نیز گرفتار مشکل بوده است. مشکل مزبور، ریشه در ساختار فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران دارد. حضور تشیع و فقه سیاسی شیعه از یک سو و وجود مناسبات فرهنگی، سیاسی و نظامی ایالات و عشایر از سوی دیگر، زمینه‌های تنش و تقابل دولت و ملت را در جامعه ایران پدید آورده‌اند. ظهور سیاسی غرب و پیدایش استعمار و حرکت‌های فرهنگی ناشی از آن نیز ابعاد نوینی به این مشکل داده است (پارسا، ۱۳۸۶، ص ۱۳). بسیار از این اندیشمندان در تبیین مسئله گسست دولت و ملت، با رویکردهای مختلف دست به عمل و فعالیت اجتماعی سیاسی یا نظریه‌پردازی زده یا اخیراً نظریه‌های غربی را به کار گرفته‌اند.

یکی از رویکردهای فوق در مواجهه عملی و تبیین این مسئله، رویکرد فقهی است. فقهای شیعه در دوره‌های مختلف سیاسی، با رویکردهای متفاوت، تجربه‌های علمی و عملی متفاوتی را رقم زده‌اند که مقایسه تطبیقی و توجه به وجوه تشابه و تفاوت آنها، زمینه درک عمیق‌تر این مسئله و ظرفیت‌های فقهی رویکردهای مختلف را فراهم می‌سازد. از این رو، در این پژوهش برآنیم تا ظرفیت‌های روش‌شناختی سه رویکرد فقهی اخباری، اصولی و حکومتی از منظر علامه مجلسی، مرحوم نائینی و امام خمینی^ع را در سه دوره و مدل حکومتی صفویه، قاجار و پهلوی را با الگوی روش‌شناسی بنیادین و روش تحلیلی تاریخی مورد مقایسه قرار دهیم.

بنابراین، ابتدا عوامل غیرمعرفتی نظریه‌های سه‌گانه فوق را در عرصه‌های ویژگی‌های فردی، زمینه‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در سه دوره مذکور مورد بررسی قرار می‌دهیم. سپس، ظرفیت‌های فقهی سه رویکرد اخباری‌گری، اصول‌گرایی و فقه حکومتی را در مواجهه با مسئله مذکور مورد مقایسه قرار می‌دهیم. سرانجام تلاش می‌کنیم با تطبیق عوامل فوق بر مسئله گسست دولت و ملت در سه دوره تاریخی فوق، به یک تحلیل روش‌شناختی دست بیابیم.

عوامل غیرمعرفتی

منظور از «عوامل غیرمعرفتی»، زمینه‌های فردی و اجتماعی موجود در هر دوره است که با نظریه‌های علمی نسبت بیرونی برقرار می‌کند. با بررسی عوامل غیرمعرفتی، در پی بررسی شرایط زندگی فردی، اقتصادی، فرهنگی و مدل رفتاری حکومت‌ها، در زمان علامه مجلسی، علامه نائینی و امام و شناخت رابطه بستر اجتماعی، اندیشه و عملکرد فقها است. بر این اساس، ابتدا شرح زندگی، به معنای شرایطی که سه اندیشمند در آن رشد کرده و آثار و شاگردانی که بر جای گذاشتند را بررسی می‌کنیم.

ویژگی‌های فردی

علامه مجلسی در اصفهان متولد شد (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲، ص ۵۰۸). ایشان از شاگردان پدرش، فیض کاشانی، ملا صالح مازندرانی، شیخ علی عاملی از نوادگان شهید ثانی و ملا صدرا است (دوانی، ۱۳۷۰، ص ۵۵ و ۵۸-۷۸). برخی تألیفات ایشان، بحار الانوار، مرآت العقول در شرح کتاب کافی به زبانی عربی و زاد المعاد، تحفۃ الزائر،

عین‌الحیة، حلیة‌المتقین و جلاء‌العیون در بیان تاریخ مصائب اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} و شیعه، به زبان فارسی نگارش شده است (همان ص ۹۹). شاگردان او بسیار زیادند که در برخی نسخ، بیش از هزار شاگرد برای ایشان نام می‌برند. در این میان، *سینعمت‌الله جزیری* راه استاد را ادامه می‌دهد (همان). در عصر علامه، علما در دربار صفوی با عناوینی مانند شیخ‌الاسلام، صدر، قاضی و ملاباشی حضور دارند. برخی دیگر از علما، هر چند حقوق دریافت می‌کردند، اما مقام رسمی نداشتند. علامه مجلسی در سال (۱۰۹۹ق) به‌عنوان ملاباشی در دربار شاه سلطان‌حسین انتخاب می‌گردد. این شروعی برای حضور ایشان در عرصه سیاسی اجتماعی است. در نهایت، به بالاترین مقام در دربار صفویه؛ یعنی شیخ‌الاسلامی و قاضی ملقب می‌شود (سینا، ۱۳۷۰، ص ۵۱). سرانجام، بیست و پنج سال پیش از انقراض صفویه، درحالی که در مقام شیخ‌الاسلامی و قاضی باقی بود، از دنیا رفت.

علامه نائینی، در نائین از توابع اصفهان متولد شد. ایشان کلام و حکمت را نزد *جهانگیرخان قشقایی* و اصول را نزد *آقاجنئی* آموخت. از دیگر استادان اصفهان استفاده علمی نمود (نائینی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۵-۳۹۴). سپس، برای ادامه تحصیل به سامرا رفت و در درس *میرزای شیرازی، سیداسماعیل صدر* (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۲) و در درس خصوصی *آخوند خراسانی* شرکت نمود. شاگردان ایشان، *آیت‌الله خویی، بروجردی، سیدمحسن حکیم* و شمار زیادی از علمای نجف، قم و مشهد بوده‌اند. از آثار ایشان *تنبیة‌الامة و مناسک حج* به زبان فارسی و *رسالة الصلاة فی لباس المشکوک* و چند رساله و حواشی ایشان بر *عروه* و کتاب‌های فقهی و اصولی دیگر که برخی نیز تقریرات درس خارج ایشان است، به زبان عربی است. هر چند از دوره علامه نائینی، علما در دربار قاجار، منصب رسمی نداشتند، اما علامه از همان زمان حضور در سامرا فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی‌اش را شروع کرد. جریان مشروطه، یکی از برجسته‌ترین آن فعالیت‌هاست که ایشان در آن حضور فعال داشته و کتاب *تنبیه‌الامة* را برای تبیین مشروطه نگاشت (حیدری، ۱۳۸۹، ص ۱۸-۲۷). ایشان بعد از شکست ظاهری انقلاب مشروطه از سیاست به صورت کامل کناره‌گیری کرد.

امام خمینی^{علیه‌السلام} در خمین متولد شد. ایشان فقه و اصول را نزد *آیت‌الله حائری*، عرفان را از *میرزا جوادآقای ملکی تبریزی*، *آیت‌الله شاه‌آبادی* آموخت (زمزم نور، ۱۳۸۷، ص ۹-۱۰). افرادی مانند *آیت‌الله فاضل لنکرانی*، *حاج آقامجتبی تهرانی*، *سیدمصطفی خمینی* و *آیت‌الله هاشمی شاهرودی* در زمره شاگردان ایشان قرار دارند. از جمله آثار علمی ایشان، می‌توان به *ولایت فقیه، طلب و اراده، حواشی بر عروه، آداب الصلاة، شرح چهل حدیث، کتاب‌البیع، تحریر الوسیله، کشف‌الاسرار* اشاره کرد. سیاست‌های حکومت پهلوی در دوره ایشان به سمت حذف علما از عرصه اجتماعی بود. در دوران نوجوانی برای آشنایی با مجلس و شنیدن نطق‌های *آیت‌الله کاشانی* به مجلس شورای ملی می‌رفت (لک‌زایی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵-۱۲۸). ایشان فقه را نزد *آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری* آموخت، فلسفه و عرفان را نزد *آیت‌الله شاه‌آبادی* فراگرفت، تعلیم فلسفه و عرفان او را بر آن داشت تا با تدریس عرفان و فلسفه به نوعی با رویه ضدعرفانی حوزه مخالفت کرد و با شرکت در جریان‌ات مختلف سیاسی با رویه بی‌تفاوتی حوزه نسبت به سیاست انتقاد نماید و به انتقاد علیه برخی سیاست‌های رضاخان، مانند ملی‌گرایی و ضد مذهبی دست زد (رجبی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۸-۱۴۰).

زمینه‌های اقتصادی

اساساً رفاه و امنیت اقتصادی دو بستر مهم و تأثیرگذار در گسست رابطه دولت و ملت است. دوران صفویه، به لحاظ اقتصادی شکوفاترین دوره تاریخ ایران است. پادشاهان صفوی برای رونق اقتصادی امنیت را در سراسر ایران به وجود آوردند. وجود امنیت در جامعه، موجب رونق اقتصادی و به تبع آن، افزایش شهرنشینی در این دوره شد (سیف، ۱۳۷۳، ص ۸۴-۸۶). هر چند جنگ‌های ایران با عثمانی و ازبکان، خساراتی به ایران وارد می‌نمود، اما تلاش برای حفظ امنیت داخلی، بر رونق اقتصادی آن روزگار افزوده بود (عقیلی، ۱۳۹۴). در این دوره شاهد رشد تولیدات کشاورزی نیز هستیم.

پس از صفویه، امنیت همواره رو به افول بود تا اینکه در زمان *نادرشاه افشار* به بدترین وضعیت ممکن تبدیل شد. در این دوران، غالب افراد درگیر جنگ بوده و بخش مهمی از تولیدات کشاورزی نیز صرف آنها می‌شد، مردم نیز با مالیات‌های مکرر، به فقر و فلاکت کشیده شده بودند (سیف، ۱۳۷۳، ص ۴۸)؛ زیرا از یک سو نیروی تولیدکننده، در لشکر حضور داشت و توان تولید نداشت. از سوی دیگر، هر آنچه تولید می‌شد، برای مصارف روزانه لشکر هزینه می‌شد. به همین دلیل، اوضاع اقتصادی افول رفت.

در دوره قاجار نیز امنیت به شدت افول کرد، تولیدات کشاورزی کم شد. جنگ‌های خارجی مانند جنگ با روسیه و پس از مدتی جنگ جهانی اول نیز هزینه دیگری را بر ایران تحمیل می‌نمود. از سوی دیگر، مردم ایران هر روز شاهد امضای یک قطعنامه و جدا شدن قسمت‌های حاصلخیزی از خاک ایران بودند. براین اساس، قاجار یکی از بدترین دوره‌های اقتصادی ایران است (رمضان نرگسی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

در دوره پهلوی، وضعیت اقتصادی و کشاورزی ایران پس از جنگ جهانی اول حالت عقب افتاده‌ای داشت. ایران فشار زیادی را برای مدرنیزاسیون تحمل می‌نمود. براین اساس، رضا شاه مدل نوسازی را شروع کرد که برگرفته از مدل آتاتورک بود. زندگی روستایی با تولیدات کم کشاورزی دست نخورده ماند، حکومت در پی خلع سلاح عشایر به‌عنوان یک نیروی رغیب، دستور یکجانشینی آنها را صادر کرد. بدین ترتیب، رکن اقتصادی ایران؛ یعنی دامداری و کشاورزی را از بین برد. هجوم متفقین به ایران و اشغال کل ایران در عرض چند روز و نیاز ایشان به مواد غذایی همه تولیدات ایران را از بین برد که قحطی بزرگ و مشهور آن دوره را به دنبال داشت. کشف معادن نفتی و حضور استکبار جهانی با انگیزه‌های جدید در دوره پهلوی دوم، نقطه عطفی در اقتصاد ایران است. در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۳، آمریکا وارد اقتصاد ایران شد و تلاش فراوانی نمود تا خود را جایگزین انگلیس کند. از جمله اقدامات آنها، بر این اساس اجرای کودتای ۲۸ مرداد و دریافت سهام نفتی بیشتر به جای انگلیس بود. آمریکا در مدت کوتاهی، توانست به سومین طرف تجاری ایران تبدیل گردد. پس از جنگ برنامه‌ریزی منظم از سر گرفته شد و در دو مسیر ادامه یافت: ۱. تجدید سازمان مؤسسات دولتی، ۲. تنظیم یک برنامه عمرانی ملی (همان، ص ۸۱-۸۸). در سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۰، درآمد نفتی ایران افزایش یافت و از ۳۴۲ میلیون دلار به ۱۸۵۱ میلیون دلار رسید. این روند تا سال ۱۳۵۴ ادامه یافت و از ۲/۵ میلیارد دلار به ۱۸/۶ میلیارد دلار رسید، بخش زیادی از این دلار صرف هزینه نظامی شد، خرید اسلحه توسط ایران از

آمریکا به اقتصاد نظامی آمریکا رونق بخشید. بخشی از درآمد نفتی نیز در تجارت، رفاه و مصرف‌گرایی شهری هزینه شد که موجب مهاجرت بی‌رویه از روستاها به شهر گردید (پارسا، ۱۳۸۹، ص ۲۸۳).

زمینه‌های فرهنگی

دوره صفویه، مصادف با شروع انقلاب صنعتی در اروپا است. به همین دلیل، غرب سعی دارد به این منطقه نفوذ کند. به دلیل عدم نفوذ آن، هنوز فرهنگ و تمدن مردم دست نخورده است، هنرهای دستی و قالیبافی مورد توجه بسیاری از شاهان صفوی است. آثار به جای مانده از آن دوران مانند کتاب‌ها، نقاشی‌ها، ابنیه و شهرسازی، دلالت بر توجه به هنر در این دوره دارد. در این دوره به دلیل عدم حضور غرب، روشنفکری در ایران چندان ریشه ننداشته است. به همین دلیل، شاهد بسط و گسترش حکمت و فقه اسلامی، در غالب کتاب‌ها و تربیت شاگردان هستیم (هنرفر، ۱۳۵۰).

در دوره قاجار، با افزایش سفر به کشورهای غربی، کالاهای فرهنگی مانند کتاب، نشریه، عکس، فیلم و رادیو وارد ایران شد. این تلقی در اذهان حاکمان و روشنفکران به وجود آمد که همه پیشرفت‌ها و همین‌طور ارزش‌های قابل قبول از آن غرب است. از این رو، تغییر در هویت دینی و ملی مردم رخ داد. تبلیغ و گسترش فرهنگ و ارزش‌های غرب، به‌ویژه ابعاد مادی، مصرفی و مبتذل آن به‌عنوان یک اصل ثابت در دو قرن اخیر شده است. ضعف و عقب‌ماندگی علمی، نتیجه و یکی از مهم‌ترین آثار ورود فرهنگ غرب به ایران بود (منصوری، ۱۳۹۲، ص ۳۱-۳۳).

اما دوره پهلوی، از جنبه‌های بسیاری متفاوت است: سپردگی حاکمان، حضور روشنفکران غرب‌زده در دربار، بیش از پیش مشاهده می‌شود. از جمله اقدامات پهلوی اول کشف حجاب، تعطیلی مجالس مذهبی و مخالفت با علما و روحانیون است و از اقدامات پهلوی دوم، پس از کودتای ۲۸ مرداد، ایجاد سپاه صلح، تأسیس مدارس ویژه، اداره چند کلیسا، کتابخانه، انتشار نشریات، کتاب، فیلم، فعال کردن انجمن روابط فرهنگی ایران و آمریکا (منصوری، ۱۳۷۸، ص ۳۲)، تأسیس دو ایستگاه تلویزیونی (کتاب، فیلم، نشریه و تلویزیون، برای ترویج فرهنگی غربی و از بین بردن هویت اسلامی، به کار برده می‌شد)، فرستادن هزاران نفر از دانشجویان ایرانی به آمریکا، برای شناساندن فرهنگ آمریکا، به معنای تبادل فرهنگی که یکی از پایه‌های استعمار است. این افراد از سوی رژیم در مشاوره و امور تخصصی، مانند تألیف کتب درسی به کار گرفته شدند. شدت این رفتار، به گونه‌ای بود که کارشناسان آمریکایی گمان می‌کردند پس از جشن ۲۵۰۰ ساله اسلام در ایران حضوری جدی ندارد. در هر سه دوره، اقداماتی فرهنگی صورت گرفت که متناسب با آن، فعالیت‌های مقتضی صورت گرفت، اما در دوره پهلوی، کمر به حذف اسلام بستند که با اقدام امام خنثی شد (همان، ص ۱۳۱-۱۳۲).

زمینه‌های سیاسی

صفویه، با تشکیل حکومت شیعه موجب شد که علمای شیعه در مناصب رسمی حاضر شوند (همان، ص ۱۹۳). در دوران شاه طهماسب، علما حضوری ساختارمند نسبت به گذشته پیدا کردند، به گونه‌ای که شاه طهماسب منصب شاهی

را به محقق کرکی تعارف نمود. محقق کرکی پس از پذیرش منصب، شاه را نماینده خود معرفی کرد (جعفریان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰)، آنچه در اواخر دوران صفویه اتفاق افتاد، تغییر در معنای قاضی بود. به گونه‌ای که از شیخ‌الاسلام نیز پیشی گرفت. علامه مجلسی، یکی از قضات دوره شاه سلطان حسین و شاه سلیمان بود. ایشان در دوره سلطان حسین نفوذ بیشتری در دربار پیدا نمود. اما این امر، هیچ‌گاه موجب نشد از مردم جدایی گزینند. او هر روز در خانه خود به دعاوی مردم رسیدگی می‌نمود (همان، ص ۲۰۶). نکتهٔ نهفته در رفتار ایشان، رسیدگی به دعاوی مردم فارغ از بروکراسی اداری و هرگونه سختی است. بدین ترتیب، او در پی ترمیم شکاف بین مردم و حکام برآمد.

در قاجار، ظاهر ساختار حکومت، مانند دورهٔ صفوی بود، حتی برخی علما به‌عنوان شیخ‌الاسلام یا قاضی در برخی شهرها حضور داشتند. اما نفوذ و به طبع آن، حضور علما در دربار قاجار، مانند صفویه نبود. به‌عنوان نمونه، از حضور و نفوذ علما می‌توان به فعل کاشف‌الغطا استناد نمود، که به جهت مشروعیت بخشیدن به حکومت فتح‌علی‌شاه، او را در امر جهاد منصوب نمود. برخی علمای حوزه علمیه نیز با تجربه صفویه، مشروعیت ذاتی حکومت را از آن فقها می‌دانستند. حضور و نفوذ علما به صورت محدود، در دورهٔ محمدشاه و نیمه اول حکومت ناصرالدین‌شاه ادامه یافت. اما با شروع ارتباط دولت قاجار با اروپاییان و علائمی مبنی بر باز گذاشتن دست آنان، مخالفت علنی علما شروع شد (رمضان نرگسی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲-۱۳۹). پس از وام گرفتن مظفرالدین‌شاه از اروپا برای انجام مراسم تاجگذاری و بی‌توجهی او به بی‌ثباتی سیاسی، مخالفت علما شدیدتر گردید. تفاوت دیگر قاجار و صفویه، حضور روشنفکران در دربار بود (همان، ص ۱۲۸-۱۳۱). براین اساس، شکاف بین مردم و دولت بیش از پیش مشهود گردید. این امر موجب درخواست مشروعیت سیاسی از سوی علما شد. این امر، ابتدا با طرح عدالت‌خانه از سوی علما و سپس، با پیشنهاد مشروطه از سوی روشنفکران و موافقت علما انجام شد. با پیشنهاد عدالت‌خانه و مشروطه، روزه‌های حضور علما بیش از پیش مشاهده می‌شد. شیخ فضل‌الله نوری از فقهای تهران و نماینده آخوند در ایران، از جلوداران مشروطه است. علامه نائینی نیز در نجف، از جمله کسانی است با شرکت در جلسات پی‌درپی علما طرح عدالت‌خانه و پس از مشروطه را بررسی می‌نماید. او برای اتقان امر حکومت اسلامی و مسئله مشروطه و جایگاه علما در حکومت کتاب *تنبیه‌الملة* را می‌نگارد، تا به صورت ریشه‌ای شکاف بین مردم و دولت را ترمیم کند (پارسانی، ۱۳۸۶، ص ۴۸). نائینی هر روز به‌عنوان پیش‌نماز در نماز جماعت حرم علوی علیه السلام حاضر می‌شد. او هر چند به از بین بردن شکاف دولت و ملت توجه و تلاش می‌نمود، اما مسئلهٔ اساسی عدم حضور او در میدانی بود که برایش نسخه می‌پیچید.

ساختار پهلوی با صفویه و قاجار متفاوت است، ارتش و بروکراسی نوین در دربار حکم‌فرماست. شاه سعی در ایجاد طبقات جدید اجتماعی نمود. با تصویب قانون‌های غیردینی، عملاً علما را از حکومت حذف نمود. این امر موجب مخالفت علما و مردم و تحصن شد (آبراهامیان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶-۱۵۷).

با توجه به ساختار جدید، علما عرصه را خالی نگذاشتند و با رویکرد دیگری در عرصه، هر چند با حضوری کم‌رنگ حاضر شدند. در زمان پهلوی، برخی علما مانند مدرس و کاشانی راه مشروطه را ادامه دادند و دورهٔ پهلوی

دوم، مصادف با مرجعیت *آیت‌الله بروجردی* بود. اما *آیت‌الله بروجردی* و حوزه علمیه، رویکردی سلبی را برگزید. پس از رحلت *آیت‌الله بروجردی*، امام خمینی ره با اتخاذ رویکردی ایجابی و فعال به سخنرانی و جریان‌سازی دست زد. بدین‌وسیله، ایشان جایگاه دین و علما را در حکومت پر رنگ و محکم کرد. مخالفت با کاپیتالاسیون شروع حرکت ایشان بود و با نگارش کتاب *ولایت فقیه*، راه‌حل ترمیم شکاف دولت و ملت را در حذف استبداد و تشکیل حکومت اسلامی دید (مدنی، ۱۳۶۲، ص ۶۰۸).

عوامل معرفتی

فقه پویای شیعه، در دوره‌های مختلف و در بسترهای اجتماعی متفاوت، در قالب مکاتب مختلفی ظهور می‌کند. هر یک از این مکاتب، مبانی نظری را پشتوانه فکر و توجه به عرصه حکومت و اجتماع قرار داده است. براین‌اساس، به بررسی مبانی فقهی این مکاتب می‌پردازیم. بدین ترتیب، رویکرد مجلسی، نائینی و امام خمینی ره در مقام نظر و جایگاه آنان در مکاتب عصرشان مشخص می‌شود.

فقه اخباری

در دوره صفویه که مصادف با قرن یازدهم و دوازدهم است، شاهد قیام اخباری‌گری و رکود اصول هستیم، اخباری‌ها تنها منبع فقه و استنباط احکام را در اخبار می‌دانند و در صورت نبود خبر در مورد موضوع خاصی به اصالة‌الاحتیاط تمسک می‌کنند. به همین دلیل، جوامع حدیثی مهمی در این دوران شکل گرفت. در این دوران، به دلیل فضای باز علمی که از سوی صفویه برای علما شیعه شکل گرفته بود، با توجه به حضور اخباری‌ها در دوره صفویه، نماز جمعه فراگیر می‌شود؛ زیرا اخباری‌ها قائل به وجوب عینی آن هستند. علت این امر، اطلاق روایات بود که عصر غیبت را نیز شامل می‌شود (جعفریان، ۱۳۸۹، ص ۲۸۸). با انتقال حوزه درس از نجف به اصفهان (همان، ص ۲۲) گرایش اخباری‌گری نیز از نجف به اصفهان منتقل شد. به‌گونه‌ای که برخی از فلاسفه را از این گرایش در امان نمی‌گذارد (همان، ص ۳۱). در این زمان، اخباریین سراسر حوزه را اشغال کرده بودند و پرداختن به اصول را حرام می‌دانستند (لنگرودی، ۱۳۷۰، ص ۲۷۸).

این دوره مصادف با علامه مجلسی است، که اخباری‌گری در اصفهان به اوج رسید (گرچی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰). در اصولی یا اخباری بودن ایشان اختلاف است. برخی با مستندات تلاش دارند ایشان را اصولی بدانند و برخی آن مستندات را قبول نمی‌کنند و در نهایت او را اخباری معتدل می‌دانند (ملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۸). مجلسی، منابع استنباط فقه را مانند اخباریان منحصر در قرآن و سنت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶۸-۲۸۳)، شاهی مانند وجوب عینی نماز جمعه، در مقام نظر، بدین ترتیب که در *بحارالانوار*، پس از بیان روایات و اخبار مربوط به نماز جمعه، نظر به وجوب عینی آن در عصر غیبت می‌دهد (همان، ج ۸۹، ص ۲۲۱)، عملاً نیز به‌عنوان خطیب در نماز جمعه حاضر می‌شد. شاهد دیگر، رساله او در پاسخ به سوالی درباره حکمت، تصوف و اصول است که در آن، مسلک میانه بین حدیث‌گرایی و اجتهاد اصولی را برگزیده است (طارمی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰). جعفریان (۱۳۸۹)، *دوانی* (۱۳۷۰) و بحرانی نیز اعتدال او را تأیید می‌کنند (بحرانی، بی‌تا،

ج ۱، ص ۱۴). اما بر اساس گفتهٔ مجلسی، روش برخورد وی نسبت به روایت با مشهور اخباری‌ها متفاوت است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۰). اعتدال مجلسی نحوهٔ حضور او در عرصه حکومت تأثیر بسزایی داشت.

فقه اصولی

در دورهٔ قاجار به علت مهاجرت علما از اصفهان به نجف، شاهد رونق حوزهٔ نجف و از بین رفتن فترت عقل‌گرایی هستیم که پس از گذشت دوره‌های مخالفت با اخباریگری از سوی وحید بهبهانی (۱۱۱۷-۱۲۰۵ق)، مکتب اصولی در نجف سلطه پیدا کرد. اما بررسی مکتب اصولی در نجف به معنای اقلیمی کردن آن نیست؛ زیرا پس از اخراج علما از نجف شاهد رونق روزافزون این روش در قم نیز هستیم. مکتب اصولی نجف، روشی نص‌بسنده است و برای بررسی یک مسئله خاص به دنبال روایت خاص در همان باب و همان مسئله است، هر چند این به معنای انکار عام نیست. ریاضی‌وار فکر می‌کند و به همین دلیل، اصول فربه‌تری دارد. مقصود از ریاضی‌وار، فقهی است که از اول تا انتها در یک قالب ریخته شود و قابل پیش‌بینی است. از سوی دیگر، در فقه بیش از آنکه به دنبال کشف باشند، به دنبال معذرت است. این به معنای اعتناء بیشتر به اصول عملیه است (علیدوست، ۱۳۹۶).

از میان اصولیین، مکتب نجف علامه نائینی را حتی مجدد علم اصول می‌دانند؛ زیرا ادله‌ای وارد علم اصول کرد که پیش از آن سابقه نداشت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۸۶). یکی از نوآوری‌های ایشان «متمم جعل» است؛ یعنی با جعل ثانوی از سوی مولی جعل اولی را تکمیل می‌نماید، به گونه‌ای که هر دو جعل یک عقاب دارد. جعل ثانوی موجب مشخص شدن تکلیف نیز می‌گردد (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۲). در حقیقت، این مورد شاهدی است بر اینکه بر ممشای مکتب حرکت می‌کند. یکی دیگر از ابداعات او در اصول «قضیه حقیقه» است. نائینی میان قضیه حقیقه و قضیه خارجی تفاوت می‌گذارند، و بسیاری از احکام شرعی را پیرو قضیه حقیقه می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۷۰). نوآوری دیگر وی که یکی از اسباب مشارکت در انقلاب مشروطه و حتی تألیف کتاب *تنبیه‌الامه* می‌باشد، توجه به عنصر زمان و مکان علاوه بر قرآن، سنت، عقل و اجماع است. هرچند وی اختصاصاً بدان نپرداخته‌اند، اما از کتاب *تنبیه‌الامه* قابل برداشت است. ایشان این موضوع را در دو موضع استفاده می‌کنند: ۱. فهم سخن معصوم، ۲. برابری دین و احکام فقهی است (یعقوبی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷-۱۴۸). بیان این نکته ضروری است که مقصود ایشان، اثرگذاری زمان و مکان بر ملاکات احکام است. مقصود افزودن بر معیار و موازین اجتهاد نیست که جداسازی این دو امر، موجب مشکلات فراوانی می‌شود (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶). با تطبیق ممیزه مکتب اصولی نجف «نص‌بسنده» و ابداعات نائینی، «زمان و مکان»، «قضیه حقیقه»، او را نیز می‌توان اصولی معتدلی دانست؛ زیرا اصولی نجف، با قالب‌هایی که از پیش تعیین می‌کند، توان فقیه از ورود به نظریه‌پردازی در عرصه اجتماع را کم می‌کند و هنگام ورود در این عرصه ناچار به سراغ احکام ثانویه می‌رود. درحالی‌که نائینی عنصر اساسی زمان و مکان در اجتهاد توجه می‌کند. به همین دلیل، از آیات و بخش‌هایی از *نهج‌البلاغه* که سابقه پیشین نداشته، برای استنباط استفاده می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ص ۴۴). شواهد این امر، در جای جای کتاب *تنبیه‌الامه* موج می‌زد.

فقه حکومتی

فقه حکومتی، پرورش یافته حوزه علمیه قم است. این حوزه توسط شیخ عبدالکریم حائری تأسیس شد. پس از فوت شیخ، آیت‌الله بروجردی (۱۲۹۲-۱۳۸۰ق) به قم می‌آید و پانزده سال مرجعیت شیعه را به عهده می‌گیرد. او در اجتهاد، روش نوینی برمی‌گزیند که به مکتب قم موسوم می‌گردد. این روش، به عرف و بنای عقلا توجه وافری دارد. از سوی دیگر، به تاریخ صدور روایات و آیات نگاه جدی‌تری می‌کند. به فقه و حدیث مقارن نیز نیم‌نگاهی دارد. داده‌های تاریخی در فقه را نیز مطمح‌نظر قرار می‌دهد. به وثوق صدور حدیث بیش از سند شناسی توجه می‌کند، کمتر ریاضی‌وار فکر می‌کند و در استنباطات، مجموعه ظنون را مورد توجه قرار داده، به قرآن و مقاصد توجه می‌کند. در نتیجه، نگاه وی به شریعت اجتماعی است. از نصوص که در موارد خرد وارد شده است، گاه به یک قاعده کلان می‌رسد، شهرت را در نظر می‌گیرد و آن را جابر ضعف سند یا ضعف دلالت می‌داند (علیدوست، ۱۳۹۶).

از درون مکتب قم، امام خمینی^ع متولد شد، و با بدایع خود، فقه حکومتی را ساخته و پرداخته کرده، برخی ویژگی‌های مکتب فقه حکومتی ایشان بدین‌قرار است:

- ملتزم به استفاده مستند و با دلیل از ادله است که آن را از نص بسندگی دور می‌کند، و از عمق لازم برخوردار است که موجب دوری آن از اخبارگری می‌گردد.

- قلمرو را خوب می‌شناسد و از دخالت روش علمی خاص در علم دیگر ممانعت می‌کند. یکی از بزنگاه‌های روش امام که ایشان را از مکاتب دیگر متمایز می‌کند، همین مسئله است. ایشان قلمرو علوم را به خوبی تشخیص می‌دهد و به دلیل اجتهادی که در فلسفه و عرفان داراست، اصول را با فلسفه خلط نمی‌کند و امور عقلی را در اعتباریات وارد نمی‌کند. همین تفکیک موجب شد که در مسیر انقلاب اسلامی گروه‌های مختلف را که نسبت به اسلام زاویه اساسی داشتند، بشناسد. از سوی دیگر، طریق واصل‌کننده به واقع را برگزیند.

- در فهم معنایی که از سوی دین آمده است، به کتاب و سنت توجه بسیار دارد. دین را به صورت منظومه‌ای نگاه می‌کند. در مکاتب دیگر، هنگام بررسی هر یک از باب‌های فقهی فقط در همان باب غور می‌کنند و توجهی به آثار آن بر دیگر ابواب و حتی جامعه ندارد و به دنبال روایت با نص خاص هستند. درحالی‌که امام با نگاه منظومه‌ای، مکتب جدیدی را پایه‌گذاری کرد که نتیجه آن، توجه به مسائل اجتماعی و راه‌حل‌های مثمرتر است.

توجه جدی به فقه سنتی، که از آن با عنوان «فقه جواهری» نام می‌برد از ویژگی‌های دیگر روش اوست. امام روش فقه سنتی را به‌عنوان یک اصل مسلم در استنباط کلیه احکام فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ الف، ج ۱۸، ص ۷۱). از سوی دیگر، به عنصر زمان و مکان (فرهنگ) در اجتهاد توجه دارد (همان، ج ۲۱، ص ۲۸۹). ایشان علاوه بر توجه به آراء فقهای گذشته و اهمیت به روش استنباط آنان، آزاداندیشی را به‌عنوان یک اصل پذیرفته و در موارد بسیاری در عمل استفاده می‌کند (همان، ص ۱۵۰). فقه حکومتی، فقه را در بستر اجتماع می‌بیند (همان، ص ۳۳۵). او می‌گوید: «علم فقه، رفتار انسان را از دو جهت مورد بررسی قرار می‌دهد،

ابتدا از جهت آثار اخروی و سپس از جهت آثار و وضعیت دنیوی آن، که با عناوینی مانند صحت و بطلان بیان می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۰). از همه مهم‌تر، فقه حکومتی و تولد «ولایت مطلقه فقیه» از آن، موجب شد تا به احکام اجتماعی با دیدی جدید بپردازد. مانند نظریه ایشان در باب شطرنج (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ الف، ج ۲۱، ص ۳۴) و حق تخریب مسجد و منزلی که در مسیر عمومی قرار دارد (همان، ص ۱۷۰) و مسئله طلاق زنی که توسط شوهرش مورد آزار قرار می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ الف، ج ۱۰، ص ۴۰۷).

مسئله گسست دولت و ملت

از دیرباز بیگانگان، بدون توجه به مشروعیت دینی بر ایران حکومت کرده‌اند. دین‌داری ایرانیان و نامشروع شمردن این‌گونه حکومت‌ها، موجب بروز شکاف دولت و ملت می‌شده است. صفویه، شروعی برای حکومت دینی بود که با دعوت علما به همکاری، تلاش در بازسازی مشروعیت حکومت داشت. اما وجود مناسبات فرهنگی، سیاسی ایلات و عشایر که در آن شاه و ایل او به دنبال اهداف ایل بودند و اهداف دینی در درجه دوم بود، شکاف را همچنان فعال باقی گذاشت. در دوره قاجار، ظهور سیاسی غرب و پیدایش استعمار و حرکت‌های فرهنگی ناشی از آن، ابعاد نوینی بر این گسست افزود (پارسانیا، ۱۳۸۰). فقها، در مواجهه با این گسست، رویکردهای مختلفی اتخاذ کردند. در صفویه، تلاش‌های مجلسی در اصلاح حکومت و در قاجار، پیشنهاد تأسیس عدالت‌خانه و همین‌طور تلاش برای به ثمر نشستن انقلاب مشروطه از سوی علما و نگارش کتاب *تنبییه‌الامة توسط نائینی*، با محدود کردن ظلم راهی برای حل مسئله گشودند (همان).

امام خمینی^ع نیز با غبارزدایی از افکار شیعه، ولایت فقیه را طرح کرد. او راه‌حلی را اتخاذ کرد که فقط با محدود نمودن ظلم، گسست پایان نمی‌یافت، بلکه ایشان نظریه خود را به صورت کامل و با ولایت فقیه و از بین بردن کامل ظلم بیان نمود. نکته مهم این است که اتخاذ رویکردهای متفاوت فقها برگرفته از مبانی فقه ایشان است.

فقه باز فقه بسته

اگر جامعه را مانند یک سیستم فرض کنیم، مرکب از بخش‌هایی است که هر یک وظیفه خاص خود را انجام می‌دهد و بین هر یک از اجزای سیستم، رابطه مکمل یا متقابل وجود دارد. حال ممکن است، سیستم باز یا بسته باشد. سیستم بسته، با محیط رابطه و تبادل ندارد و متمایل به حالت ایستا است و از تأثیر زمان مصون است. در مقابل، سیستم باز با محیط تعامل دارد و اجزای آن، در معرض تغییر قرار دارند. فقه نیز رویکرد نظری در عرصه اجتماع است. بر این اساس، صفت باز یا بسته بودن را می‌پذیرد. مبانی فقهی، در صورتی که به حالت ایستا تمایل بیشتری نشان دهد، بسته است؛ زیرا از تأثیر زمان بر جامعه غافل است. اما اگر فقه در تعامل با اجتماع قرار گیرد، در این صورت فقه باز است (بشیریه، ۱۳۸۹، ص ۹۵). این مسئله را در رویکرد سه فقیه مذکور پی می‌گیریم.

علامه مجلسی، با نگارش رساله *آداب سلوک حاکم با رعیت* که برای آگاهی بخشی به حاکمان غافل تدوین

شده است (مجلسی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۳۵)، و در جایی دیگر، علت ارتباط با حکام را در سه اصل، تقیه، تقدم اهم بر مهم و عمل به قدر مقدور بیان می‌کند (لک‌زایی، ۱۳۸۵، ص ۳۷۲)، ذیل روایت «عمر ابن‌حظله» ولایت فقیه را برای فقهای شیعه ثابت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹ ص ۱۰۵) و ذیل روایتی از امیر المومنین علیه السلام ریاست ممدوح را از آن انبیاء و ائمه اطهار علیهم السلام قرار می‌دهد. وی به تشریح سه ریاست که از وظایف فقهاست، می‌پردازد. ریاست کاذبین در زمان اهل‌بیت علیهم السلام را نام می‌برد و در نهایت، ریاست‌ها را به حق و باطل تقسیم می‌کند. او تدریس، افتاء و وعظ، و اقامه نماز جمعه را از وظایف فقیه می‌داند (همان، ج ۷، ص ۱۴۷-۱۴۶). در نهایت، تلاش برای به دست آوردن حکومت، هنگامی که حاکم باطل است، بلا محذور می‌داند (همان، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۳۲۵-۳۲۷). همچنین ولایت اخذ خمس را برای فقها می‌داند (همان، ۱۴۰۲ق، ص ۲۲۵). او تشکیل حکومت را امری ضروری می‌داند (همان، ج ۷۲، ص ۱۲۲). نماز جمعه به خودی خود، یکی از اموری است که امام جمعه را به امور اجتماعی - حکومتی وا می‌دارد؛ هرچند در مقام نظر به این امر توجهی ننماید، ولی در مقام عمل، نسبت به حکومت و اجتماع سکوت نمی‌کند. همین‌طور مجلسی امر به معروف و نهی از منکر را به‌عنوان یک مسئله شرعی اجتماعی می‌داند (همان، ج ۶۵ ص ۳۴۲) او علاوه بر اینکه در مصنفات خود، به امر به معروف پرداخت، عملاً در مقابل سلطان حسین، امر به معروف می‌کند. از سوی دیگر، با حضور در مسجد برای نماز جماعت و وعظ، تعامل مستقیم خود را با مردم حفظ نمود (جعفریان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۲).

و جوب نماز جمعه در زمان غیبت، بیانگر دو مطلب است: ۱. عینی بودن، که نشان از اهمیت آن در نگاه علامه مجلسی است (نظر اکثر اخباری‌ها بر وجوب عینی آن است)؛ ۲. اهمیت به نمازی که نماد اجتماع است. همچنین، امر به معروف، یکی دیگر از احکام شرعی است که اولاً، در جامعه اسلامی اجرا می‌شود. ثانیاً، در اجتماع مسائل اجتماعی را با باز اجتماعی نمودن و به صورت درونی حل می‌کند. همکاری با شاه، درخواست ممنوعیت منکرات، نگارش کتاب برای کاستن از ظلم حکام نسبت به مردم و نگارش کتاب فارسی، برای استفاده مردم را انجام می‌دهد. عدم بطلان حکومت و از مجموعه نظرات و عملکرد او، رویکردی باز و ایجابی برداشت می‌شود، اما رویکرد او در حد اصلاح حکومت است. او در هیچ یک از آثار خود به انقلاب و تغییر کلی حکومت اشاره نمی‌کند. مبنای اخباری او، علت این امر را روشن می‌کند، البته بستر اجتماعی نیز بر آن می‌افزاید.

علامه نائینی با تألیف کتاب *تنبیه الاملا*، رویکردی بدیع در حل مسئله گسست دولت و ملت آغاز نمود. این کتاب فقهی پرمایه و بی‌سابقه است (پارسانیا، ۱۳۸۶، ص ۴۸). او کتاب را به امید آزادی مسلمانان به رشته تحریر در آورد. علامه نائینی، علت اصلی تألیف کتاب را مخالفت عده‌ای با ضرورت دین اسلام می‌داند. در این صورت، سکوت و به صورت تلویحی رویکرد سلبی را جایز نمی‌بیند. از سوی دیگر، معتقد است: نظام جامعه بشر به حکومت وابسته است. از سوی دیگر، حکومتی را نافذ می‌داند که در پی احیای زمینه‌های فرهنگی و دینی ملت باشد. در نتیجه، حفظ اصل اسلام واجب و تشکیل حکومت مخصوص امامان است و به هنگام غیبت امام زمان علیه السلام بر عهده فقهاست. تناظری

بین امامان معصوم و فقیه برقرار می‌نماید. وی اضافه می‌کند، در اموری که شارع راضی به اهمال آنها نیست، فقه‌ها نائب عام هستند. نیابت عام، در تمام مناصب برای حفظ اسلام، جاری است (نائینی، ۱۳۸۲ ص ۳۵-۳۷، ۶۳ و ۷۳).

نائینی تغییر حکومت از استبدادی به مشروطه را ضروری عقل می‌داند؛ زیرا ظلم حکام از نوع ظلم به مردم است. از این رو، بی تفاوتی در برابر حکومت به هیچ وجه جایز نیست (موسوی خلخالی، بی‌تا، ص ۴۸۶). اما در زمینه اثبات ولایت فقیه، آن را مانند ولایتی می‌داند که برای مالک‌اشتر ثابت است (همان، ص ۴۷۵). مرحوم نائینی، در انتهای کتاب *تنبیه‌الامة*، از عدم کار فقهی در مسئله ولایت فقیه تأسف می‌خورد، و با طعنه می‌گوید: یک روایت «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۵) را پرورش داده فروع مختلف فقهی بیرون کشیده‌ایم، درحالی‌که سرچشمه‌های عمیقی در باب حکومت و ولایت فقیه موجود است و بدان‌ها هیچ توجهی نشده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۲).

علامه نائینی، پس از هجرت از ایران به عراق، به همکاری با *میرزای شیرازی* می‌پردازد. او در برخی از مسائل اجتماعی عراق، فعالانه وارد می‌شود که موجب تبعید او از عراق به ایران می‌شود (علی‌لو، ۱۳۷۴، ص ۷۲ و ۱۱۸) و با نگارش کتاب *تنبیه‌الامة* و حضور فعال در جریان عدالت‌خانه و انقلاب مشروطه، رویکردی باز و ایجابی از خود نشان می‌دهد. اما مبانی فقهی مکتب نجف، گنجایش پیشروی بیش از اصلاح و محدود نمودن استبداد، که همان مشروطه است، را نداشت. به همین دلیل، پس از آنکه گمان کرد مشروطه شکست خورده و خون عده‌ای از علما ریخته شده، رویکردی سلبی اتخاذ کرد.

امام خمینی^ع با نگارش کتاب *ولایت فقیه*، از حقیقتی نهفته در اذهان پرده برمی‌دارد. او روش صحیح فقاهاست را در همان فقه جواهری موجود در حوزه‌های علمیه می‌داند، ولی نکته اساسی وی در نگرشی است که به فقه دارد و با دخیل کردن زمان و مکان در اجتهادات فقهی رویکردی متفاوت می‌آفریند. او می‌گوید:

مسئله‌ای که در قدیم حکمی داشته است، با تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی روز توانایی عدول از حکم مورد نظر را داریم. در نتیجه حکم جدیدی صادر می‌گردد؛ زیرا با تغییر شرایط، موضوع تغییر کرده و موضوع جدید، نیازمند حکم جدید است. به همین دلیل، حکومت، فلسفه عملی تمام فقه در تمام زوایای زندگی بشر است (اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵ الف، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

با بررسی آثار ایشان، مانند کتاب *کشف‌الاسرار* که در عصر پهلوی اول نگاشته شده و او در این کتاب، با اینکه حمله‌های تندی به شاه می‌کند، ولی شکل حکومت سلطنتی را تمجید می‌کند و علمای زیادی را مثال می‌زند که با این شکل حکومتی کنار آمده‌اند ولی رفتار ایشان، رفتاری ناظر به حکومت است (عدم سکوت در علما در برابر استبداد)، او بعدها در کتاب *ولایت فقیه* این نظر خود را نفی می‌نماید (لک‌زایی، ۱۳۹۴، ص ۲۶۰). بررسی چند نمونه از نظرات فقه حکومتی امام در مقام نظر و عمل بدین شرح است:

امام خمینی^ع عبارت «الاسلام یجب ما قبله» را یک امر سیاسی - اجتماعی می‌داند؛ زیرا به‌واسطه آن، رغبت افراد به اسلام بیشتر می‌گردد. مانند مجازات کسی که قبل از اسلامش گران‌فروشی کرده باشد، در صورتی معنا

می‌یابد که این حکم در جامعه اسلامی و ذیل حکومت تعریف گردد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ الف، ج ۱۹، ص ۴۴). ایشان مفاد قاعده «نفی عسر و حرج»، را از قواعد حکومتی می‌داند که به منظور اداره جامعه صادر گردیده است و ناظر به احکام شرعی فردی نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰). مورد دیگر، موضوع تولی و تبری است. ایشان با یک نگاه ایجابی، نسبت به حکومت‌های دیگر جهان، می‌گوید: «باید با حکومت عدل موافق و به حاکم عادل دل بست و از رژیم غیراسلامی تبری جست» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ الف، ج ۳، ص ۳۲۲). در نتیجه، نگاه ایجابی احکام اسلام در ابعاد اجتماعی و حکومتی آن نگاه می‌کند (همان، ج ۷، ص ۷۸).

امام در مقام عمل نیز رویکرد خود را نشان می‌دهد: در گام نخست، پس رحلت آیت‌الله بروجردی، با کاپیتالاسیون مخالفت علنی نمود و در سخنرانی خود با خطاب به شاه، او را نصیحت کرد. پس از آن، در «انقلاب سپید» پس از آنکه مخالفت علما به جایی نرسید و شاه اصول انقلاب را به فراندوم گذاشت، امام انتخابات را تحریم کرد. پس از تحریم و سفر شاه به قم و عدم استقبال مردم قم از شاه به فرمان امام، مأموران رژیم پهلوی به مدرسه فیضیه ریختند و طلاب را به خاک و خون کشیدند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۹۱). پس از آن، امام طی سخنرانی واقعه آن روز را به واقعه عاشورا تشبیه نمودند، و شاه را دست‌نشانده اسرائیل خواندند. امام در پی این سخنرانی، دستگیر و به تهران منتقل می‌شود (همان، ص ۹۵). در سال ۱۳۴۳، امام به ترکیه تبعید و پس مدتی به عراق تبعید می‌گردد. او در عراق با بسط نظریه ولایت فقیه، کتاب ولایت فقیه را می‌نگارد و راه‌حل مسئله را در حذف استبداد می‌بیند. او از زمانی که زعامت حوزه علمیه را به عهده می‌گیرد، هر روز با چالش‌های مختلفی دست و پنجه نرم می‌کند (مدنی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۹). این امر نشان از اتخاذ رویکردی ایجابی و فعال است.

تعاملات فقها و رویکردهای متخذ از آنان، بر محور یک طیف و یک راستا قرار دارد. مجلسی، نائینی و امام با توجه به مکتب فقهی و مبانی فقهی که بر تعاملات‌شان اثر گذاشته، هر یک در یک قسمت از طیف قرار می‌گیرند.

فقه اصلاح‌گر

انقلاب، تلاش مردم برای از بین بردن نظم سیستم موجود است. اما در کنار انقلابیون، عده‌ای اصلاح‌طلب هستند. اصلاح‌طلبان، نظم را به آنی تغییر نمی‌دهند، بلکه آن را تدریجی و با جایگزین کردن نظم دیگری تغییر می‌دهند (دوژه، ۱۳۹۵، ص ۲۵). انقلاب دو مطلب را در خود نهفته دارد، نارضایتی نسبت به وضع موجود و تلاش برای رسیدن به وضع مطلوب است (مطهری، ۱۳۸۶ الف، ص ۵۹). از این جهت که حکومت اسلامی یکی از آرمان‌های تمام انبیاء، امامان و فقهاسات و در عصر غیبت، فقها، بر اساس مبانی فقهی و اتخاذ رویکردهای متفاوت، در مواجهه با انقلاب و اصلاح متفاوت عمل می‌کنند (بهرامی و نظریور، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰).

علاوه مجلسی، به صورت کلی تلاش فقها برای ریاست را جایز می‌داند، و توسل به اهل باطل برای دستیابی به ریاست، هرچند در فرمان او لازم‌الاتباع باشد، جایز می‌داند. حال این اجازه، را برای عموم مردم و فقها می‌داند، هرچند تحقق آن را در عصر غیبت بعید می‌داند (مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۳۲۷-۳۲۷). او روایات «كُلُّ رَأْيَةٍ تَرْفَعُ...» در ذیل

عنوان امام جائر جای می‌دهد (همان، ج ۱۰۸، ص ۳۴۹) و تشکیل حکومت در زمان غیبت را به علت موثق بودن روایت، نهی می‌کند (همان، ج ۲۶، ص ۳۲۵). از مجموع نظرات ایشان، به دست می‌آید که جواز تشکیل حکومت برای فقیه را مختص دوره حضور امام و با اذن ایشان می‌داند و در نهایت، همکاری با سلطان جائر را جایز می‌داند.

فقه انتقادی

علامه نائینی، در ابتدای کتاب *تنبییه الامه* با استناد به روایت (اذا ظهرت البدع...) عمل خود را مستند به این روایت می‌کند (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۶۰). از سوی دیگر، همه تاریخ‌نگاران، مشروطه را یک انقلاب برمی‌شمرند، به گونه‌ای که *آبراهامیان* کتابی با نام *ایران بین دو انقلاب* نگاشته است. مقصود از انقلاب اول مشروطه است، مرحوم نائینی با استناد به روایات در انقلاب مشروطه قدم می‌گذارد و ظرفیت‌های فقه شیعه در عرصه انقلاب و حکومت را باز می‌نماید. نائینی، درباره حدیث «اما الحوادث...» می‌گوید: احتمال دارد منظور از «حوادث»، حوادث شخصی باشد. در این صورت، نمی‌توان آنها را مورد استدلال قرار داد. برای اثبات حکومت اسلامی، نیازمند دلایل دیگری هستیم (موسوی خلخالی، بی تا، ص ۵۰). او با تقسیم سلطنت به دو قسم، سلطنتی را که تسلط مردم از باب ولایت است، می‌پذیرد. او این مقام سلطنت را مخصوص معصوم می‌داند. به همین دلیل، برای غیرمعصوم نیازمند به یک نظارت بیرونی است تا او را از خطا مصون دارد. بدین وسیله، قانون اساسی و تفکیک قوا را مطرح می‌کند و شروط و ویژگی‌هایی را برمی‌شمرد: الف. قانون اساسی به گونه‌ای که از فقه و شریعت برخاسته باشد؛ ب. تشکیل مجلس شورای ملی. البته مجلسی که مشروع باشد و این مشروعیت در مذهب امامیه، توسط جمعی از فقها صورت می‌گیرد (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۴۴-۴۹). او به آزادی مردم از رقیب حکومت اهتمام می‌ورزد و از سویی مساوی بودن مردم و حاکمان در برابر اموری مانند حقوق، مجازات و احکام معتقد است و فقها را نیز مسئول تدارک احکام اسلام برای برپایی این امور می‌داند (همان، ص ۶۰-۶۴). او هر چند در کتاب *تنبییه الامه*، حکومت اسلامی و ابعاد آن را بیان می‌کند. ولی در عمل، بستر اجتماعی را مهیای انقلاب و حکومت فقیه نمی‌بیند. به همین دلیل، پس از شکست مشروطه رویکرد سلبی اتخاذ می‌کند.

فقه انقلابی

امام خمینی^ع نسبت به تمدن اسلامی و ایجاد جامعه‌ای با چنین تمدنی، دغدغه‌مند بود؛ تمدنی که در کالبد جامعه دمیده می‌شود، باید از روح خداوند سرشار باشد، این تمدن ناخودآگاه عرصه‌های دیگر را با خود هماهنگ می‌نماید و یک نظام کامل را برای رشد فراهم می‌کند (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص ۸۸۰). او در مسئله انقلاب و انتقاد نیز نگاهی فراتر از فقهای پیشین خود دارد. به همین دلیل، در قلمرو نظریه‌پردازی، درمانی قطعی برای جوامع ارائه می‌دهد و با نگاه تمدنی، تمام جهان اسلام را مد نظر قرار می‌دهد. امام، ذیل حدیث «کل رایة» می‌گوید:

با توجه به اینکه جامعه بدون حکومت محال است؛ زیرا نتیجه آن دریدن مردم توسط یکدیگر است، و این را مخالف نص صریح قرآن می‌داند، و از سویی احکام الهی بدون وجود حکومت تعطیل می‌گردد. به همین دلیل، اگر هزاران حدیث، مانند این حدیث موجود باشد، برای ما هیچ حجتی ندارد؛ زیرا در تعارض با نص قرآن است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ الف، ج ۲۱، ص ۲۱).

او ساخت تمدن اسلامی در قالب حکومت اسلامی دیده و تنها راه‌حل را انقلاب و تغییر ساختار حکومتی می‌دید که همه اینها ساخته و پرداخته «ولایت مطلقه فقیه» است، که با تربیت نیرو انقلابی از یک سو، تکیه و توجه به نیروی مردمی، چشم‌اندازی جدید در تمدن اسلامی باز نمود.

نتیجه‌گیری

علامه مجلسی، با توجه به دوره زندگی خود و استادانی که برخی اخباری و برخی اصولی بودند، به یک اخباری معتدل تبدیل شد، که مجموعه آثار و اقداماتش، شاهد همین مدعاست. هر چند او رویکردی باز و ایجابی اتخاذ نمود، اما مبانی اخباری او، توان بیش از اصلاح را در دید او نداشت. از سوی دیگر، بستر اقتصادی و جایگاه علما، به‌گونه‌ای بود که کسی احتمال تشکیل حکومت را نمی‌داد. به همین دلیل، خرده‌گیری به علما و یا عنوان آخوند درباری دادن به علما آن زمان، خارج از انصاف و بدون علم است. علامه نائینی نیز با توجه به استادانی که درک نمود و حوزه‌ای که در آن رشد کرد، در میدان مکتب اصولی نجف گام می‌نهاد. بستر اقتصادی و جایگاه علما به‌گونه‌ای بود که هر عالم آزاده را وا می‌داشت تا در برابر شکاف موجود کوشش کند، نائینی نیز با اتخاذ رویکردی باز و ایجابی، برای این هدف کوشش فراوان کرد، به‌گونه‌ای که کتابی در این باب نگاشت. اما در نهایت، به علت عدم حضور او در ایران و شرایط اجتماعی آن دوران و از همه مهم‌تر مبانی فقهی او، نهایت کار را به اتخاذ رویکردی سلبی کشاند. نادیده گرفتن تلاش‌های نائینی، خارج از انصاف و مخصوص کسانی است که وارد گود مسائل اجتماعی و سیاسی نشده‌اند. امام خمینی^۱ با توجه به استادان، فقهی، اصولی، عرفانی و فلسفی که دیده بود و با توجه به شرایط اجتماعی و جایگاه دین و علما در دوره پهلوی، از هر راهی برای از بین بردن شکاف بین دولت و ملت تلاش کرد، تا در نهایت با پرورش آراء علما سابق در باب ولایت فقیه، تنها راه را در حذف استبداد دید. او برای رسیدن به هدف، صدمات فراوانی نیز دید. ولی در نهایت، با ممارست در بهمن سال ۱۳۵۷ با پیروزی انقلاب اسلامی به هدف رسید. هدف و مسیری که در پی گرفت، نشان می‌دهد رویکردی باز و ایجابی اتخاذ کرد. اما تفاوت عمده او با مجلسی و نائینی در مبانی مکتبی است که وی سنگ بنای آن را نهاد و از آن مهم‌تر شرایط اجتماعی و اقتصادی آن دوران است.

پی‌نوشت‌ها

^۱ ایشان برای بررسی ولایت و حاکمیت از آیه ۹۴ سوره انعام و از خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه برای بررسی یک تحلیل فقهی - سیاسی استفاده می‌کند.

منابع

- آبراهامیان، پروانه، ۱۳۸۶، *ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند و همکاران، چ یازدهم، تهران، نشر مرکز.
- اسلامی، رضا، ۱۳۸۹، *مدخل علم فقه*، چ دوم، قم، مرکز مدیریت.
- بحرانی، یوسف، بی تا، *حدائق الناظره*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- بشیری، حسن، ۱۳۸۹، *جامعه‌شناسی سیاسی*، چ هجدهم، تهران، نشر نی.
- پهرامی، قدرت‌الله و مهدی نظریور، ۱۳۸۵، *انقلاب اسلامی و انقلاب‌های جهان*، قم، زمزم هدایت.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۰، «میرزای نائینی تا امام خمینی»، *قیسات*، ش ۲۲، ص ۸۵-۹۵.
- _____، ۱۳۸۶، *هفت موج اصلاحات*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۹، *حدیث پیمانه*، تهران، نشر معارف.
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۹، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *انقلاب اسلامی*، قم، نشر معارف.
- حراملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل‌الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۱ق، *ولایت فقیه در حکومت اسلامی*، چ دوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- حیدری بهنوئی، عباس، ۱۳۸۹، *اندیشه سیاسی آیت‌الله نائینی*، قم، بوستان کتاب.
- خاتون‌آبادی، سیدعبدالحسین، ۱۳۵۲، *وقایع‌السنین و الاعوام*، تهران، کتابفروشی اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۶، *منظومه فکری امام خمینی*، چ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دوانی، علی، ۱۳۷۰، *علامه مجلسی*، تهران، امیرکبیر.
- دوژه، موریس، ۱۳۹۵، *بایسته‌های جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه ابوالفضل قاضی، چ پنجم، تهران، نشر میزان.
- رجبی، محمدحسن، ۱۳۶۶، *زندگی‌نامه سیاسی امام خمینی*، چ پنجم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رمضان نرگسی، رضا، ۱۳۸۹، *تبیین جامعه‌شناختی انقلاب مشروطه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زمزم نور، ۱۳۸۷، *زندگی‌نامه، آثار و ... امام خمینی*، چ نهم، تهران، مؤسسه فرهنگی قدر ولایت.
- سیف، احمد، ۱۳۷۳، *اقتصاد ایران در قرن نوزدهم*، بی جا، نشر چشمه.
- سینا، حسین، ۱۳۷۰، *نگاهی به اندیشه سیاسی شیعی در گذر زمان*، به کوشش حسن یوسفی اشکوری، چ پنجم، تهران، یادآوران.
- طرامی، حسن، ۱۳۷۵، *علامه مجلسی*، ۱۳۷۵، تهران، طرح نو.
- عقیلی، سیداحمد، ۱۳۹۴، «نسبت حاکمیت سیاسی و حیات اقتصادی در دوره اول حکومت صفوی»، *تاریخ اسلام و ایران*، ش ۲۸، ص ۱۷۱-۲۱۴.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۶، روش‌شناسی مکتب فقهی نجف و قم «<http://mobahesat.ir/15695>»، مباحثات، ۱۳ بهمن ۱۳۹۶.
- علی‌لو، نورالدین، ۱۳۷۴، *میرزای نائینی ندای بیداری*، بی جا، سازمان تبلیغات اسلامی.
- کاظمی، محمدعلی، بی تا، *فوائد‌الاصول (تقریر درس اصول مرحوم نائینی)*، تهران، انتشارات اسلامی.
- گرچی، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، *تاریخ فقه و فقهها*، تهران، سمت.
- لک‌زایی، نجف، ۱۳۸۵، *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۹۰، *تحولات سیاسی اجتماعی ایران معاصر*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۹۴، *اندیشه سیاسی امام خمینی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۰، *مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام*، تهران، گنج دانش.

- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۰، *مرآة العقول*، چ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- _____، ۱۴۰۶ق، *ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاخبار*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۲ق، *بیست و پنج رساله فارسی*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- مدنی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۲، *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، چ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶ الف، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶ ب، *نهضت‌های صد ساله اخیر*، قم، صدرا.
- ملکی میانجی، علی، ۱۳۸۵، *علامه مجلسی اصولی یا اخباری*، قم، دلیل ما.
- منصوری، جواد، ۱۳۹۲، *آشنایی با انقلاب اسلامی*، قم، نشر معارف.
- _____، ۱۳۷۸، قیام ۱۵ *خرداد به روایت اسناد ساواک*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- موسوی خلخالی، سیدمحمد مهدی، بی‌تا، *حاکمیت در اسلام*، ترجمه جعفر الهادی، قم، جامعه مدرسین.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۶، *اربعین حدیث*، قزوین، طه.
- _____، ۱۳۸۵ الف، *صحیفه نور*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۵ ب، *شرح حدیث، جنود عقل و جهل*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۵ ج، *کشف الاسرار*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۷۸، *مناهج الوصول الی علم‌الاصول*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نائینی، محمدحسین، ۱۳۸۲، *تنبیة‌الامة و تنزیه‌المله*، قم، بوستان کتاب.
- نائینی، مهدی، ۱۳۸۳، «گذری بر شخصیت علمی، اخلاقی و سیاسی میرزای نائینی»، *آموزه*، ش ۵، ص ۳۷۵-۳۹۴.
- هنرفر، لطف‌الله، ۱۳۵۰، «فرهنگ دوستی و هنرپروری در آیین پادشاهان ایران»، *هنر و مردم*، ش ۱۰۷ و ۱۰۸، ص ۱۶-۱۸.
- یعقوبی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶، *مقاله نوآوری‌های نائینی در فقه (علامه نائینی فقیه نظریه‌پرداز)*، قم، بوستان کتاب.



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

مؤلفه‌های جدید نظارت مالی و مبارزه با فساد در دستگاه‌های اداری در سیره علوی

مه‌ری حقیقی / دانشجوی دکتری تخصصی حقوق عمومی، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، الهیات و علوم

haghighimehri@yahoo.com

سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

S.abadi@yahoo.com

سعیدرضا ابدی / دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

اصغر عربیان / استادیار گروه فقه و حقوق، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

asghararabiyani@gmail.com

mdjalali@gmail.com

محمد جلالی / استادیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۶

چکیده

اسلام همواره آیین عدالت‌محور و عدالت‌گستر بوده است. روشن است که بی‌عدالتی در جامعه موجب می‌شود که اولین ضربه کجروی‌ها در دستگاه‌های اداری و دولتی، بر مستضعفان جامعه وارد شود. این امر منجر به تزلزل ریشه‌های بنیادین اعتقادی ایشان خواهد شد؛ مؤلفه‌های جدید نظارت مالی در اسلام عبارتند از: دولت قانون‌مدار، باز و پاسخگو، مبارزه با فساد، دستیابی به عدالت و توسعه برای همگان. این مقاله به بررسی مؤلفه‌های نظارت نوین مالی در سیره حکومتی امیرالمؤمنین علیؑ می‌پردازد که با روش تحلیل محتوایی و تطبیق مؤلفه‌های نوین نظارت مالی با عملکرد حضرت علیؑ سامان یافته است و به دنبال اثبات وجود آنها در شیوه کاربردی آن حضرت می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: نظارت مالی، دستگاه اداری، سیره علوی، مبارزه با فساد.

امروز کشور ما تشنه فعالیت اقتصادی سالم و ایجاد اشتغال برای جوانان و سرمایه‌گذاری مطمئن است و این همه، به فضایی نیازمند است که در آن، سرمایه‌گذار، صنعت‌گر و عنصر فعال در کشاورزی و مبتکر علمی و جوینده کار و همه قشرها از صحت و سلامت ارتباطات حکومتی و امانت و صداقت متصدیان امور مالی و اقتصادی مطمئن بوده و احساس امنیت و آرامش کنند (مقدمه فرمان ۸ ماده‌ای مقام معظم رهبری).

از این رو، مهار یا کنترل قدرت، یکی از مفاهیم محوری در طول تاریخ اندیشه حقوق اداری بوده است (جیکسون، ۱۹۹۹، ص ۱۹۰) و ابزارهای حقوق عمومی چه در حقوق اساسی و چه در حقوق اداری ساخته و پرداخته شدند تا مراقب دولت باشند، مقامات عمومی را کنترل کنند، اقتدار آنها را مهار نمایند، آنها را در مقابل مردم پاسخگو کنند و بدین ترتیب از شهروندان در مقابل دولت حمایت کنند (وید، ۲۰۰۴، ص ۴).

همچنین، ماندگاری نظام‌های سیاسی تا حد زیادی مرهون سلامت اداری به‌عنوان بازوی اجرایی آن می‌باشد. کارایی نظام‌های سیاسی در عرصه اجرا، به میزان کارآمد بودن نظام اداری وابسته است. از این رو، با شناخت آسیب‌های نظام اداری، می‌توان علاوه بر کارآمد نمودن نظام اداری، به بقا و ماندگاری آن نیز کمک نمود. از سوی دیگر، فساد از عوامل اصلی بازماندن نهادها و جوامع، از دستیابی به اهداف و از موانع اساسی رشد و تکامل آنها به‌شمار می‌رود. به همین دلیل، همواره کسانی که در پی سلامت نظام اجتماعی بشر، رشد و تکامل آن بوده، به دنبال پیشگیری و مبارزه با این پدیده شوم اجتماعی بوده‌اند. پیامبران و اولیای الهی، در این میان نقش بسیار برجسته‌ای داشته‌اند. آنان مبارزه با فساد و تباهی و برقراری قسط و عدل در جامعه را سرلوحه برنامه‌های تبلیغی و سیره عملی خود قرار داده، در این راه جان‌نثاری‌های فراوانی از خود نشان داده‌اند (حسنی و شمس، ۱۳۹۱). مؤلفه‌های نوین نظارت مالی، در آثار بزرگان دین اسلام نمود چشمگیری داشته و در عمل به کار برده شده است. این مقاله، ضمن بررسی مؤلفه‌های جدید نظارت مالی از دیدگاه حقوقی، ریشه‌های اسلامی آن را در حکومت علوی دنبال می‌کند تا اثبات کند آنچه به‌عنوان مؤلفه‌های نوین نظارت در جوامع کنونی مطرح و مورد استقبال است، در سیره حکومت‌داری علیؑ مورد استفاده و تأکید بوده است. لذا تأسی به آن حضرت در شیوه زمامداری، راه برون‌رفت از چالش‌های پیش‌رو در امر حکومت‌داری خواهد بود.

۱. مبانی نوین نظارت مالی در زمامداری اسلامی در تطبیق با حکومت‌داری نوین

پس از هجرت پیامبر اکرمؐ به مدینه، اولین حکومت اسلامی بنا نهاده شد که با تجربه اندک در زمامداری اسلامی انتظار نواقصی بسیار می‌رفت؛ با این حال سیره نبوی پس از سال‌ها، الگو و اسوه بسیاری حکومت‌ها تلقی می‌شود. پس از ایشان، روش حکومت‌داری حضرت امیرالمؤمنینؑ، موضوع پژوهش‌های فراوانی بوده و از مناظر مختلف بررسی و نتایج اعجاب‌برانگیزی به همراه داشته است. این پژوهش، در همین راستا ابعاد جدیدی از شیوه زمامداری حضرت علیؑ را کشف نمود که در تطبیق با مؤلفه‌های پیشرفته غربی نه تنها برابری می‌کند، بلکه در مرتبه بالاتری قرار خواهد گرفت.

۱-۱. دولت قانون‌مدار

برخی قانون را صرفاً مصوب مجلس و سایر مراجع تعیین شده می‌دانند، اما قانون در هر حال ناظم و منضبط رفتارهای یک جامعه و در واقع چارچوب‌های مورد پذیرش آن تلقی می‌گردد. در گذشته که مجلس وجود نداشت، اوامر و نواهی مندرج در کتاب‌های آسمانی، فرامین بزرگان و ارزش‌های اخلاقی و... همان کارکرد قانون به مفهوم امروزی را داشته‌اند. در واقع، قانون ایجاد مهار و پایبندی به چارچوب‌های مورد پذیرش جامعه است که در صورت عدم پایبندی افراد به آن موجب هرج‌ومرج و بی‌سامانی و در صورت عدم پایبندی حکومت‌ها، شائبه خودسری، خودکامگی و خودرأیی خواهد شد. این موضوع در حال حاضر، از مباحث داغ محافل حقوقی و سیاسی می‌باشد.

در سال‌های زمامداری امیرالمؤمنین علیؑ، شیوه‌های کاربردی ایشان حیرت‌آور و قابل تطبیق با مؤلفه‌های نوین تلقی می‌گردد که از جمله آنها قانون‌مداری است. حاکمیت قانون در عملکرد حضرت علیؑ، همواره و به طور مکرر مورد تأکید و مشاهده است. مثلاً، در نامه به مالک/کاشتر می‌فرماید:

... (نخست) او را به تقوا، ترس از خدا و ایثار و فداکاری در راه اطاعت خدا به متابعت از امری که در کتاب الله آمده است، مثل واجبات و سنت‌ها فرمان می‌دهد، همان دستورهایی که هیچ کس جز با متابعت آنها روی صداقت نمی‌بیند و جز با انکار و ضایع کردن آنها در شقاوت و بدبختی واقع نمی‌شود... به او دستور می‌دهد که هوس‌ها و خواسته‌های ناپجای خود را در هم شکند و به هنگام وسوسه‌های نفس، خویشتن‌داری کند (نهج‌البلاغه، ن ۵۳).

اجرای قانون از نتایج و انتظارات ناشی از حکومت قانون، در همه سطوح جامعه است که در منظر حضرت علیؑ هم اجرای قانون از سوی حاکم و هم اجرا از سوی مردم مورد تأکید و الزام است. در این خصوص امیرالمؤمنینؑ می‌فرماید: خدایا تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امن و امان زندگی کنند و قوانین و مقررات فراموش شده تو بار دیگر اجرا گردد (نهج‌البلاغه، خ ۱۳۱).

از نظر حضرت علیؑ، تبعیت از قانون برای همگان الزامی است:

آنان که پیش از شما بودند، تنها به سبب تبعیض‌هایی هلاک شدند؛ زیرا حدود را بر ناتوانان اجرا می‌کردند و قدرتمندان را رها می‌ساختند. بنی‌اسرائیل تنها به این سبب هلاک شدند که حدود را در خصوص فرودستان اجرا می‌کردند و بزرگان را معاف می‌ساختند (حسنی و شمس، ۱۳۹۱).

برای متوجه کردن زمامداران به اینکه حاکمیت قانون بر آنها مستولی است نه آنها بر قانون، می‌فرماید: «کاری که در دست توست، طعمه و فرصت نیست، بلکه امانتی است بر گردن تو» (نهج‌البلاغه، ن ۵)؛ «آن کس که سنت پیامبر را ضایع می‌کند، لیاقت رهبری ندارد؛ زیرا که امت اسلامی را به هلاکت می‌کشاند» (نهج‌البلاغه، خ ۱۳۱). در هر یک از این فرمایشات حاکمیت قانون و سنت بر جامعه، مردم و حکومت بسیار آشکار است که عمل به آنها گشاینده راه سعادت خواهد بود. از این رو، در الزام دیگران در تابعیت از سنت‌های الهی، اول التزام خود را به رخ کشیده، می‌فرماید:

سوگند به خدا من شما را به هیچ طاعتی وادار نمی‌کنم مگر آنکه پیش از آن خود عمل کرده‌ام و از معصیتی شما را باز نمی‌دارم جز آنکه پیش از آن ترک گفته‌ام (نهج البلاغه، خ ۱۷۵) و اگر هفت اقلیم را با آنچه در زیر آسمان هاست به من بدهند تا خدا را نافرمانی کنم که پوست جوی را از مورچه‌ای ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد (نهج البلاغه، خ ۲۲۴).

۱-۲. دولت باز (Open government)

دولت باز، دولتی است که منافع شهروندان را تأمین کرده و اطلاع‌رسانی کند. به عبارت دیگر، به موجب «قانون دولت زیر نور خورشید» (Government in the Sunshine Act) می‌باید همه نشست‌های خود را به صورت علنی برگزار کند (هداوند، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۷۳) و امور آن شفاف باشد و موجبات دسترسی افراد آن جامعه را به اطلاعات به طور مساوی فراهم کرده و در امر مبارزه با فساد پیشگام بوده و زمینه مشارکت مردم را در امور فراهم سازد. این امر، از دیگر مؤلفه‌های نظارت نوین تلقی می‌گردد. این نکته در فرمایشات حضرت علی علیه السلام مشهود است: «آگاه باشید بر من است که جز اسرار جنگی هیچ رازی را از شما پنهان ندارم و کاری را جز حکم شرع، بدون مشورت با شما انجام ندهم و در پرداخت حق شما کوتاهی نکنم... و با همه شما به گونه مساوی رفتار کنم» (نهج البلاغه، ن ۵۰). در دولت‌های مدرن، مردم رکن اساسی حکومت قرار دارند که حضرت علی علیه السلام در اوان حکومت خود در این زمینه می‌فرماید: «تنها به اصرار مردم حکومت را پذیرفتم تا در احقاق حق آنان تلاش نمایم» (نهج البلاغه، خ ۹۲). البته معمولاً به دست آوردن اطلاعاتی که موفقیت‌ها و محسنات یک دولت را نشان می‌دهد با دشواری چندانی مواجه نیست. اما چنانچه اطلاعات به اشتباهات و خطاهای دولت مربوط باشد، دشواری‌ها ظاهر می‌شود. در این صورت، نباید انتظار داشت که دولت داوطلبانه این اطلاعات را در اختیار مردم قرار دهد. چنانچه آزادسازی اطلاعات به تشخیص سیاستمداران و یا مقامات و مدیران مؤسسات عمومی واگذار شود، هراس از اینکه مبادا با افشاسازی اطلاعات، خودشان را در معرض شک و تردید دیگران قرار دهند، اغلب مانع از تصمیم به آزادسازی اطلاعات می‌شود (شفافیت بین‌المللی، ۲۰۰۰، ج ۵، ص ۲۳۶). درحالی که امیرالمؤمنین می‌فرمایند:

... هیچ‌گاه خود را فراوان از مردم پنهان مدار که پنهان بودن رهبران نمونه‌ای از تنگ‌خویی و کم‌اطلاعی در امور جامعه می‌باشد. نهان شدن از رعیت، زمامداران را از دانستن آنچه بر آنان پوشیده است، باز می‌دارد. پس کار بزرگ، اندک و کار اندک، بزرگ جلوه می‌کند و ... باطل به لباس حق درآید ... (نهج البلاغه، ن ۵۳).

این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن اینکه تأکید بر علنی بودن و علنی شدن دارد، ارائه اطلاعات صحیح و درست دارای الزامی انکارناشدنی است. اگرچه این امکان وجود دارد که دولتی حضور مداوم در عرصه رسانه‌ای و... و تأثیر بر افکار عمومی، اطلاعات نادرست در اختیار مردم خود قرار دهد، اما به این بهانه نمی‌توان علنی نبودن دولت و کارگزاران دولت را توجیه کرد؛ زیرا به هر حال دولت‌ها به طور معمول به افکار عمومی توجه دارند و در تصمیم‌گیری‌های خود به آن توجه می‌کنند. از این رو، حضرت می‌فرماید: «سبب به حق واجبی که باید پیردازی ... ترسی نداری پس چرا خود را پنهان می‌داری؟ ... با اینکه بسیاری از نیازمندی‌های مردم، رنجی برای تو نخواهد داشت که شکایت از ستم دارند یا خواستار عدالتند...»

(نهج‌البلاغه، ن ۵۳). به علاوه در حوزه‌های گوناگون به شیوه‌های مختلف امکان مشارکت عمومی در تصمیم‌گیری‌ها فراهم شده است. البته بدون وجود یک دولت باز، مشارکت عمومی بسیار کم و ناچیز است. دولت باز، مستلزم دسترسی عمومی به اطلاعات مربوط و فعالیت‌ها و تصمیمات دولت است. علنی بودن برای امکان مشارکت پارلمان، گروه‌های مردم در تعیین خطمشی‌ها و امکان مراقبت، وارسی و ارزیابی اقدامات دولت و پاسخگویی تصمیم‌سازان ضروری است (هداوند، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸۸). باز بودن دولت، دارای شاخصه‌های مختلفی است که با توجه به ضیق مقاله، نمی‌توان به تفصیل آنها را مورد شناسایی قرار داد. اما از اهم آن، می‌توان به پاسخگویی، مشارکت، آزادی اطلاعات، مبارزه با فساد و... اشاره کرد (حقیقی و همکاران، ۱۳۹۷). حضرت علیؑ قرن‌ها پیش فریاد بر می‌آورد:

ممکن است به من خبر دهید که کدام حق را از شما بازداشته‌ام؟ یا کدام سهم را برای خود برداشته‌ام و بر شما ستم کردم؟ و کدام شکایت حقی پیش من آورده شده که ضعف نشان دادم؟ و کدام فرمان الهی را آگاه نبوده و راه آن را به اشتباه پیموده‌ام؟ ... خدا رحمت کند آن کس را که حقی را بنگرد و یاری کند، یا ستمی مشاهده کرده، آن را نابود سازد و حق را یاری داده تا به صاحبش بازگردد (نهج‌البلاغه، خ ۲۰۵).

این فراز، بیانگر شناسایی حق مطالبه پرسشگری مردم از حکومت است که نیازمند یک دولت باز و پاسخگوست. پس نیکوترین اندوخته تو باید اعمال صالح و درست باشد ... مبادا آنچه بر تو پنهان است، آشکار گردانی و آنچه هویداست بیوشانی (نهج‌البلاغه، ن ۵۳). در واقع، حق مردم بر اطلاع از امور و عدم انعکاس وارونه موارد و مطالب، مورد تأکید حضرت می‌باشد که خود از مؤلفه‌های دولت باز تلقی می‌گردد.

از عناصر دولت باز، شفافیت و مبارزه با فساد است که به دلیل اختصار مقاله، از سایر مؤلفه‌ها صرف‌نظر و این دو مورد، با تفصیل بیشتری مطرح می‌گردد:

۱-۲-۱. شفاف‌سازی

«شفافیت»، یک اصطلاح سیاسی است که شکل حقوقی نیز به خود گرفته است (آچیم، ۲۰۰۰، ص ۸). تقریباً سنتی‌ترین دلیل برای شفاف‌سازی حکومت‌ها، این است که شفافیت حکومت، کنترل کنش و واکنش‌های مؤسسات عمومی را تسهیل می‌کند. سخن مذکور، مبتنی بر این پیش‌فرض است که قدرت فسادآور است و باید کنترل شود (همان، ص ۲). ثانیاً، افزایش عقلانیت ابعاد مشورتی و کارآمدی فرایندهای تصمیم‌سازی و در نتیجه، اعتماد عمومی به حکومت در گرو شفاف‌سازی حکومت است؛ زیرا حاکمان پاسخگو، یعنی حاکمانی که می‌توان از آنها خواست تا فعالیت‌های خود را به مردم توضیح دهند، بیشتر می‌توانند به تصمیمات بهتر، منطقی‌تر، آن هم با روش‌های مؤثرتر نایل شوند (اماریلیس، ۲۰۰۰، ص ۱). ثالثاً، به نظر برخی اندیشمندان مهم‌ترین و عقلانی‌ترین دلیل برای شفافیت، آن است که مشارکت فعال شهروندان را در امور سیاسی تقویت می‌کند. شفافیت، یکی از شروط اساسی برای جهت‌گیری اراده اشخاص است. این اراده، برای ایجاد جامعه مردم‌سالار نقش حیاتی دارد. این مبنای شفافیت، بر نظریه‌های دموکراسی مشورتی متکی است که معتقد است: شفافیت باید شامل طیف وسیعی از سازوکارهایی باشد

که مشارکت شهروندان در سیاست‌گذاری را از طریق دسترسی مؤثر، به روندهای سیاست‌گذاری و اظهارنظر در آن روندها ممکن می‌سازد (همان، ص ۵). به هر حال، برای حصول شفافیت در نظام سیاسی، اولین گام مشورت‌خواهی و مشورت‌دهی در امور است. در اسلام، همواره مشورت و مشورت‌خواهی و مشارکت مردم در امور سیاسی مشهود می‌باشد. از جمله حفر خندق به پیشنهاد سلمان فارسی در جنگ احزاب و هزاران نمونه دیگر، بیانگر شأن مشاوره در اسلام می‌باشد، به نحوی که حتی سوره‌ای به نام شورا در قرآن کریم آمده است. در سیره حکومتی امیرالمؤمنین^ع هم این رویه قابل مشاهده است: «هیچ پشتیبانی، مطمئن‌تر از مشورت کردن نیست» (نهج‌البلاغه، ح ۱۱۳). هر کس از آرای گوناگون استقبال کند، لغزشگاه‌ها را خواهد شناخت (نهج‌البلاغه، ح ۱۷۳). مطابق آیه ۳۸ سوره شوری، مؤمنان کسانی هستند که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده، نماز برپا می‌دارند و کارهایشان به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه به آنها روزی داده‌ایم، انفاق می‌کنند. قرآن کریم برای اداره دولت اسلامی، مشارکت مردم در اداره امور جامعه و شوراها را پیش‌بینی شده می‌نماید، به طوری که شورا ستون فقرات نظام سیاسی اسلام محسوب می‌شود. آیت‌الله مکارم‌شیرازی در ذیل این آیه می‌نویسد: «یک انسان هر قدر از نظر فکری نیرومند باشد، نسبت به مسائل مختلف تنها از یک یا چند بُعد می‌نگرد، اما هنگامی که مسائل در شورا مطرح گردد و عقل‌ها و تجارب به کمک هم بشتابند، مسائل کاملاً پخته و کم‌عیب و نقص می‌گردد» (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ص ۴۶۲). پیامبر اسلام^ص نه تنها در جنگ و مسائل آن، بلکه در موارد متعدد دیگری با اصحاب خویش مشورت می‌کرد. برای نمونه می‌فرماید: «و کان صلی الله علیه و سلم کثیر المشاوره لهم».

گاهی مشورت با مردم و پذیرش آرای اکثریت موجب می‌شود تا آنان، حضور فعال داشته باشند و با دلگرمی و میل بیشتر به انجام مسئولیت‌های محوله خویش مشغول شوند؛ همان‌گونه که در جنگ احد، پیامبر^ص رأی اکثریت را پذیرفت (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۲)، با آنکه نظر آن حضرت چیز دیگری بود.

درباره موارد مشورت باید توجه داشت که در هر امری، اعم از فردی یا اجتماعی، مشورت جایز نیست. مثلاً، در اموری که حکم خاصی از خداوند متعال درباره آن رسیده است، به هیچ وجه نمی‌توان مشورت کرد. در این‌گونه امور باید احکام را به همان صورتی که از شارع مقدس صادر شده، بدون کم و زیاد و به موقع اجرا کرد و جای کمترین اظهارنظری در مورد آنها وجود ندارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۸). به هر حال، مشورت ضمن جلب مشارکت افراد یک جامعه موجب شفافیت در امور هم می‌گردد. بنابراین، شفافیت پیش‌شرطی است برای مشارکت شهروندان در نظام سیاسی. تنها یک نظام باز می‌تواند منافع شهروندان را تأمین کرده و اطلاع‌رسانی کند. در نتیجه، از التزام و تعهد بیشتر شهروندان خود استفاده کند (آجیم، ۲۰۰۰، ص ۱۱). از این‌رو، برخی صاحب‌نظران معتقدند: شفافیت و مردم‌سالاری دو اصل توأمان هستند (دیدره، ۱۹۹۶، ص ۹۵). هر کس با مردم مشورت کند، در عقل آنان شریک می‌گردد (نهج‌البلاغه، ح ۱۶۱) مشورت کردن، خود هدایت و راهیابی است و کسی که به رأی و اندیشه خود بسنده کند، خود را در خطر تباهی می‌افکند (نهج‌البلاغه، ح ۲۱۱) هر کس خودرأی باشد، تباه می‌شود (نهج‌البلاغه، ح ۱۶۱).

ارائه تعریفی واحد، از اصطلاح «فساد اداری» کاری بس دشوار است؛ چراکه فساد اداری، دارای گستره مصداقی فراوانی است که بیان تعریفی جامع که شامل همه آنها گردد، به سادگی ممکن نیست. از این رو، باید تعریف مفهوم «فساد اداری» را از طریق نشانه‌ها و عوارض فساد اداری و مصادیق آن تشخیص داد. بنابراین، هر تعریفی که ارائه شود، یا کاملاً در مقابل تعریف‌های دیگر قرار می‌گیرد، یا ناظر بر تعداد محدودی از ابعاد این پدیده می‌شود. از این رو، نمی‌تواند بیانگر تمامی ویژگی‌ها و مشخصات آن باشد و آن را کاملاً از پدیده‌ها و مفاهیم نزدیک به آن متمایز سازد (رضاییان، ۱۳۹۳) «استفاده غیرقانونی از اختیارات اداری - دولتی برای نفع شخصی» (حیبی، ۱۳۷۵، ص ۱۴-۱۵) را می‌توان به‌عنوان یک تعریف مدنظر قرار داد. مطالعه فساد در جوامع گوناگون بیانگر آن است که فساد بیشتر در دو سطح صورت می‌گیرد: سطح کلان و سطح خرد. فساد در سطح کلان، بیشتر به نخبگان سیاسی، مدیران عالی‌رتبه و مقامات ارشد دولت‌ها مربوط می‌شود. تعبیر دیگر از این سطح فساد، یقه سفیدان است. به همین ترتیب، سطح خرد فساد، به یقه آبی‌ها معروف است (حسنی و شمس، ۱۳۹۱). حضرت علی علیه السلام، خطاب به یکی از کارگزاران خاطی خود می‌فرماید: «... پس از خدا ترس و اموال آنان را برگردان. اگر چنین نکنی و خدا مرا فرصت دهد تا بر تو دست یابم، تو را کیفر خواهم کرد...» (نهج البلاغه، ن ۴۲). فساد در دستگاه‌های اداری از منظر حضرت علی علیه السلام همواره امر مذمومی به‌شمار می‌آمده و شروع حکومت حضرت به دلیل ساختار نامناسب حکومت سابق، با انبوهی از مفاسد و انحرافات در نظام اداری و مالی و حکومتی همراه بود که از همان اوان حکومت، مبارزه با فساد سرلوحه حکومت اسلامی ایشان بوده است. آن حضرت می‌فرماید:

بدانید هر زمینی که عثمان بخشید و هر ثروتی را که از اموال خداوندی هبه کرد، به بیت‌المال بازمی‌گردد؛ چرا که حقوق گذشته را چیزی از میان نبرد و اگر این ثروت‌ها را بیابیم، درحالی‌که مهریه زنان شده یا در شهرها توزیع شده باشد به جایگاهش بازگردانیم؛ چرا که عدالت را گشایشی است و هر آن کس که عدالت برایش تنگ باشد، ستم بر او تنگ‌تر خواهد بود (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۹).

هر چه مقاومت در برابر فساد بیشتر می‌شد، کارشکنی‌ها افزون می‌گردید، درحالی‌که استواری حضرت پابرجاتر از قبل نمایان می‌گشت و می‌فرماید: «به خدا قسم، اگر بمانم و سالم باشم آنان را بر راه روشن استوار خواهم داشت» (همان، ج ۷، ص ۳۸). به هر حال، مبارزه با فساد در امور حکومتی حضرت علی علیه السلام همواره مد نظر و امر بوده و این مبارزه، در دو حوزه اداری و مالی جریان دارد که در ذیل بررسی می‌کنیم:

«فساد اداری»، سوءاستفاده از موقعیت عمومی برای نيل به نفع شخصی است. مصادیق بارز فساد عموماً عبارتند از: سوءاستفاده از موقعیت اداری یا نقض مقررات برای کسب منافع شخصی خود یا افراد دیگر، خویشاوندگاری، رشوا و ارتشا، پول‌شویی، تصاحب دارایی‌های نامعلوم، تصاحب یا کنترل دارایی، به وسیله خویشاوندان، پنهان‌سازی اموال نامشروع، تشویق و تحریک فرد دیگر برای انجام این اعمال و خرید رأی (انصاری، ۱۳۸۷، ص ۳۸). فساد، بیشتر در جایی لانه می‌کند که ضعف‌های نهادی مانند بی‌ثباتی سیاسی، کاغذبازی اداری وجود داشته باشد و نظام‌های

قانونگذاری و قضایی نیز ضعیف باشد. با وجود این، نمی‌توان با قطع و یقین گفت که آیا فساد علت منحصر به فرد لنگی رشد اقتصادی است، یا اینکه ضعف‌های مرتبط با آن نیز نقش دارد. حقیقت این است که همه این نقص‌ها و نقطه ضعف‌ها با یکدیگر ارتباط درونی دارند و یکدیگر را تقویت می‌کنند. مثلاً، کاغذبازی راه فساد را می‌گشاید و مأموران یا مقام‌های اداری فاسد نیز بر کاغذبازی و تشریفات می‌افزایند، تا رشوه‌های بیشتری بگیرند. بنابراین، اگر کشوری بتواند ریشه فساد را بخشکند، درمان دردهای نهادی دیگرش آسان‌تر خواهد شد. چنان‌که اصلاح نسبی ضعف‌های سایر نهادها، مهار فساد را آسان‌تر می‌کند (ذاکر صالحی، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

حضرت علی علیه السلام با شناسایی دقیق این مطلب، ضمن التزام خود به عدم به‌کارگیری فساد در حکومت، مبارزه با آن را به کارگزاران خود، به‌طور اهم مورد ملاحظه و فرمان قرار داده است:

به او سفارش می‌کنم با مردم تندخو نباشد و به آنها دروغ نگوید و با مردم به جهت اینکه بر آنها حکومت دارد، بی‌اعتنایی نکند (نهج البلاغه، ن ۲۶). در روابط خود با مردم، انصاف داشته باشید و در برآوردن نیازهایشان شکبیا باشید، همانا شما خزانه‌داران مردم و نمایندگان ملت هستید و سفیران پیشوایان هستید. هرگز کسی را از نیامندی او باز ندارید و از خواسته‌های مشروعش محروم نسازید و برای گرفتن مالیات از مردم ... و به مال کسی دست‌اندازی نکنید (همان، ن ۵۱) به تساوی رفتار کن تا بزرگان در ستمکاری تو طمع نکنند و ناتوانان در عدالت تو مأیوس نشوند (همان، ن ۲۷).

حق دسترسی به اطلاعات موجود در مؤسسات عمومی، افزون بر فراهم نمودن زمینه مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های راجع به مسایل عمومی و امکان نظارت مردم بر عملکرد مدیران جامعه، ابزار مهمی برای مبارزه با فساد اداری است (آمارلیس، ۲۰۰۰). از نظر آژانس توسعه بین‌المللی (USAID) فساد، چالش جدی در سر راه توسعه است، در قلمرو سیاسی، فساد از طریق وارونه کردن فرایندهای رسمی دموکراسی، اداره خوب جامعه را تحلیل می‌برد. فساد در انتخابات و هیئت‌های مقننه موجب کاهش در پاسخگویی و نمایندگی در امر خط‌مشی‌گذاری می‌شود. در صورت فساد قانونگذار، فساد قابلیت‌های نهادی حکومت را از بین می‌برد؛ زیرا به رویه‌ها توجه نمی‌شود منابع بلعیده می‌شوند و مقامات بدون توجه به عملکرد، استخدام می‌شوند یا ارتقاء می‌یابند. در چنین وضعیتی، فساد پایه‌های مشروعیت حکومت و ارزش‌های دموکراتیکی چون اعتماد و مدارا را از بین می‌برد (برنامه ضد فساد آمریکا، ۲۰۰۰). به اعتقاد برخی صاحب‌نظران، آزادی اطلاعات کلیدی‌ترین روش برای جلوگیری از فساد، کشف فساد و حمایت از تمامیت حکومت است (موریس، ۲۰۰۱). «سرراگری» (secrecy) افراطی پوششی است که خطاهای حکومت و مأمورانش در پشت آن پنهان می‌شود و آزادی اطلاعات درصدد است تا «شفاف‌سازی حکومت» را جایگزین آن سازد (شفافیت بین‌المللی، ۲۰۰۰، ص ۲۳۶). حضرت علی علیه السلام در خصوص ویژگی‌های پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

پس با امانت، رسالت خویش را به انجام رسانید و با راستی و درستی، به راه خود رفت و پرچم حق را در میان ما یادگار گذاشت (نهج البلاغه، خ ۱۰۰) برای من سزاوار نیست که لشکر و شهر و بیت‌المال و جمع‌آوری خراج و قضاوت بین مسلمانان و گرفتن حقوق درخواست‌کنندگان را رها سازم (همان، خ ۱۱۹)، آیا به من دستور می‌دهید برای پیروزی خود از جور و ستم درباره امت اسلامی که بر آنها ولایت دارم استفاده کنم؟ ... هرگز چنین کاری نخواهم کرد (همان، خ ۱۲۶).

کاری‌ترین ضریب فساد بر پیکر اقتصاد، به هم ریختن ترکیب مخارج دولت است. سیاست‌مدارانی که فاسد باشند، منابع مالی را بیشتر به جاهایی سوق می‌دهند که رشوه‌های کلان عاید آنان کند و صدای آن هم در نیاید (ماتورو، ۱۹۹۸). اصولاً، تعریف قابل قبول همگانی در مورد فساد وجود ندارد. در تمامی تعاریف ارائه شده، آنچه مشترک است نوعی هنجارشکنی و تخطی از هنجارهای اخلاقی و قانونی، در عملکرد سازمانی مستخدم دولت در ارتباط با اشخاص غیردولتی است. از این رو، فساد و تعریف آن، تابعی از هنجارهای مورد قبول در هر جامعه و فرهنگ می‌شود. از این رو، از کشوری به کشور دیگر متفاوت است. بانک جهانی در تعریف فساد، آن را به معنی «سوءاستفاده از منصب عمومی برای نفع شخصی» دانسته اما وب‌گاه شفافیت تعریف جامع‌تری از فساد ارائه داده و فساد را هرگونه سوءاستفاده سیاسی - اقتصادی می‌داند (فاضلی‌نژاد، ۱۳۹۴-۱۳۹۵، ص ۵۶). فساد مالی، استفاده از قدرت گروهی و عمومی برای به دست آوردن افزونه یا منافع شخصی است. انحصار حکومت بر کنترل منابع عمومی و دسترسی انحصاری به اطلاعات خاص، زمینه و بستر مناسبی را برای گسترش فساد مالی در بخش دولتی فراهم می‌کند. با توجه به تعاریف مذکور، فساد مالی شامل مصادیق متنوع و مختلفی است. الزاماً نمی‌توان در یک فعل یا عنوان مجرمانه واحد قرار داد (همان). حضرت علیؑ با لحاظ این مسئله می‌فرماید: «اگر تمام شب را بر روی خارهای سعدان به سر بیرم و یا با غل و زنجیر به این سوء یا آن سوء کشیده شوم، خوش تر دارم تا خدا و پیامبرش را در روز قیامت در حالی ملاقات کنم که به بعضی از بندگان ستم و چیزی از اموال عمومی را غصب کرده باشم» (نهج البلاغه، خ ۲۲۴). فساد مالی، از مهم‌ترین دغدغه‌های کنونی جامعه جهانی است که به موازات توسعه دیوان‌سالاری بروکراسی پیچیده اداری و در نبود سازوکارهای کارآمد مبارزه با آن، به اشکال مختلفی رخ می‌نماید. فارغ از دغدغه‌ها و تلاش‌های فراگیر در درون کشورها، برای مبارزه با فساد، در سطح بین‌المللی به‌ویژه در اواخر قرن بیستم و با گسترش گفتمان «حکمرانی خوب»، توجه ویژه‌ای نسبت به این معضل فراگیر صورت گرفت و تلاش‌های سازمان ملل متحد در نهایت منجر به صدور اعلامیه مجمع عمومی آن سازمان، علیه فساد و رشوه‌خواری در ۱۶ دسامبر ۱۹۹۶ گردید. این اعلامیه، علی‌رغم نداشتن ضمانت اجراء تعاریف جامعی را از اعمال فسادآلود ارائه نموده است. همچنین دولت‌ها را به انجام اقدامات ضروری برای اتخاذ قوانین علیه این رویه‌ها موظف می‌کند. از جمله توسعه یا کنترل موازین حسابرسی و تنظیم ضوابط شغلی مناسب و موازین رفتار شایسته (رنجبر، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲) که در فرازی از کلام امامؑ، در خصوص شایسته‌سالاری و صحت امور و موازین صحیح حسابرسی و مالی چنین آمده است:

سپس در امور کارمندان بیندیش و پس از آزمایش به کارشان بگمار و با میل شخصی و بدون مشورت با دیگران، آنان را به کارهای مختلف وادار نکن ... کارگزارانت را از میان مردمی با تجربه و با حیا ... انتخاب کن ... سپس رفتار کارگزارانت را بررسی کن و جاسوسانی راستگو و وفایبش بر آنان بگمار که مراقبت و مهربانی و بازرسی پنهانی تو از کار آنان، سبب امانت‌داری و مهربانی با رعیت خواهد بود و از همکاران نزدیکتر سخت مراقبت کن. اگر یکی از آنان دست به خیانت زد و گزارش

جاسوسان تو هم آن خیانت را تأیید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کرده، او را با تازیانه کیفر کن و آنچه از اموال که در اختیار دارد، از او بازپس گیر، سپس او را خواردار و خیانتکار شمار ... مالیات و بیت‌المال را به گونه‌ای واریسی کن که صلاح مالیات‌دهندگان باشد؛ زیرا بهبودی مالیات و مالیات‌دهندگان عامل اصلاح امور دیگر اقشار جامعه می‌باشد و تا امور مالیات‌دهندگان اصلاح نشود، کار دیگران نیز سامان نخواهد گرفت ... مبدا سرمستی حکومت تو را از رسیدگی به آنان بازدارد که هرگز انجام کارهای فراوان و مهم، عذری برای ترک مسئولیت‌های کوچکتر نخواهد بود ... پس بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص بده که به تو نیاز دارند، تا شخصاً به امور آنان رسیدگی کنی و در مجلس عمومی بنشین ... پس درشتی و سخنان آنان را بر خود هموار کن و تنگ‌خویی و خودبزرگبینی را از خود دور ساز ... بخشی از کارها به گونه‌ای است که خود باید انجام دهی، مانند پاسخ دادن به کارگزاران دولتی در آنجا که منشیان تو از پاسخ دادن به آنها در مانده‌اند و دیگر بر آوردن نیاز مردم در همان روزی که به تو عرضه می‌دارند و یارانت در رفع نیاز آنها ناتوانند ... به گونه‌ای با آنان رفتار کن که قراردادی به سودشان منعقد نگردد که به مردم زیان رساند ... و حق را به صاحب حق، هر کس که باشد نزدیک یا دور بپرداز ... گرچه اجرای حق مشکلاتی برای نزدیکان فراهم آورد ... و هرگاه رعیت بر تو بدگمان گردد، عذر خویش را آشکارا با آنان در میان بگذار و با این کار از بدگمانی نجاتشان ده که این کار ریاضتی برای خودسازی تو و مهربانی کردن نسبت به رعیت است. این پوزش‌خواهی تو آنان را به حق وامی‌دارد ... پس فساد، خیانت، فریب در عهد و پیمان راه ندارد؛ مبدا قراردادی امضا کنی که در آن برای دغل‌کاری و فریب راه‌هایی وجود دارد. پس از محکم‌کاری و دقت در قرارداد نامه، دست از بهانه‌جویی بردار ... و در دنیا و آخرت نمی‌توانی پاسخگوی پیمان‌شکنی باشی ... اگر به خطا خون کسی را ریختی ... مبدا غرور قدرت تو را از پرداخت خون بپا به بازماندگان بازدارد ... مبدا با خدمت‌هایی که انجام دادی بر مردم منت گذاری، یا آنچه را انجام داده‌ای بزرگ بشماری ... مبدا هرگز در آنچه که با مردم مساوی هستی، امتیازی خواهی، از اموری که بر همه روشن است غفلت کنی؛ زیرا به هر حال نسبت به آن در برابر مردم مسئولی و به زودی پرده از کارها یک سو رود و انتقام ستم‌دیده را از تو باز می‌گیرند ... آنچه بر تو لازم است، آنکه حکومت‌های دادگستر پیشین، سنت‌های با ارزش گذشتگان، روش‌های پسندیده رفتگان و آثار پیامبر و واجباتی که در کتاب خداست را همواره به یادآوری و به آنچه ما عمل کرده‌ایم، پیروی کنی ... تلاش کن؛ زیرا اگر نفس، سرکشی کرد و بر تو چیره شد عذری نزد من نداشته باشی، از خداوند بزرگ ... درخواست می‌کنیم که به آنچه موجب خشنودی اوست، ما و تو را موفق فرماید که نزد او و خلق او دارای عذری روشن باشیم... (نهج‌البلاغه، ن ۵۳).

فساد موجب تولید انحرافات و کژی‌های اقتصادی، در بخش عمومی می‌شود و از طریق منحرف کردن چرخش سرمایه‌گذاری عمومی از امور به پروژه‌های سرمایه‌ای مقامات می‌توانند پیچیدگی فنی پروژه‌های بخش عمومی را افزایش دهند تا چنین معاملاتی را بیوشاند و مخفی کنند. آنان با این کار، به چرخش و انحرافات سرمایه‌گذاری کمک می‌کنند. فساد، تبعیت از قوانین ساخت و سازی محیطی و ... را کاهش می‌دهد. کیفیت خدمات دولتی و زیربنایی را کاهش می‌دهد و فشارهای بودجه‌ای را بر دولت افزایش می‌دهد (برنامه‌های ضد فساد آمریکا، ۲۰۰۰). فساد در بالاترین سطوح، رقابت را مخدوش کرده و در نتیجه، دسترسی عمومی به بازار رقابتی را مسدود می‌کند.

فساد موجب اتخاذ تصمیم‌های غلط شده که خود، منجر به اجرای طرح‌های غلط، قیمت‌های نامناسب، دسترسی غیرمعتاد، مناقصه کاران به مناقصات، تولید زیر استاندارد برای جبران قیمت‌های بیش از حد، تشویق و ترغیب فساد در سطوح پایین‌تر و از بین بردن اعتماد مردم به رهبران می‌شود. در سطوح پایین‌تر، فساد جزئی زیانبار است؛ چرا که به هزینه عقد قراردادها می‌افزاید. در نتیجه، کسانی که قادر به پرداخت رشوه نیستند، از صحنه رقابت حذف می‌شوند. در این سطح، فساد موجب بی‌حرمتی برای کارکنان دولت در میان مردم شده و ظرفیت ایجاد درآمد را کاهش می‌دهد (کوفمان، ۲۰۰۰، ص ۲). در حالی که تساوی در فرمایشات امیرالمؤمنین^ع به طور مکرر مطرح گردیده است. آن حضرت در فرازی می‌فرماید:

سزوار نیست که بخیل بر ناموس و جان و غنیمت‌ها و احکام مسلمین، ولایت و رهبری یابد و امامت مسلمین را عهده‌دار شود تا در اموال آنها حریص گردد و نادان نیز لیاقت رهبری ندارد تا با نادانی خود مسلمانان را به گمراهی کشاند و ستمکار نیز نمی‌تواند رهبر مردم باشد که با ستم حق مردم را غصب و عطا‌های آنان را قطع کند و نه کسی که در تقسیم بیت‌المال عدالت ندارد؛ زیرا در اموال و ثروت آنان حیف و میل می‌کند و گروهی را بر گروهی مقدم می‌دارد و رشوه‌خوار در قضاوت نمی‌تواند اما باشد؛ زیرا برای داوری با رشوه گرفتن حقوق مردم را پایمال و حق را به صاحبان آن نمی‌رساند. آن کس که سنت پیامبر را ضایع می‌کند، لیاقت رهبری ندارد؛ زیرا امت اسلامی را به هلاکت می‌کشاند (نهج‌البلاغه، خ ۱۳۱).

اهمیت توجه به بحث فساد و راهکارهای مقابله و مبارزه با این پدیده بخصوص به دلیل آثار سوئی است که فساد و به ویژه فساد مالی بر همه ابعاد ساختار سیاسی یک جامعه وارد می‌سازد. از جمله اینکه، فساد مالی توسعه اقتصادی را کند و تضعیف می‌کند، پایداری سیاسی و حقانیت دولت را با چالش مواجه می‌سازد، موجب تضعیف ساختار زیربنای اجتماعی می‌گردد، تسهیم منابع بین بخش‌های حیاتی توسعه را به خطر می‌اندازد و فرصت‌های غیرقانونی را تشویق می‌کند و تداوم می‌بخشد (www.icae.org.hk/news/issuessoeng/button4.htm).

۳-۲-۱. گسترده و مستمر ساختن مشارکت و نظارت مردمی

مردم از اینکه حق بزرگی فراموش می‌شود، یا باطل خطرناکی در جامعه رواج می‌یابد، احساس نگرانی نمی‌کنند، پس در آن زمان، نیکان خوار و بدان قدرتمند می‌شوند... پس بر شماست که یکدیگر را نصیحت کنید و نیکو همکاری نمایید... که یکی از واجبات الهی، یکدیگر را به اندازه توان نصیحت کردن و برپاداشتن حق و یاری دادن به یکدیگر است (نهج‌البلاغه، خ ۲۱۶).

از آنجاکه تحقق هر برنامه اجتماعی با سطوح مختلفی از ذی‌نفعان مواجه است که به دلایل گوناگون با آن برنامه دست به گریبانند و یا نتایج آن برنامه، بر ایشان تأثیر می‌گذارد، لذا بدون توجه به علایق و انگیزه‌های ایشان، به نتیجه رساندن یک برنامه تحول اجتماعی، امکان‌پذیر نمی‌باشد. بنابراین، جلب و ارتقای مشارکت ذی‌نفعان در هر فرایندی از این دست، نیازمند ظرفیت‌سازی است. «ظرفیت‌سازی اجتماعی» (CCB) که به آن ظرفیت‌سازی توسعه نیز می‌گویند، عموماً به تقویت توانایی‌ها، مهارت‌ها و رقابت‌های مردم و گروه‌های اجتماعی در جوامع توسعه‌یافته اشاره داشته که به

آن وسیله بتوانند بر محدودیت‌ها (محرومیت‌ها) و عوارض منفی ناشی از آنها فائق آیند. به عبارت دیگر، ظرفیت‌سازی، توسعه نظام یافته (یا ارتقاء) دانش، نتایج، سطح، مدیریت، مهارت‌ها و سایر استعدادها یک سازمان از طریق اکتساب‌ها، انگیزش‌ها، تکنولوژی و یا آموزش است. بدین منظور، باید مداخلات هدفمند افراد و گروه‌ها در یک فرایند توسعه‌ای افزایش یافته و ضریب حساسیت ایشان بالاتر رود. از این رو، برنامه‌های ظرفیت‌سازی مبتنی بر اصلاح و تغییر نگرش‌ها و اصلاح ساختارها از سطح خرد و کلان فی‌مابین ذی‌نفعان بوده و حرکت به سوی حکمرانی، به جای حکومت کردن و مشارکت و مذاکره به جای آمریت و تفوق، استراتژی راهبردی این معناست. بالطبع فعال کردن نهادهای مدنی، سندیکاها و اتحادیه‌ها و رسانه‌ها، می‌تواند در فرایند حکمرانی به مشارکت هرچه بیشتر ذی‌نفعان کمک می‌کند (ابدی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۰). بر اساس ایده «اداره خوب»، تصمیمات اداری باید مستدل بوده و مقام تصمیم‌گیرنده مکلف است با ارایه دلایل و مستندات خود را توجیه کند. همچنین، شهروندان حق مشارکت در جریان تصمیماتی را دارند که حقوق، آزادی‌ها و منافع آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد (هداوند، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۷). مهم این است تصمیماتی که مدیریت دولتی اتخاذ می‌کند، باید هم قانونی و هم صحیح باشد و ادله کافی از آن پشتیبانی کند. اهمیت آن از این نظر است که مردم خواهان چنین تصمیمات خوب و درستی هستند. آنان می‌خواهند در فرایند تصمیم‌گیری‌هایی که بر آنها اثر می‌گذارد، مشارکت داشته باشند (پونس، ۲۰۰۵، ص ۵۵۴)؛ زیرا حکمرانی نوین، از نقش شهروندان از یک مصرف‌کننده منفعل خدمات دولت به یک مشارکت‌کننده فعال در حکمرانی بازتعریف دارد و به نوع جدیدی از مکانیسم همکاری اشاره دارد که در این مفهوم، حکمرانی نوین یک نوع حکمرانی اشتراکی است که در دنیای معاصر، آزادی اطلاعات به‌عنوان لازمهٔ دموکراسی مشارکتی شناخته شده و به دلیل کارکردهای مفید آن، اکسیژن مردم‌سالاری لقب گرفته است؛ زیرا اگر مردم ندانند که در جامعه آنها چه می‌گذرد و اگر اعمال حاکمان و مدیران جامعه از آنها پنهان باشد، در این صورت چگونه قادر خواهند بود در اداره امور جامعه، نقش ایفا کرده و سهم مهمی داشته باشند (توبی، ۱۹۹۹) و با پذیرش سهم مردم در جریان تصمیم‌گیری، به بهترین وجه کارآمدی، شفافیت و پاسخگویی خود را افزایش می‌دهد (هداوند، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱).

امیرالمؤمنین علیه السلام در بیاناتی امر به مشارکت و نظارت مردم کرده، می‌فرماید:

ای مردم در راه راست از کمی‌روندگان نهراسید؛ زیرا اکثریت مردم بر گرد سفره‌ای جمع شدند که سبیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است (نهج البلاغه، خ ۲۰۱). ای مردم، برای اصلاح کار خودتان مرا یاری کنید ... که داد ستم‌دیده را از ستمگر بستانم و مهار ستمگر را بگیرم و به آب‌شخور حق وارد کنم (همان، خ ۱۳۶).

۳-۱. دولت پاسخگو

هیچ نظام دموکراتیکی بدون شفافیت و پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری، نمی‌تواند وجود داشته باشد و به حیات خود ادامه دهد (گزارش ابزارهای نظارت پارلمانی، ۱۳۸۹، ص ۱-۲). یکی از مؤلفه‌های حاکم بر حقوق عمومی نوین، پاسخگویی است. پاسخگویی، یکی از عمده چالش‌هایی است که همهٔ نهادها و تأسیس‌های حقوقی امروزه با آن مواجه هستند. امروزه همه نهادهای مبتنی بر قانون، باید نسبت به ختم‌شده‌ها و اقداماتشان پاسخگو باشند. هر

نهادی (حتی نهاد مردم نهاد)، نیازمند یک نظام پاسخگوست. امروزه پاسخگویی، مبنای هر جامعه‌ای است که ادعا می‌کند دموکراتیک است (زارعی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۷-۲۶۳). حضرت ﷺ خطاب به یکی از کارگزاران می‌فرماید:

... پس هر چه زودتر حساب اموال را برای من بفرست و بدان که حسابرسی خداوند از حسابرسی مردم سخت‌تر است (نهج‌البلاغه، ن ۴۰). آیا به معاد ایمان نداری و از حسابرسی دقیق قیامت نمی‌ترسی؟ ... چگونه نوشیدن و خوردن را بر خود گوارا کردی، در حالی که می‌دانی حرام می‌خوری و حرام می‌نوشی ... که خدا این اموال را به آنان وا گذاشته و این شهرها را به دست ایشان امن فرموده است (همان، ن ۴۱).

به هر حال، ایده حکومت محدود و پاسخگو، متضمن این است که شهروندان فرصت و امکان انتقاد از مقامات عمومی را داشته باشند و بتوانند از حمایت‌ها و جبران‌های مناسب، در مقابل اشتباهات حکومت که بر آنها تأثیر نامطلوب داشته است، برخوردار شوند. همچنین، ایده مزبور متضمن این است که حکومت مکلف باشد با ارائه توضیح، اعمال و اقدامات خود را توجیه کند، به اعتراضات پاسخ دهد و اشتباهات خود را جبران کند. بنابراین، پاسخگویی و جبران، دست در دست یکدیگر به پیش می‌روند. وجود انواع نظام‌های جبرانی لازمه پاسخگویی است. پاسخگویی نیز عنصر ضروری، در به دست آوردن انواع جبران‌ها و برخورداری از حمایت‌هاست. بنابراین، پاسخگویی به معنی:

الف. تکلیف به حساب پس دادن، پاسخ دادن به سؤالات، ارائه توضیح و توجیه اقدامات و سیاست‌های اتخاذ شده است (پاسخگویی توضیحی)؛

ب. قبول پیامدها، تحمل سرزنش‌ها و جبران اشتباهات است (پاسخگویی اصلاحی - جبرانی). بدین ترتیب، پاسخگویی اقتضا می‌کند که مقامات عمومی بتوانند مورد سؤال قرار گیرند، اشتباهات آنها از پرده بیرون بیاید، مجبور به ارائه توضیح شوند، بپذیرند که باید اقداماتی را برای جبران اشتباهات خود انجام دهند و آسیب‌های وارد شده به کسانی را که صدمه دیده‌اند، جبران کنند (لی سوئر، ۱۹۹۷، ص ۳۵۹-۳۶۰). حضرت ﷺ با قاطعیت می‌فرماید: «پس از من بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید، سوگند می‌خورم به خدایی که جانم در دست اوست، نمی‌پرسید از چیزی که میان شما تا روز قیامت می‌گذرد و نه از گروهی صد نفر را هدایت یا گمراه می‌سازد، جز آنکه شما را آگاه می‌سازم و پاسخ می‌دهم» (نهج‌البلاغه، خ ۹۳). آنچه در اسلام تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» و «نظارت همگانی» مطرح شده که در قانون اساسی کشور ما بروز یافته، در بسیاری نامه‌ها و احکام امیرالمؤمنین ﷺ نمایان می‌باشد. همچنین کنترل از یک سو، مستلزم دسترسی افراد جامعه به اطلاعات موجود در مؤسسات عمومی است تا در برابر حکومت از خود دفاع کرده و از سوءاستفاده احتمالی حکومت از قدرت خود علیه آنها جلوگیری کنند. از سوی دیگر، کنترل اساساً برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های اشخاصی که مردم برای حکومت بر خود انتخاب کرده‌اند، ضروری است. آگاهی و بصیرت ناظر و کنترل‌کننده بیرونی، پیش شرط نظارت و کنترل است. این پیش شرط، در نتیجه شفافیت حاصل می‌شود؛ هر چه بصیرت عمومی افزایش یابد، زمینه‌های سوءمدیریت یا کتمان سوءمدیریت‌ها از بین رفته یا کاهش پیدا می‌کند (آچیم، ۲۰۰۰، ص ۸). این مسئله، در دیدگاه امام ﷺ نمود زیبایی دارد:

بزرگ‌ترین چیزی که خداوند متعال واجب گردانیده است از حقوق، حق حاکم بر مردم و حق مردم بر حاکم است؛ واجبی که خداوند هر یک را بر دیگری واجب گردانیده و از این طریق نظمی را برای الفت و دوستی ایشان قرار داده است و مایع عزت دین‌شان قرار داده است، پس مردم اصلاح نمی‌شوند مگر به وسیله حاکمان و حاکمان اصلاح نمی‌شوند مگر به پایداری مردم ... (نهج‌البلاغه، خ ۲۱۶).

نتیجه‌گیری

«فرمان می‌دهد به تقوا و ترس از خدا در امور پنهانی و اعمال مخفی، در آنجا که جز خدا هیچ کس شاهد و گواه و احدی غیر از او وکیل نیست و نیز به او فرمان داده که برخی از اطاعت‌های الهی را آشکار انجام ندهد، درحالی‌که در پنهان خلاف آن را انجام می‌دهد (و باید بداند). آن کس که پنهان و آشکارش، کردار و گفتارش با هم مخالفت نداشته باشد، امانت الهی را ادا کرده و عبادت را خالصانه انجام داده است» (نهج‌البلاغه، ن ۲۶).

کار مبارزه با فساد را چه در دولت و چه در قوه قضاییه به افراد مطمئن و برخوردار از سلامت و امانت بسپارید. دستی که می‌خواهد با ناپاکی دربیفتد، باید خود پاک باشد و کسانی که می‌خواهند در راه اصلاح، عمل کنند باید خود برخوردار از صلاح باشند» (ماده ۳ فرمان هشت ماده‌ای مقام معظم رهبری).

در هر حال «ضربه عدالت باید قاطع ولی در عین حال دقیق و ظریف باشد. متهم کردن بی‌گناهان، یا معامله یکسان میان خیانت و اشتباه یا یکسان گرفتن گناهان کوچک با گناهان بزرگ جایز نیست. مدیران درستکار و صالح و خدمتگزار که بی‌گمان اکثریت کارگزاران در قوای سه‌گانه کشور را تشکیل می‌دهند، نباید مورد سوءظن و در معرض اهانت قرار گیرند و یا احساس ناامنی کنند. چه نیکو است که تشویق صالحان و خدمتگزاران نیز در کنار مقابله با فساد و مفسد، وظیفه‌ای مهم شناخته شود» (ماده ۴ فرمان هشت ماده‌ای مقام معظم رهبری).

من از شما می‌خواهم که مرا با سخنان زیبای خود ستایش نکنید تا از عهده‌ی وظایفی که نسبت به خدا و شما دارم برابم و حقوقی که مانده است بپردازم و واجباتی که بر عهده‌ی من است و باید انجام گیرد، ادا کنم. پس با من چنان‌که با پادشاهان سرکش سخن می‌گویند، حرف نزنید و چنان‌که از آدم‌های خشمگین کناره می‌گیرند، دوری نجوید و با ظاهرسازی با من رفتار نکنید و گمان نبرید اگر حقی را به من پیشنهاد دهید، بر من گران آید یا در پی بزرگ نشان دادن خویشم؛ زیرا کسی که شنیدن حق یا عرضه شدن عدالت بر او مشکل باشد، عمل کردن به آن برای او دشوارتر خواهد بود. پس، از گفتن حق یا مشورت در عدالت خودداری نکنید؛ زیرا خود را برتر از آن نمی‌دانم که اشتباه کنم و از آن ایمن نمی‌دانم... مگر آنکه خداوند مرا حفظ فرماید... به جای گمراهی هدایت و به جای کوری، بینایی به ما عطا فرمود (نهج‌البلاغه، خ ۲۱۶). از هر کار پنهانی که در آشکار شدنش شرم داری، پرهیز کن، از هر کاری که از کتندۀ آن پرسش کنند، نپذیرد یا عذرخواهی کند، دوری کن (همان، ن ۶۹) ... پس باید که کار مردم در آنچه حق است نزد تو یکسان باشد؛ زیرا در ستمکاری بهایی برای عدالت یافت نمی‌شود... (نهج‌البلاغه، ن ۵۹) ... پس نکوترین اندوخته تو باید اعمال صالح و درست باشد ... مبدا آنچه بر تو پنهان است آشکار گردانی و آنچه هویداست بیوشانی (نهج‌البلاغه، ن ۵۳) ... بخیل را در مشورت کردن دخالت نده... ترسو را در مشورت کردن

دخالت نده ... حریص را در مشورت کردن دخالت نده ... مبادا چنین افرادی محرم راز تو باشند تو باید جانشینانی بهتر از آنان داشته باشی ... کسانی که ستمکاری را بر ستمی‌باری نکرده و گناهکاری را در گناهی کمک نرسانده باشند ... سپس از میان آنان افرادی را که در حق‌گویی از همه صریح‌ترند و در آنچه را که خدا برای دوستانش نمی‌پسندد، تو را مددکار نباشد انتخاب کن چه خوشایند تو باشد یا ناخوشایند ... تا می‌توانی با پرهیزکاران و راستگویان بپیوند ... هرگز نیکوکار و بدکار در نظرت یکسان نباشد ... هیچ وسیله‌ای برای جلب اعتماد والی به رعیت بهتر از نیکوکاری به مردم و تخفیف مالیات و عدم اجبار به کاری که دوست ندارند، نمی‌باشد ... و آداب پسندیده‌ای را که بزرگان این امت به آن عمل کرده‌اند ... و رعیت با آن اصلاح شدند، بر هم مزین و آدابی را که به سنت‌های خوب گذشته زیان می‌آورند، پدید نیآور که پاداش برای آورنده است. کیفر آن برای تو باشد که آنها را درهم شکستی، با دانشمندان فراوان گفت‌وگو کن و با حکیمان بحث کن که مایهٔ آبادانی و اصلاح شهرها و برقراری نظم و قانونی است که در گذشته نیز وجود داشت ... مردم از گروه‌های مختلف می‌باشند که اصلاح هر یک جز با دیگری امکان ندارد و هیچ یک از گروه‌ها از دیگری بی‌نیاز نیست (نهج‌البلاغه، ن ۵۳). اینها از جمله مبانی نوین نظارت مالی است که در حقوق اداری نوین مطرح می‌باشد. اجمالاً این مبانی عبارتند از: حاکمیت قانون و حق محوری، آزادی اطلاعات، شفافیت، مبارزه با فساد، مشارکت و مشاورت مردم، ایجاد ساختارهای اداری و انضباطی، شایسته‌سالاری و پاسخگویی که در حد بضاعت مقاله، در فرمایشات امیرالمؤمنین علیؑ استخراج گردید و با مستندات و مدارک مورد نظر بیان گردید. این عناوین، بدون استثناء در سیره علوی مورد تأکید و اجرا بوده است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی محمد دشتی.
- ابدی، سعیدرضا، ۱۳۹۴، «تنظیم مشارکتی مالیات، الگویی جدید در نظام مالیاتی»، *تحقیقات حقوقی*، ش ۷۱، ص ۲۰۷-۲۲۴.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، چ هفتم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- انصاری، باقر، ۱۳۸۷، *آزادی اطلاعات*، تهران، دادگستر.
- حبیبی، نادر، ۱۳۷۵، *فساد اداری*، تهران، نشر وثقی.
- حسینی، علی و عبدالحمید شمس، ۱۳۹۱، «راهکارهای مبارزه با فساد اداری بر اساس ارزش های اسلامی»، *اسلام و پژوهش های مدیریتی*، ش ۵، ص ۸۱-۱۰۴.
- حقیقی، مهری و همکاران، ۱۳۹۷، «مؤلفه های کارآمدی دولت در نظارت مالی کارا و کاهش جرایم و تخلفات مالی در دستگاه های اجرایی»، *دانش حسابرسی*، ش ۷۲، ص ۱۲۵-۱۴۸.
- ذاکر صالحی، غلامرضا، ۱۳۸۸، *راهبردهای مبارزه با فساد اداری*، تهران، جنگل.
- رضاییان، علی، ۱۳۹۳، «عوامل بازدارنده فساد اداری از نگاه امیرالمؤمنین علی (ع)»، *اسلام و پژوهش های مدیریتی*، ش ۹، ص ۵۷-۷۵.
- رنجبر، احمد، ۱۳۸۴، *چارچوب های حقوقی مقابله با فساد مالی*، دفتر مطالعات سیاسی، مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی.
- زارعی، عبدالله و محمدحسین جهان بین، ۱۳۹۳، «تگرشی بر ضرورت های مقررات گذاری مطلوب در صنعت بیمه کشور (با نگاهی به استانداردهای IAIS)»، *پژوهش نامه بیمه*، ش ۱۱۶، ص ۲۲۷-۲۶۳.
- فاضلی نژاد، جواد، ۱۳۹۴-۱۳۹۵، *الگوی نظارت مالی برون قوه ای بر بودجه در ایران با مطالعه تطبیقی فرانسه، آمریکا و انگلستان*، رساله دکتری، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- کوفمان، دانیل، ۲۰۰۰، «فساد، واقعیت ها»، ترجمه اکبر شکوهی، *تحول اداری*، دوره پنجم، ش ۱۹، ص ۱۱-۳۶.
- گزارش ابزارهای نظارت پارلمانی، ۱۳۸۹، مطالعه تطبیقی ۸۸ پارلمان، مطالعات سیاسی، مجلس شورای اسلامی، مرکز.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- ، ۱۳۹۳، *راه و راهنماشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- هداوند، مهدی، ۱۳۸۹، *حقوق اداری تطبیقی*، تهران، سمت.
- Achim Berg, 2000, *Improved rules on public access to documents?* Stockholm University.
- Amaryllys Verhoeven, 2000, *The Right to Information: A Fundamental RIGHT?*
- Conceptualizing corruption: forms, causes, types and consequences, montesh mooses: www.icae.org.hk/news/issuessoen/button4.htm
- Deirdre M, Curtin;1996. *Betwixt and Between: Democracy and transparency in the governance of the European Union*; in: winter, Jan A.//Deirdre M Curtin/ kellermann Alfered E./de witte, Bruno, *Reforming the European Union- The Legal Debate*, Den Haag, p.95, available at:[http://www .agromontpellier.fr/sus /researchthemes / traderefdocreform.2.htm](http://www.agromontpellier.fr/sus/researchthemes/traderefdocreform.2.htm).
- Jackson, Viki C, & mARK Tushnet, 1999, *Comparative Constitutional Law*, Foundation Press
- Le Sueur,Andrew & Maurice Sunkin, 1997. *public Law*, Longman
- Maurice Frankel, 2001, *Freedom of Information and Corruption*, p.1. paper for the Global Forum on Fighting Corruption and Safeguarding Integrity, The Campaign for Freedom of Information, at: www.cfoi.
- Mauro, Paolo, 1998 *corruption, causes and finance and development –March*.
- Ponce, Juli 2005, “*Good Administration and Administrative Procedures*”, *Global Legal Studies*, 552
- Toby, Mendel, 1999, *The Publics Right to Know: Principles on Freedom of Information Legislation*, London, preface, at:<http://www. Article 19.org>.
- Transparency International source Book, 2000b, *Judicial Review of Administrative Action*, TI, P. 170.
- wade, William, 2004, *Administrative Law*, Oxford niversi.

بررسی شواهد تاریخی نقش غرب در کاهش ارتباطات علمی تمدن اسلامی با کاهش متون آن

سعید امیر کاوه / دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم و مدیر گروه ارتباطات دانشکده صدا و سیما قم

eslami114@yahoo.com

شعبه اسلامی / کارشناسی ارشد ارتباطات دانشکده صدا و سیما قم

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۳

چکیده

در قرون گذشته و پیش از پدید آمدن رسانه‌های نوین ارتباطاتی، مهم‌ترین راه حفظ و تبادل اطلاعات و علوم، خط و کتابت بوده است. این پژوهش، به بررسی شواهد تاریخی نقش غرب در کاهش ارتباطات علمی تمدن اسلامی با کاهش متون آن می‌پردازد. از این رو، در این پژوهش تلاش شده تا از طریق روش تحقیق تاریخی - تحلیلی و با فیش‌برداری داده‌های آن، با روش کتابخانه‌ای و اسنادی، شواهد تاریخی نقش غرب در کاهش ارتباطات علمی تمدن اسلامی با کاهش متون آن در ایجاد محدودیت و یا از دسترس خارج شدن منابع علمی دانشمندان مسلمان بررسی گردد. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که غربی‌ها با تاراج و انتقال آثار اسلامی، موجب محدود شدن دسترسی به منابع و متون تمدن اسلامی یا از بین رفتن و از دسترس خارج شدن آنها گردیدند. این موضوع آثار جبران‌ناپذیری در کاهش سطح ارتباطات علمی جهان اسلام برجای گذاشت.

کلیدواژه‌ها: تمدن اسلامی، ارتباطات علمی، غرب، متون تمدن اسلامی.

۱. مقدمه

دین اسلام، یکی از موضوعاتی که برای آن اهمیت ویژه‌ای قائل است، علم و دانش می‌باشد. به طوری که مسلمانان کسب آن را به عنوان فریضه‌ای الهی می‌دانستند. به همین دلیل، اسلام توانست در مدت کوتاهی، تمدنی فراگیر به وجود آورد که در آن زمان، به اعتراف بسیاری در نوع خود بی‌نظیر بود. از دل فرهنگ و تمدن اسلامی، بسیاری از اندیشمندان و دانشمندان بزرگ جهان ظهور کردند؛ کسانی که تمدن امروز بشر مدیون تلاش و آثار ارزشمند علمی آنهاست.

میراث عظیم مدونی که در طی اعصار و قرون بر جای مانده، بیانگر این است که تمدن اسلامی، بسیار از نظر علمی پیشرو بوده است؛ به طوری که تنها آثار و کتب خطی باقی مانده از این تمدن بالغ بر میلیون‌ها جلد می‌شود (عبدالرحمن، ۱۳۸۳، ص ۳۶). هرچند این مقدار نسخ باقی مانده، تنها بخش کوچکی از آثار اندیشمندان اسلامی است و بسیاری از آنها در طول تاریخ به دلایل مختلف از بین رفته‌اند. با این حال، این تعداد باقیمانده خود گویای وسعت و عمق تلاش‌های علمی دانشمندان تمدن اسلامی در علوم و فنون گوناگون می‌باشد. این تلاش‌ها و دستاوردهای علمی جهان اسلام، از نظر کمی و کیفی در هیچ تمدنی سابقه نداشته است. در روزگاری که انحطاط علمی و فرهنگی جوامع اروپایی را فراگرفته بود و مردمان این جوامع، مصائب و تیره‌روزی‌های قرون وسطا را تجربه می‌کردند، در این سوی جهان و در حوزه تمدن اسلامی، زمینه مساعدی برای ایجاد و رشد نهادهای علمی، فرهنگی مانند مراکز علمی و دانشگاه‌های بزرگ، کتابخانه‌های عظیم، با صدها هزار جلد کتاب، بیمارستان‌های پیشرفته و تخصصی و... به وجود آمده بود که بسیاری از آنها تا آن زمان، بی‌نظیر بودند.

۲. بیان مسئله

نکته مهم، علت‌یابی افول و عقب‌ماندگی مسلمانان در قرن‌های اخیر است. درباره اینکه چرا در قرون اخیر تولید علم در جهان اسلام دچار کاهش محسوسی شد، باید موارد چندی را که مستقیم و غیرمستقیم در این زمینه مؤثر بوده‌اند، برشمرد. اما در این میان می‌توان گفت: یکی از مهم‌ترین علل آن، کاهش ارتباطات علمی درون جهان اسلام بوده است. هرچند در خصوص علت کاهش ارتباطات علمی تمدن اسلامی، موارد مختلفی مطرح می‌گردد. اما باید گفت: یکی از مهم‌ترین دلایل این افول در قرون اخیر که متأسفانه برخی از ابعاد آن مغفول مانده، لطماتی است که جهان اسلام از سوی غربی‌ها متحمل شده است. غربی‌ها، طی قرن‌های متعدد و طولانی اقدام به وارد آوردن آسیب‌ها بر پیکره جهان اسلام نمودند. این آسیب‌ها به قدری بر پیکره جهان اسلام تأثیر گذاشت که این تمدن هر روز افول بیشتری را شاهد بود. در این میان، سرقت، انتقال و حتی نابودی آثار دانشمندان مسلمان از اهمیتی خاص برخوردار بود؛ زیرا تأثیر زیادی در کاهش ارتباطات علمی داشت. به طوری که در این دوران، نه تنها علوم جدیدی ایجاد نمی‌شد، بلکه حتی مسلمانان نسبت به میراث علمی گذشته خود، تا حدود زیادی بیگانه شدند. درحالی که هم زمان غربی‌ها، بنای تمدن جدید خود را بر روی همین دستاوردهای تمدن اسلامی بنا می‌نمودند؛ بدون اینکه نامی مناسب از آن ببرند. موضوع این پژوهش، از جمله موارد مغفولی است که تاکنون پژوهش مناسبی در این خصوص صورت نگرفته است.

در گذشته و پیش از به وجود آمدن وسایل و کانال‌های جدید ارتباطات، اصلی‌ترین راه انتقال و انتشار علوم و پژوهش‌ها، نوشتار بوده است. از این رو، باید توجه داشت که کمیت و مقدار متون و راحتی دسترسی به آنها، رابطه مستقیمی با میزان ارتباطات علمی درون یک جامعه دارد؛ هر مقدار، کمیت این متون کاهش یابد، ارتباطات علمی نیز کاهش پیدا خواهد کرد. تمدن اسلامی در قرون اخیر، دچار چنین آسیبی گردید؛ زیرا غربی‌ها در ابعاد وسیعی اقدام به تاراج، انتقال و نابودی متون و آثار تمدن اسلامی کردند. به همین دلیل، هر مقدار ابعاد کمی و کیفی این موضوع روشن گردد، به همان میزان هم می‌توان کاهش ارتباطات علمی را در تمدن اسلامی تصور نمود. در اینجا سؤالاتی مطرح می‌شود که نابودی، تاراج و انتقال متون دانشمندان تمدن اسلامی توسط غربی‌ها، با چه کمیت و کیفیتی انجام گرفته است؟ و چه مقدار در محدود ساختن یا از بین بردن ارتباطات علمی جهان اسلام نقش داشته است؟

۳. ضرورت انجام پژوهش

بررسی این موضوع از جهات گوناگون دارای اهمیت است. ابتدا روشن شدن بخشی دیگر از جایگاه علمی تمدن اسلامی و تلاش‌ها و دستاوردهای دانشمندان مسلمان، در طول تاریخ و اینکه تمدن امروز بشری و بخصوص تمدن غرب، به چه میزانی وامدار خدمات و دستاوردهای تمدن اسلامی است. نکته دیگر، دلایل بی‌توجهی و سانسور خدمات و دستاوردهای علمی تمدن اسلامی، توسط غربی‌ها و بررسی صدق یا کذب ادعاهای آنها، در خصوص عدم تأثیر تمدن اسلامی در علوم و دستاوردهای علمی است.

در مواقعی این سانسور به اندازه‌ای بی‌رحمانه صورت می‌گیرد که در برخی منابع در دنیای امروز، رشد علم تنها به دو دوره باستان (یونان) و دوره بعد از رنسانس اروپا تقسیم می‌گردد. به طوری که اکثر مؤلفان تاریخ علوم، بی‌درنگ پس از تشریح تمدن‌های عتیق، به‌ویژه علوم یونانی به عصر رنسانس و بیداری اروپا می‌پردازند. در این میان، نقش اسلام را در توسعه و تکامل علوم، مورد توجه قرار نمی‌دهند. برای نمونه، در کتاب *علم در تاریخ*، در یک کتاب چهار جلدی با بیش از هزار صفحه تنها ده صفحه (۲۰۹ الی ۲۱۸)، به شرح علوم مسلمین اختصاص داده است (برنال، ۱۳۵۴، ص ۲۰۹-۲۱۸). همچنین، در کتاب *تاریخ علوم*، ترجمه حسن صفاری، با بیش از ۷۵۰ صفحه، تنها پنج صفحه (۱۱۷ الی ۱۲۲)، به معرفی علوم اسلامی و دانشمندان آن اختصاص یافته است (روسو، ۱۳۴۶، ص ۱۱۷-۱۲۲).

گویا در دوره تاریک و رعب‌انگیز قرون وسطای غرب، پیشرفت علوم متوقف شده و سایر ملل هم مانند آنها، در همین وضعیت عقب‌ماندگی و جهل به سر می‌بردند. درحالی که مسلمانان بنا به تأکید اسلام، به علم‌آموزی و دوری از جهل، علمی و صناعی را در همین دوران ابداع کرده و وسعت دادند که پایه‌گذار اصلی دستاوردهای علمی امروز بشر گردیده است. اعتراف به این جایگاه، در سخنان برخی از اندیشمندان منصف و بدون تعصب غربی، به راحتی مشهود است. نکته دیگر، بیان یکی از مهم‌ترین علل عقب‌ماندگی علمی جهان اسلام می‌باشد که بیانگر نقش کلیدی غرب و تلاش‌هایی گسترده از سوی آنها بوده که نتیجه آن، موجب کاهش ارتباطات علمی در سرزمین‌های اسلامی گردیده است. این موضوع، تأثیرات مهمی بر روند حرکت علمی در درون تمدن اسلامی برجای گذاشته است.

۴. روش پژوهش

این پژوهش بنیادی با روش تاریخی - تحلیلی انجام می‌گیرد؛ یعنی در ابتدا تمام موارد مد نظر فیش‌برداری شده، که روش فیش‌برداری در این پژوهش، به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی می‌باشد. سپس، بعد از بررسی و تنظیم، اقدام به توصیف و تبیین شواهد تاریخی، نقش غرب در کاهش ارتباطات علمی تمدن اسلامی با کاهش متون آن می‌نماییم. از این رو، با استفاده از اسناد و مدارک موجود دست اول و یا ثانویه معتبر تلاش می‌شود تا ابعاد و تأثیرات این موضوع مورد بررسی قرار گیرد. منابع اولیه شامل اطلاعات دست اول مانند اسناد است. منابع ثانویه شامل اطلاعات دست دوم نظیر گزارش یک شخص ثالث از واقعه است. یافتن داده‌ها، با استفاده از گزارش‌های رسمی، اسناد، مدارک، کتاب‌ها و مقالات و آثار باقیمانده از گذشته، درباره این موضوع انجام می‌گیرد.

۵. ارتباطات علمی

راه پیشرفت بشر در ابعاد شخصی و اجتماعی، توجه به معرفت، دانش و آگاهی است. علم، منبع و منشأ تحولات در جامعه می‌باشد. توسعه، پیشرفت و رشد یک جامعه زمانی میسر می‌شود که در آن جامعه تحقیق و پژوهش وجود داشته باشد. این امر زمانی شکل می‌گیرد که در این جوامع، ارتباطات علمی به وجود آمده باشد. از آنجاکه بخش مهمی از دانش و آگاهی انسان، فطری نیست و بر اثر تجربه و یادگیری به دست می‌آید، نقش و اهمیت مقوله‌ای به نام کتاب و نوشتن، نمایان می‌گردد. باید گفت: در طول تاریخ هیچ میراثی سودمندتر و با ارزش‌تر از کتابت نبوده است. نوشتن، مهم‌ترین راه ایجاد و گسترش ارتباطات علمی بوده و کتاب، از قدیمی‌ترین رسانه‌ها در زندگی بشر است که نقش مهمی در ارتباط علمی بین جوامع و نسل‌ها دارد و فرهنگ، علوم و... را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند. به نوعی می‌توان گفت: کتاب، میراث مکتوب هر جامعه است. در طول حیات بشری، تمدن‌های بسیاری به وجود آمده و از بین رفته‌اند. اما آنچه که باعث ارزش یک تمدن و ماندگاری آن می‌شود، جایگاه و خدمات اندیشمندان و دانشمندان آن تمدن بوده که آثار گران‌بها و باارزشی از خود برجای گذاشته‌اند. باید گفت: کتابت راهی است که دانش بشری به مدد آن از تباہ شدن مصون می‌ماند و به آیندگان منتقل می‌شود.

ارتباطات علمی به فرایندهای مرتبط با انتشار علمی اطلاق می‌شود؛ چرا که انتشار در شکل‌های مختلف آن، روش اصلی انتشار نتایج پژوهش‌هاست. ارتباط علمی، زیرمجموعه‌ای از ارتباط اجتماعی است. ارتباط، اساس و ماهیت علم است. از این رو، اشاعه نتایج پژوهش‌های علمی، موجب توسعه مرزهای دانش می‌شود. ارتباط علمی، یکی از زمینه‌ها و شرایط توسعه علمی است؛ چرا که بدون وجود ارتباط علمی امکان انتقال میسر نخواهد شد و سرانجامی جز رکود و سکون علمی دانسته‌ها و دستاوردهای علمی نخواهد داشت (داورپناه، ۱۳۸۶، ص ۱۲).

بنابراین، ارتباط علمی، به انواع روابط متقابل میان اعضای جامعه علمی اطلاق می‌شود که به تبادل دیدگاه‌ها، نظرات و اطلاعات علمی و ایجاد توافق و اجماع پیرامون مسائل مشترک منجر می‌گردد (محمدی، ۱۳۸۶، ص ۶۲). از این رو، ارتباطات علمی با ایجاد زمینه‌های تعامل دیدگاه‌ها، می‌تواند به گسترش علم کمک کند (همان). به عبارت

دیگر، ارتباط علمی عبارت است از: مبادله و انتقال مستقیم یا غیرمستقیم اطلاعات و نتایج فعالیت‌های علمی، میان دانشمندان و نهادهای علمی، از طریق کانال‌های ارتباطی. در این خصوص، باید گفت: خط و کتابت به تمدن امکان داد تا با انباشت اطلاعات، تراکم‌پذیر شود. همین امر، موجب شد تا پیشرفت‌های آن تسریع شود. این کتاب بود که موجب ایجاد طبقه‌ای از دانشمندان شد و به دانش اهمیت اجتماعی اعطا کرد. این کتابت بود که با شیوه‌های گوناگون، این آگاهی را ممکن ساخت و به بشر اجازه داد تا سرنوشت خود را به دست گیرد (کازنو، ۱۳۶۴، ص ۵۵).

۶. شواهد تاریخی کاهش متون تمدن اسلامی توسط غرب

نابودی و تاراج متون توسط غربی‌ها در ابعاد وسیعی صورت گرفت. از رجال سیاسی و مذهبی گرفته تا تجار و مستشرقان غربی، برای دستیابی به این آثار تلاش‌های فراوانی نموده‌اند. این اقدامات غربی‌ها، دو تأثیر عمده در کاهش ارتباطات علمی در تمدن اسلامی برجای گذاشت: ابتدا ایجاد محدودیت در دسترسی به منابع علمی و دیگری از دسترس خارج شدن متون و منابع علمی که تأثیر عمده‌ای در کاهش این ارتباطات داشته است. هرچند نمی‌توان به راحتی ابعاد دقیق این خسارت را آشکار کرد و به پژوهش‌های بیشتر و کامل‌تری نیاز است؛ اما می‌توان اصل وجود آن، شواهد و تأثیراتشان را بررسی کرد. از این‌رو، در اینجا این موارد مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۶-۱. ایجاد محدودیت در دسترسی به منابع اسلامی

حداقل تأثیر تاراج و انتقال متون و آثار تمدن اسلامی، بر میزان ارتباطات و تبادلات علمی دانشمندان اسلامی، محدود و سخت شدن دسترسی به منابع و متون علمی است که موجب کاهش بهره‌مندی و استفاده از آنها توسط محققان و دانشمندان جهان اسلام می‌شود. این خود، مشکلات عدیده‌ای را به وجود آورد؛ زیرا در گذشته برای تهیه یک کتاب، علاوه بر هزینه قابل توجهی که باید صرف می‌شد، زمان زیادی هم لازم بود تا از یک کتاب بتوان نسخه‌ای جدید تهیه کرد. از این‌رو، کمبود کتب مشکلاتی مانند محدود و سخت شدن دسترسی و آشنایی با دانشمندان مسلمان و تلاش‌های علمی آنها و کاهش استفاده از آثار و محتوای تألیفات و کم شدن سرانه مطالعه را در پی داشت. این ایجاد محدودیت، از طریق عوامل گوناگون و در ابعاد مختلفی انجام گرفت.

۶-۱-۱. جنگ‌ها

مهم‌ترین آسیب غربی‌ها به آثار تمدن اسلامی، در طی جنگ‌هایی مانند جنگ‌های اندلس، جنگ‌های صلیبی و... روی داد که طی آن میلیون‌ها کتاب از بین رفته و یا سرقت شد و از بسیاری از کتابخانه‌های عظیم و مراکز بزرگ علمی در مناطق مورد هجوم، اثری باقی نماند. از این‌رو، باید گفت: این جنگ‌ها خسارات غیرقابل جبرانی بر ارتباطات علمی در این مناطق مهم حوزه تمدن اسلامی، وارد ساخت. در این خصوص آمده است که پس از غلبه مجدد مسیحیان بر این سرزمین‌ها، قسمت بزرگی از کتاب‌های این کتابخانه به تولدو انتقال یافت. در آن زمان، شهر تولدو به سبب همین ویژگی و امتیاز، در مقایسه با سایر شهرهای اسپانیا، محل مناسبی برای تأسیس مرکز بزرگ ترجمه گردید. از آنجاکه در

این دوره، بیشترین ترجمه‌ها از عربی به لاتینی بود، قرن ۱۲ میلادی به دوره ترجمه عربی به لاتینی شهرت یافت (حایک، ۱۹۷۸، ص ۸-۹ و ۵۰-۵۱). کتابخانه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، از کتابخانه‌های مشهور سده هشتم هجری است. نسخه‌های خطی به جای مانده از آن کتابخانه حاوی ارزش تاریخی بسیاری است. در دوره حکومت فتحعلی‌شاه قاجار، به هنگام رویدادهای آذربایجان (جنگ ایران و روس)، کتاب‌های این کتابخانه توسط فاتحان روس به‌عنوان امانت برای مطالعه و استنساخ به تفلیس برده شد و هم‌اکنون در مؤسسه شرق‌شناسی لنینگراد نگهداری می‌شود (آزاد، بی‌تا، ص ۲۰). همچنین، به هنگام اشغال شهر تطوان در سال ۱۸۶۰ میلادی، توسط اسپانیا و پس از جنگی که بین آنها و مغربی‌ها در گرفت، اهالی آنجا برای نجات خود شهر و املاک خود را ترک کردند. در نتیجه، نفایس کتابخانه‌ها زردیده شد و به شهرهای اسپانیا انتقال یافت (عبدالرحمن، ۱۳۸۳، ص ۴۵). همچنین فرانسویان، کتابخانه امیرعبدالقادر جزائری (۱۸۰۸-۱۸۸۳م) که رهبری مقاومت بر ضد اشغالگری فرانسه در کشورش را عهده‌دار بود، در ضمن جنگ با او غارت کردند. این کتابخانه، دارای ذخایر نسخه‌های خطی عربی بوده است (همان).

حتی امپراتوری‌های بزرگ در تمدن اسلامی هم از این جنگ‌ها در امان نبودند. در اکتبر ۱۵۷۱ میلادی، پیروزی بر ناوگان دریایی عثمانی در جنگ لپانتو، مشهورترین نبرد دریایی، نسخه‌های خطی عربی را به اروپا آورد. سرانجام به دست محققانی افتاد که می‌توانستند آنها را بخوانند (جونز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱). همچنین، در سال ۱۵۹۳ میلادی منجر به جنگی تمام‌عیار شد. فشارهای ردولف دوم، امپراتور اتریش، نیروهای عثمانی را تحت فرماندهی سنان پاشا وزیر اعظم هشتاد ساله قرار داد و نخستین موفقیت‌های هابسبورگ، نسخه‌های خطی عربی و ترکی عثمانی، بیشتری را در اختیار اروپاییان قرار داد (همان). این روند ادامه داشت تا اینکه دولت عثمانی سقوط کرد و گنجینه‌های تمدن ما از معابر داردانل و سفر به غرب پیروز، انتقال یافت (عبدالرحمن، ۱۹۷۰، ص ۴۴). وقتی حکومت‌های بزرگ تمدن اسلامی، از این دست‌اندازی‌ها و غارت‌ها در امان نبوده‌اند، پس به مراتب حکومت‌های کوچک‌تر، لطمات بیشتری را متحمل شدند. از این رو، در طول تاریخ مشاهده می‌شود که تقریباً هیچ یک از کشورهای اسلامی از جنگ‌افروزی غربی‌ها و غارت آثار خود توسط آنها در امان نبوده‌اند. امنیت، ثبات و آرامش جامعه، مهم‌ترین عامل توسعه و پیشرفت علمی و تولید علم و تعالی فرهنگ است. این جنگ‌ها، جز کشتار و ویرانی، دستاورد دیگری برای کشورهای مسلمان در پی نداشتند. غربی‌ها در هر نقطه‌ای از تمدن اسلامی که فرصت یافتند، با جنگ‌افروزی‌های خود به بهانه‌های گوناگون توانستند با از بین بردن سرمایه‌های مادی و انسانی آن منطقه، نه تنها جلوی پیشرفت و رشد آن را بگیرند، بلکه توانستند دستاوردهای علمی قرن‌ها را در طی مدتی کوتاه تاراج کرده و یا از بین ببرند.

۱-۲. مأمورانی جهت خرید آثار در شهرهای اسلامی

یکی از راه‌هایی که غربی‌ها به وسیله آن توانستند بر بسیاری از آثار اسلامی دست پیدا کنند، وجود افرادی در شهرهای اسلامی بود تا این آثار را جمع‌آوری نموده و در اختیار آنان قرار دهند. این افراد، بیشتر در زمان‌ها و مکان‌هایی مورد استفاده قرار می‌گرفتند که سیطره و نفوذ غربی‌ها، در آنها کم یا سخت بود. به همین دلیل، غالباً موفقیت‌های چشمگیری به دست می‌آوردند.

انگلستان در سال ۱۸۴۲ میلادی، گروهی را به سرپرستی مستر تنام (متخصص نسخه‌های خطی) به مصر اعزام داشت. این گروه، به نسخ خطی عربی دست یافت که از بین آنها، ۳۰۰ نسخه بر پوست آهو مکتوب بود (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۲، ص ۵۸۲). همچنین، تاجری ایتالیایی که در یمن زندگی می‌کرده، نسخ خطی قدیمی یمن را با کالاهای کم‌ارزش خودش مبادله می‌کرده است و از این رهگذر، چندین هزار نسخه جمع‌آوری کرد و بعدها این نسخه‌های خطی را به کتابخانه/مپوزیانا در میلانو اهدا نمود (عبدالرحمن، ۱۳۸۳، ص ۴۸). همچنین، جرویانی در خلال سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۲۵ میلادی مدیر کتابخانه پادشاهی مصر بوده است. تعداد نسخه‌های خطی که وی از کشورهای عربی کوچانیده، بیش از ۱۲۴۱ نسخه می‌شود (صالحیه، ۱۹۸۵، ص ۲۱). فرانسوا ساواری دبرو که حضور بیست و دو ساله‌اش در استانبول با سی سال [اقامت] آندره آلیاگو در دمشق برابری می‌کرد، در کل، مجموعه عظیمی از نسخه‌های خطی با خود به وطنش آورد (جونز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶). افرادی را که مأموریت و کار اصلی آنان به دست آوردن آثار و انتقال آنها به غرب بود را تقریباً در جای‌جای سرزمین‌های اسلامی می‌توان مشاهده کرد. این خود، اهمیت این آثار را در نزد غربی‌ها آشکار نموده و بیانگر حجم زیاد این انتقالات به غرب است. به‌طوری‌که برخی از این افراد، همه عمر و هدف خود را به این کار اختصاص داده بودند.

۱-۳-۶. استعمارگری غرب

بسیاری از کشورهای اسلامی در معرض تهاجم استعماری غرب و استیلای آنها بر میراثشان قرار گرفتند، در مقدمه این میراث نسخه‌های خطی اسلامی قرار داشتند که به زور از آنها مصادره کردند. به‌عنوان نمونه، در واقعه نیل در سال ۱۸۰۲ میلادی که کلنل انگلیسی تورنر آن را رهبری می‌کرد، تعداد زیادی از نسخه‌های عربی را به بریتانیا منتقل کرد و به کتابخانه موزه بریتانیا سپرد (پیرسون، ۱۹۷۱، ص ۲۹۸). همچنین، سپاه فرانسه و فرانسویان مقیم الجزایر، کتابخانه دانشگاه الجزایر را به دنبال اعلان استقلال الجزایر در هفتم ژوئن سال ۱۹۶۲ میلادی به آتش کشیدند. گفته می‌شود، آتش‌سوزی به صورت ساختگی و به منظور انتقال نسخه‌ها رخ داده بود (عبدالرحمن، ۱۳۸۳، ص ۴۵). این غارت‌ها مختص به قرن‌های جدید نبوده و در قرن‌های دورتر نیز بسیار مشاهده می‌شود. وقتی اسپانیا در سال ۱۴۱۴ میلادی بر شهر بسته (نزدیک شهر فارس مغرب) مسلط شد، تمامی کتاب‌های علمی را که تعداد آن بسیار بود، به کشور خود منتقل کرد (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۱، ص ۲۳۸). همان‌طور که مشاهده می‌شود، این تهاجم‌ها و غارت‌ها در طی یک یا دو قرن انجام نگرفته، بلکه قرن‌ها به طول انجامیده است؛ غارتی این چنین طولانی و وسیع، خود گویای آسیب‌هایی است که آثار و متون تمدن اسلامی از جانب غربی‌ها متحمل شده و بسیاری از منابع علمی از کشورهای مسلمان خارج شده یا از دست رفتند.

۱-۴-۶. سفارت و کنسولگری‌های غربی

غربی‌ها حتی از نمایندگان سیاسی و رسمی خود نیز در جمع‌آوری آثار بهره می‌بردند. از این‌رو، بسیاری از سفارت‌ها و

کنسولگری‌های غربی، نسبت به تهیه نسخه‌های خطی و انتقال آن به کشورهای خود اقدام کرده‌اند. از جمله مستشرق آلمانی هارتمان (متوفی ۱۹۱۹م) به‌عنوان مستشار کنسولگری آلمان در بیروت، در سال ۱۹۱۹ میلادی به لبنان و سوریه و برخی مناطق شرق مسافرت کرد و برای به دست آوردن نسخه‌های خطی عربی، به سران خاندان‌ها در لبنان، سوریه، فلسطین، عراق و آستانه پناه جست و از آنها کتابخانه ویژه‌ای که از گران‌بهاترین کتابخانه‌های عربی به‌شمار رفته، ترتیب داد (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۲، ص ۶۲۷). دکتر دال در کتاب خود می‌نویسد: «کتاب‌های گران‌قیمت بسیاری برای کتابخانه مزبور (کتابخانه سلطنتی) از شرق، وارد پاریس می‌شد. همچنین سفیران فرانسه در خارج، کتاب‌های گران‌قیمت بسیار ارزنده‌ای را به آنجا می‌فرستادند» (دال، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲). همچنین، کنسول بریتانی در بغداد Lynch در سال‌های ۱۸۶۰ - ۱۸۶۳م تعداد ۳۱۰ نسخه عربی را به دست آورد و آنها را به موزه بریتانیا سپرد. سپس، کنسول دیگر بریتانیایی یعنی Budge تعداد ۱۷۳ نسخه عربی را از موصل به چنگ آورد و به موزه بریتانیا ارسال کرد (پیرسون، ۱۹۷۱، ص ۲۹۹).

در این خصوص، آیت‌الله مرعشی نجفی نقل می‌کند: از بازار نجف عبور می‌کردم، دیدم طلبه‌ها به یک مغازه‌ای خیلی رفت‌وآمد می‌کنند. پرسیدم چه خبر است، گفتند: علمایی که فوت می‌کنند، کتاب‌هایشان را اینجا حراج می‌کنند. رفته داخل دیدم که عده‌ای حلقه زده‌اند و آقایی کتاب‌ها را آورده و چوب حراج می‌زند و افراد پیشنهاد قیمت داده و هر کس که بالاترین قیمت را پیشنهاد می‌دهد، کتاب را می‌خرد. یک عربی نشسته بود در کنارش، کیسه پولی بود و بیشترین قیمت را او داده و کتاب‌ها را می‌خرد و به دیگران فرصت نمی‌داد. متوجه شدم که ایشان فردی به نام کاظم، دلال کنسولگری انگلیس در بغداد است و در طول هفته، کتاب‌ها را خریده و جمع‌ها به بغداد برده و تحویل انگلیسی‌ها می‌دهد و پولشان را گرفته و بعد دوباره می‌آید و کتاب می‌خرد (www.hawzahnews.com). در این موارد، تقریباً نام تمامی کشورهای مهم غربی قابل مشاهده است. این کشورها، از نمایندگی‌های سیاسی خود و کارکنان آنها در زمینه انتقال آثار بهره می‌برند که این موضوع، باز هم از اهمیت نسخه‌های تمدن اسلامی، برای دولت‌های غربی و ابعاد وسیع این موضوع حکایت دارد.

۱-۶-۵. نسخه‌بازان و علاقه‌مندان به جمع‌آوری آثار

در میان تمام این عوامل، از نسخه‌بازان و علاقه‌مندان به جمع‌آوری آثار نباید غافل شد. این افراد، یکی از منابع مهم به دست آوردن آثار با ارزش تمدن اسلامی بودند. از حدود قرن یازدهم میلادی سیل دانشمندان و دلالان حریص کتاب از اروپا به کشورهای اسلامی و عربی سرازیر شد. اینان به جست‌وجو، یافتن و خریدن قانونی یا غیرقانونی، تقریباً هر دست نوشته‌ای که دسترسی یافتند، پرداختند (مکی‌سباعی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۹). همچنین، در ۲۶ جولای ۱۵۳۵ میلادی برنارد ریپارولی، کتاب نسخه مملوکی از جلد چهارم مجموعه مشهور حدیث بخاری به نام «صحیح» را از مسجدی در تونس آورد. این نسخه خطی، سپس به کتابخانه پالاتین در هایدلبرگ آورده شد و پوستل آنها را به همراه تعداد زیادی نسخه خطی عربی به نزد هیئت منتخب گرو گذاشت که بعداً به کتابخانه واتیکان منتقل شد.

(جونز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹). همچنین، پس از انقلاب مشروطه (۱۹۰۹-۱۹۰۶م) تعداد زیادی نسخ خطی از ایران خارج گردید و به مجموعه‌های شخصی در خارج از کشور، انتقال داده شد (رومن، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵).

تعداد این افراد به حدی زیاد است که پرفسور سوند *دال*، رئیس سابق هیئت‌امنانی دانشگاه کپنهاک می‌گوید: برشمردن همه فرانسویان دوستدار کتاب در این قرن (۱۸م)، برای ما امکان‌پذیر نیست (دال، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱). حضور این نسخه‌بازان در تهیه و انتقال نسخ خطی، به قدری زیاد است که قابل شمارش دقیق نیست و خود پژوهش‌های مفصلی می‌طلبند. اما این حجم قابل توجه از افراد و بازارهای بزرگ کتاب در غرب، نشان از حجم زیاد مبادلات و تجارت کتاب، بخصوص نسخه‌های نفیس و قدیمی دارد. این امر یعنی تبادل و انتقال یک طرفه علوم و متون از سوی شرق به سمت کشورهای غربی. این تجارت به معنای خسارت محض برای کشورهای شرقی و برد و منفعت کامل برای غربی‌ها بود؛ چون جریان یک طرفه انتقال علوم، هیچ منفعتی برای کشورهای دارای علم ندارد؛ زیرا زمانی تبادلات علمی مفید است که دو طرفه باشد. از این رو، شما در آن دوران هیچ کتاب و متون غربی را در کشورهای اسلامی نمی‌توانید پیدا کنید که کمکی به گسترش یا پیشرفت علوم در تمدن اسلامی کرده باشد.

۶-۱-۶. دزدان و شکار نسخ خطی

به دست آوردن نسخ خطی، گویا همیشه و در هر جایی برای غربی‌ها جزء اهداف مهم بوده است. آنها از هر روشی حتی سرقت و راهزنی، برای رسیدن به این هدف بهره می‌بردند. اومانست‌های اروپایی که پرچمدار حرکت بیداری و نهضت رنسانس بودند، شکارچسانی از بین مسیحیان و یهودیان و حتی مسلمانان انتخاب کردند که به زبان‌های یونانی، رومی، عربی و عبری آشنایی داشتند و باید اسناد علمی، فلسفی، تاریخی را خریداری یا حتی سرقت می‌کردند و پنهانی به صورت مال‌التجاره به اروپا می‌بردند. غالباً شکارچیان، با لباس‌تجار و کشیش رفت‌وآمد می‌کردند (فروغی، ۱۳۶۶، ص ۸۳). تراج آثار اسلامی، تنها محدود به خشکی نمی‌شد، بلکه دریا هم بارها شاهد این سرقت‌ها بوده است. برای نمونه، ناوگان اسپانیایی در سال ۱۶۱۲ میلادی به هنگام انتقال کتابخانه زیدانیه مغربی به سوئیس در جنوب مغرب، در حاشیه دریا با کشتی دزدان دریایی مواجه شد. این دزدان، کشتی حامل کتابخانه را به اسپانیا سوق دادند. کتابخانه مزبور، از *سلطان مولای زیدان بن ملک احمد منصور سعیدی* بوده و شامل ۳۰۰۰ یا ۴۰۰۰ کتاب از کتب نفیس برای حمل ذخایر از بندر اغادیر اجاره کرده بود که در کنار دریا با دزدان مواجه شد و آن کتابخانه گران‌بها به‌عنوان غنیمت به کتابخانه پادشاهی در قصر اسکوریال منتقل شد (جونز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۶).

بر اساس گفته *احمد بن قاسم سفیر پادشاه مراکش، اریپنیوس* از او به‌عنوان دستیار خود یاد کرده است. کتابخانه او حاوی ۷۸۰۰ کتاب بود که یک نومی‌دیایی به نام *نیرچا* با حیل و نیرنگ آن را سرقت کرد (همان). بخش مهمی از مسلمانان نسبت به اهمیت و ارزش این کتاب‌ها آگاهی داشته و در حفظ آنها جدی بودند. از این رو، در بسیاری از مواقع امکان خرید کتاب‌های با ارزش و نفیس برای غربی‌ها وجود نداشت. به همین دلیل، بیشترین شیوه‌ای که توسط غربی‌ها در موارد این‌چنینی مورد استفاده قرار می‌گرفت، سرقت این آثار بود. گزارش‌های موجود خود گویای فراوانی استفاده از این روش توسط غربی‌ها است.

مسافرت شرق شناسان به کشورهای عربی و اسلامی برای جست و جوی نسخه‌های خطی نادر و نفیس از زمان‌های دور، امری شایع بوده است. این مستشرقان، تنها به مطالعه شرق اشتغال نداشتند و به دست آوردن آثار شرقی نیز جزء اهداف آنها به‌شمار می‌رفت. مستشرق یهودی، اتریشی، هندی اگلارز که اهل چکسلواکی بود، با اسم مستعار حاج حسین در سال‌های ۱۸۹۰ - ۱۸۹۲ میلادی چندین مسافرت به کشورهای عربی و از جمله یمن کرد. او پس از رسیدن به مارب، به مجموعه نفیسی از آثار قدیمی و نسخه‌های خطی دست یافت (صالحیه، ۱۹۸۵، ص ۱۹-۲۰). همچنین، خاورشناس روسی کرچکفسکی، مسافرت‌های متعددی به کشورهای شرقی و غربی مثل ازبکستان، ترکستان، قرقیزستان و مناطقی از قفقاز نمود. وی به نسخه‌های خطی نفیسی دست یافت و آنها را به کتابخانه روسی منتقل کرد. سپس، به شرق عربی یعنی لبنان و سوریه و مصر کوچ کرد و مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی عربی نفیس را خریداری و به روسیه گسیل داشت (عبدالرحمن، ۱۳۸۳، ص ۴۵). وجود این مستشرقان، به این دلیل اهمیت داشت که آنها آشنایی بهتر و دقیق‌تری با فرهنگ و تمدن اسلامی داشتند و می‌توانستند آثار نفیس و با ارزش‌تر را به خوبی شناسایی کرده، به دست آورند. از دست دادن نسخ نایاب و نفیس برای هر جامعه، خسارتی بزرگ برای میراث علمی آن محسوب می‌شود و تأثیر زیادی در ضعیف شدن تبادلات علمی خواهد داشت.

۶-۱-۸. فریب افراد ناآگاه

از دیگر شیوه‌های به کار رفته، اغفال برخی از ناآگاهان که متولی کتابخانه‌های دانشگاه‌ها، مساجد، مدارس قدیمی و... بوده و از ارزش این گونه گنجینه‌ها بی‌اطلاع بوده‌اند. از این‌رو، آنها را به پول اندک فریفته و پس از خریدن نسخه‌های خطی، آنها را به کشورهای خود منتقل می‌کردند. شاید بهترین نمونه برای این شیوه، بیان محمد کردعلی در کتاب خود *حفظ الشام* است که می‌گوید:

از مصائبی که دچار کتب شام گردید این بود که برخی از دولت‌های اروپایی و از جمله فرانسه، آلمان، انگلستان، هلند و روسیه از قرن ۱۷ میلادی شروع به جمع‌آوری کتبی از تمدن ما نمودند و آنها را از شام به واسطهٔ وکلا، کنسولگری‌ها، اسقف‌ها و مبعوثان دینی خریداری کردند. مردم و به‌ویژه دست‌اندرکاران مدارس و دانشگاه‌ها نیز تا آنجا نفهمی کردند که درهمی را به نفیس‌ترین کتاب ترجیح دادند و در امانت خیانت کردند و فروش و تصرف در آنچه تحت نظرشان بود و یا از غیر خود به سرقت رفته بود را مباح کردند؛ گویی جزء مایملکشان بود. ثقه‌ای برایم گفته بود که یکی از دلایان کتب در قرن گذشته به منازل برخی از آنها در دمشق می‌رفت و با متولیان کتابخانه‌های مدارس و دانشگاه‌ها رفت‌وآمد داشت. وی کتاب‌های خطی مورد نظرشان را از آنجا به بهایی اندک می‌خرید. خرید این کتاب‌ها، بیشتر برای کنسولگری برسیا (آلمان) بود. این وضعیت یعنی خرید نسخه‌های خطی از تمامی شام ادامه داشت تا اینکه صد کتابخانه مهم را جمع‌آوری و سپس، به کشورش ارسال داشت (کردعلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۸-۱۹۹).

همچنین آمده است: لانیبرگ سوئدی (۱۸۴۸ - ۱۹۲۴م) در خلال مسافرت و گشت و گذارهایش در کشورهای عربی،

توانست به صدها نسخه عربی دست یابد و به کشورش انتقال دهد. او در مصر و یمن، بسیاری از افراد را به فروش نسخه‌های خطی فریب داد. از جمله آنها محمد اکمل بن عالم مصری عبدالغنی فکرت متوفی به سال ۱۸۸۹ میلادی بود که از او کتابخانه بزرگی را که پدرش به ارث برده بود، خریداری کرد (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۲، ص ۶۳۰ و ۷۵۶). متأسفانه در این موضوع، ناآگاهی برخی مسلمانان نسبت به ارزشمندی این آثار و اهمیت حفظ میراث گران‌بهای علمی تمدن اسلامی نقش مهمی داشته است. اگر این آگاهی و هوشیاری در بین مسلمانان بیشتر می‌شد، حجم تاراج میراث علمی مسلمانان نیز کاهش پیدا می‌نمود. اما دولت‌ها در این خصوص، معمولاً اقدامی انجام نمی‌دادند و عالمان دینی و دانشمندان بیشتر از هر کسی بار سنگین آن را بر دوش می‌کشیدند. اگر اقدامات آنها در حفظ و صیانت از منابع و متون اسلامی صورت نمی‌گرفت، شاید چیزی از آثار تمدن اسلامی باقی نمی‌ماند. مراکز دینی و حوزوی تا پیش از ظهور دانشگاه‌ها در عصر جدید مهم‌ترین جایگاهی بودند که ارتباطات علمی را زنده نگه داشتند. با تولید و تکثیر علوم و متون تمدن اسلامی، بخش قابل توجهی از این آثار را حفظ نموده و به دست ما رساندند.

۹-۱-۶. حکومت‌های دست‌نشانده

حکومت‌های وابسته و دست‌نشانده در کشورهای اسلامی، یکی دیگر از راه‌های انتقال آثار اسلامی بود. در این خصوص، علامه حسن‌زاده آملی می‌گویند:

وقتی که من مدرسه مروی بودم، یکی از آقایان بزرگوار و اساتید نامدار، که اهل تألیف بود، گاهی به من سری می‌زد، و حالی می‌پرسید. روزی آمد و گفت: از امروز تهران خبر داری؟ عرض کردم: آقا، من طلبه‌ام و خبر ندارم. گفت: امروز (قریب چهل سال پیش) یک هواپیما کتاب خطی از تهران پرواز کرد برای آمریکا. اینها که پیش می‌آمد، مرحوم آقای شاعرانی می‌فرمود که ضرر و صدمه‌ای که بر معارف و فرهنگ این کشور، این پدر و پسر (رضاخان و محمدرضا) زدند، مغول نزده بودند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰).

همچنین، به هنگام گشایش کتابخانه قبه‌المال در مسجد اموی دمشق، سلطان عبدالحمید دوم در پاسخ به پیشنهاد امپراتور آلمان ویلیام دوم، در سال ۱۸۹۹ میلادی دستور داد تا این کتابخانه را که مدتی مدید قفل بر در داشت، بگشایند و محتویات آن را بررسی کنند. پس از انجام این کار، سلطان دستور داد تا بخش اعظم مجموعه کمیاب و شگفت‌انگیز کتابخانه را به‌عنوان هدیه شخصی او نزد پادشاه آلمان بفرستند (مکی‌سباعی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۱). اگر حکام کشورهای اسلامی، کمی برای این میراث اهمیت قائل می‌شدند و تنها به میزان کمی مانند دولت‌های غربی در به دست آوردن این آثار دغدغه و تعهد داشتند، به سادگی می‌توانستند با اتخاذ تدابیر مناسب، دست بیگانگان را کوتاه نموده و این ذخایر با ارزش را برای رشد و توسعه علمی کشورهای خود حفظ نموده و مورد استفاده قرار دهند. اما نه تنها این موضوع اتفاق نمی‌افتاد، بلکه در بسیاری موارد این حاکمان نالایق و فاسد خود به مهم‌ترین عامل تاراج آثار اسلامی تبدیل می‌شدند و بیشترین ضربه‌ها را به روند علم و ارتباطات علمی وارد می‌آوردند. به همین دلایل، مورد پشتیبانی و حمایت غربی‌ها قرار می‌گرفتند.

۱-۶-۱۰. کشیشان و راهبان مسیحی

کشیشان و راهبان مسیحی، گروهی بودند که به دلیل علایق و اعتقادات مذهبی خود، قرابت و نزدیکی زیادی با دنیای مسیحی غرب داشتند. از این رو، در موارد مختلفی مورد استفاده غربی‌ها قرار می‌گرفتند. از جمله کاردینال اگناتیوس جبرائیل تیونی از موصل (۱۹۶۸م) مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی عربی را به کتابخانه واتیکان اهدا کرد (عواد، ۱۹۷۶، ص ۲۰۱). همچنین، هنگامی که اسقف گرگوریوس چهارم به دیدار اسقف انطاکیه و همه سرزمین‌های شرقی تا روسیه رفت، مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی عربی را به قصر پادشاهی اهدا نمود (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۱۰۳۱). البته خود کلیسا هم بیکار نبود و نقش فعالی در این خصوص داشت. به طوری که پاپ در سال ۱۷۱۹ میلادی کشیشی مارونی و قبرسی‌الاصول به نام اندراوس الکساندر را به موصل اعزام کرد و او به برخی نسخه‌های خطی عربی دست یافت (همان، ج ۲، ص ۵۸۰). افراد وابسته به کلیسای مسیحی، گروهی فعال بودند که در زمینه تهیه و انتقال آثار در کشورهای اسلامی فعالیت داشتند و حجم انبوه کتب ارسالی به واتیکان و مراکز اصلی مسیحیت، خود گویای این نکته است.

این موارد شواهدی است که به اصل موضوع تاراج و انتقال آثار و ابعاد کمی و کیفی آن، در ایجاد محدودیت در ارتباطات علمی می‌پردازند. همان‌طور که مشاهده شد، این حجم از انتقال و تاراج متون توسط غربی‌ها، خود بیانگر میزان کم شدن کمیت کتاب‌ها در تمدن اسلامی است. این میزان کاهش کتاب، دسترسی به منابع علمی را محدود و سخت کرده و به موجب کاهش ارتباط علمی شده است. اما این تنها بخشی از موضوع است؛ زیرا اقدامات غربی‌ها در این خصوص، با توجه به شواهد موجود، موجب از بین رفتن بخش مهمی از علوم و آثار تمدن اسلامی گردیده است؛ یعنی همانند موارد فوق تنها موجب ایجاد محدودیت نشده‌اند، بلکه موجب شدند که به طور کامل این منابع از دسترس تمدن اسلامی خارج شوند که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

۶-۲. از دسترس خارج شدن متون اسلامی

در سراسر دنیای اسلام، از بعضی از نسخ خطی اسلامی تنها یک یا چند نسخه محدود باقی مانده است که اگر آنها هم از دست رفته بودند؛ مانند بسیاری از کتب دیگر، تنها نامی از آنها باقی می‌ماند و در دل تاریخ مدفون می‌گردیدند و تمام رنج‌ها و زحماتی که برای پدید آوردن آنها کشیده شده بود، از بین می‌رفت. از بین رفتن یک کتاب، خسارتی سنگین برای هویت یک تمدن و میراث علمی آن محسوب می‌شود. در میان کتاب‌هایی که توسط غربیان نابود شده یا منتقل شده‌اند، شواهد نشان می‌دهد که تعداد قابل توجهی کتب تک نسخه یا با نسخه‌های محدود وجود داشته، که طی قرون گذشته از دسترس کشورهای اسلامی خارج گردیده و یا از بین رفته‌اند که در این بخش، شواهد تاریخی و ابعاد آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۶-۲-۱. نابودی کتب و آثار

یکی از آسیب‌های غیرقابل جبران بر پیکره علمی جهان اسلام، نابودی آثار دانشمندان اسلامی است که توسط غربی‌ها عամدانه و یا با سهل‌انگاری صورت گرفته است. غربی‌ها که علاقه زیادی به کتاب‌های کمیاب و نفیس

داشتند، توانستند بسیاری از آنها را از ملل مسلمان به دست آورده و با خود ببرند. اما برخی از این کتاب‌ها، یا هیچ‌گاه به مقصد نرسیدند و در راه از بین رفتند و یا پس از رسیدن به غرب، به دلایل مختلفی از جمله جنگ‌ها، آشوب‌های داخلی، بی‌توجهی و... ناپود شدند. مطابق اسناد موجود در بین این نسخه‌ها، کتاب‌های نایاب و تک‌نسخه نیز وجود داشتند که برای همیشه از بین رفته و از دسترس خارج شدند و دیگر هیچ‌گاه دسترسی به آنها ممکن نیست. بر خلاف ادعاهای برخی افراد ساده و فریب‌خورده که انتقال آثار اسلامی به غرب را مفید و مثبت ارزیابی می‌کردند، باید گفت: غربی‌ها هرگز امانتداران خوبی برای میراث علمی تمدن اسلامی نبودند. آنان علی‌رغم استفاده‌های فراوان علمی از آثار دانشمندان مسلمان، بیشترین خسارات را بر پیکره علمی جهان اسلام وارد آوردند.

۶-۲-۱. نابودی آثار نادر در راه انتقال

یکی از علل نابودی کتب و آثار اسلامی، حمل و نقل آنها، در مسیر سخت و طولانی تا اروپا بود که به اذعان منابع تاریخی، بخشی از این آثار نفیس در همین راه انتقال نابود شده‌اند. به‌عنوان نمونه، در سال ۱۷۱۵ میلادی دانشمند لبنانی یوسف سمعانی (۱۷۶۸م) به هدایت پاپ یازدهم اقلیس از رم عزیمت کرد و به قصد بررسی کتابخانه‌ها به شهرهای دمشق، حلب، قدس، شهرهای دیگر سوریه، لبنان و مصر مسافرت کرد. او در این مسافرت‌ها به آنچه مورد پسندش بود رسید؛ یعنی نسخه‌های خطی نادری به زبان عربی، سریانی و قبطی. بدین ترتیب، سه کشتی پر از این نسخه‌های خطی را بارگیری کرده و به قصد کتابخانه واتیکان در رم عزیمت کرد؛ زیرا او عضو هیئت امنای آن کتابخانه بود. اما دو کشتی از او در رود نیل غرق شد (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۱۰۳۱). غرق شدن دو کشتی کتاب نادر و نفیس صدمه‌ای بزرگ برای میراث علمی یک تمدن به‌شمار می‌رود؛ آن هم زمانی که در تمدن‌های دیگر آن مقطع، حتی به اندازه همین دو کشتی هم نسخ خطی قدیمی یافت نمی‌شد.

۶-۲-۲. آشوب و جنگ‌های داخلی غرب

وقوع جنگ و آشوب‌های داخلی در غرب، علت دیگر از بین رفتن متون تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود. وقوع این جنگ‌ها، در دنیای پرآشوب غرب که بزرگترین جنگ‌های جهان از جمله جنگ جهانی اول و دوم را به خود دیده، بسیار پررنگ است. اسنادی که دال بر سرنوشت دردناک کتابخانه‌ها در شهرهای آشوب زده است، وجود دارد. دورانی که کتاب‌ها سوخته یا پاره یا در آب ریخته شد و یا کیلویی به فروش می‌رفت (دال، ۱۳۷۲، ص ۲۱۳). کشمکش‌های دائمی و انقلابی در این زمان سراسر زندگی مردم را فرا گرفته بود. بی‌شک تمامی این عوامل، به فرهنگ و تحقیقات ادبی و جمع‌آوری کتاب آسیب رسانید (همان، ص ۲۸۵). همین‌طور کتابخانه مشهور دانشگاه آکسفورد، در سال ۱۵۵۰ میلادی به دست هیئت اعزامی پادشاه ادوارد ششم، غارت و کتاب‌هایش یا در آتش سوخت و یا به فروش رسید (همان، ص ۲۱۶).

این روند در دوران معاصر نیز ادامه داشت. کتابخانه‌ها می‌باید به مفهوم واقعی کلمه عمومی می‌شدند. چنان‌که در حکومت کمونیستی شوروی چنین شد و پس از آن کتابخانه‌ها ملی شدند؛ اما هرچند مرجع رایج در این زمان (زمان

انقلاب) تحقق این امر را به تأخیر انداخت، بلکه از این فراتر، منجر به نابودی بخش زیادی از میلیون‌ها کتابی شد که از افراد به دست دولت افتاده بود. غیرممکن است که میزان این زیان‌ها را بتوان مشخص کرد. در دوره اول انقلاب، کتابخانه‌های اشراف و صومعه‌ها در اثر حمله مردم به‌طور کلی ویران شدند (بلاچ، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱). نسخه‌های خطی قدیمی که در این دوران از بین رفت، اکثراً نسخ جمع‌آوری شده از سایر تمدن‌ها بود. در بین این نسخه‌ها، بیشترین مقدار متعلق به نسخ خطی اسلامی بوده است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، در تمدن غرب نسخ خطی قدیمی متعلق به خود اروپا بسیار محدود یافت می‌شد. به یقین، در این میان کم نبودند نسخه‌های خطی کمیاب و نفیسی که در آتش خودخواهی غربی‌ها سوخته و نابود شدند.

۳-۱-۲-۶. جنگ‌های اندلس

تمدن اسلامی اندلس، تمدنی درخشان در دل اروپا بود که به‌عنوان پایتخت علمی آن روز اروپا نام گرفت. مطابق گزارش‌های تاریخی، برخی کتابخانه‌های آن دارای صدها هزار جلد کتاب بوده است. به‌عنوان نمونه، تنها در قرطبه (شهری در اندلس) در کتابخانه حکم دوم (۳۵۰ تا ۳۶۶ق) ششصد هزار جلد کتاب وجود داشت. در صورتی که شارل عاقل، ۴۰۰ سال بعد، کتابخانه دولتی پاریس را تأسیس کرد و فقط توانست ۹۰۰ جلد کتاب جمع‌آوری کند که یک سوم آن، کتاب‌های مذهبی بود (قربانی، ۱۳۷۰، ص ۶۷). باید گفت: امروزه هیچ اثری از آنها باقی نمانده و هم‌اکنون در اسپانیای کنونی، طبق آمار و گزارش‌های موجود، حدود سه هزار نسخه خطی اسلامی وجود دارد (عبدالرحمن، ۱۳۸۳، ص ۳۷) که تقریباً اکثر آنها بعد از این دوره از دیگر کشورهای اسلامی به‌دست‌آمده است. امروزه از آن کتابخانه‌های عظیم و کتاب‌های بی‌شمار اسلامی در اسپانیا اثری به چشم نمی‌خورد.

در سال ۱۴۹۲ میلادی با سقوط غرناطه دوران اقتدار مسلمانان در اسپانیا پس از ۷۸۱ سال به پایان رسید و به تدریج مقامات مسیحی درصدد از میان بردن آثار فرهنگ اسلامی برآمدند (رومن، ۱۳۸۰، ص ۳۴۴-۳۴۵). خروج مسلمانان از اندلس و سیطره اسپانیا بر آنجا و سوزاندن هزاران کتاب عربی پس از سقوط قرناطه، آنها کتاب‌ها را در میدان، انباشته می‌نموده و می‌سوزاندند. بلاد اندلس در آن زمان به فجیع‌ترین مصیبت که همان کینه اعتقادی و نابودی بشر و فرهنگ باشد، دچار شد (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۱۰۲۰) در این خصوص، در آستانه قرن شانزدهم گزارش‌هایی از سیاست *کاردینال جیمز دسینروث*، در خصوص تغییر دین مردم گرانا در دست است که با سوزاندن هزاران نسخه خطی عربی در *پلازادو بیبارامبلا* همراه شد (جونز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴). این *کاردینال اسپانیایی* که از توجه هموطنان خود به مطالعات اسلامی شکایت داشت، دستور داد تا هشتاد هزار کتاب عربی را در میدان عمومی غرناطه بسوزانند (مکی سباعی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۷). این کشیش، آثار هشت قرن فرهنگ اسلامی را در یک روز نابود کرد (رومن، ۱۳۸۰، ص ۳۴۶). میزان این نابودی و از بین بردن آثار اسلامی در اسپانیا به حدی بود که حتی از دانشمندان مسلمان متولد خود اسپانیا مانند *ابن‌رشد* هم اثری در این کشور یافت نمی‌شد. دلیل این امر، انهدام کتاب‌های او در اسپانیا به فرمان *خیمنت* بود. در

تعقیب این فرمان، هشتاد هزار نسخه دست‌نویس به زبان عربی در میدان‌های غرناطه سوزانده شد. در حوالی سال (۱۶۰۰م) اسکالینجر هنگامی که در اسپانیا در جست‌وجوی نسخه‌های خطی جدید بود، حتی یک نسخه از آثار آن را پیدا نکرد (شریف، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۳). این مورد، یکی دیگر از شواهد آشکار عدم دسترسی به آثار دانشمندی بزرگ مانند ابن‌رشد حتی در محل تولد و زندگی خود او می‌باشد. این خود، به معنی بالاترین حد جلوگیری از ارتباطات علمی؛ یعنی سانسور در جامعه‌ای مسلمان‌نشین مانند اندلس می‌باشد. این میزان از حذف و نابودی آثار و متون اسلامی موجب از بین رفتن دسترسی و ارتباطات علمی جامعه اندلس، با میراث اسلامی گردید. به‌طوری‌که در مدتی کوتاه، اسلام و مسلمانان برای همیشه از این محدوده جغرافیایی ناپدید گردیدند. باید گفت: نابودی کامل یک تمدن مانند اندلس، در این ابعاد در طول تاریخ کم سابقه است. نبود کردن این حوزه مهم تمدن اسلامی و آثارش، خسارتی غیرقابل جبران بر روند علمی تمدن اسلامی وارد نمود.

۶-۲-۱-۴. جنگ‌های صلیبی

تمدن بیت‌المقدس، جزء غنی‌ترین و درخشان‌ترین حوزه‌های تمدن‌های اسلامی بود که سال‌های طولانی گرفتار جنگ‌های متعدد صلیبی گردید. در این جنگ هم که با قتل‌عام وحشیانه مسلمانان همراه بود، بسیاری از آثار و متون اسلامی، توسط صلیبیون مسیحی نابود گردید. به‌طوری‌که برخی از اندیشمندان آثار آن را با خسارات ناشی از حمله مغول‌ها مقایسه می‌کنند و گفته‌اند: در نابودی کتابخانه‌های اسلامی، تراج مسیحیان را در جنگ‌های صلیبی و حمله مغولان به بلاد اسلامی را نباید فراموش کرد (المردی، ۱۳۶۲، ص ۸۷). جنگ‌های صلیبی که دو قرن (۱۰۹۶-۱۲۹۱م) به طول انجامید و بخش بزرگی از دنیای اسلام و از جمله کتاب‌ها و کتابخانه‌ها را ویران نمود و از بین برد، روشن‌ترین نمونه آن، سوزاندن کتاب‌ها توسط صلیبیون به هنگام استیلاء بر شهر طرابلس در سال ۱۱۱۰ میلادی است (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۱۰۰۳). در جریان جنگ‌های صلیبی، صد هزار جلد از کتاب‌های دارالعلم غارت شده یا به آتش کشیده می‌شود (معلوف، ۱۳۶۹، ص ۱۱۳). تحمیل دو قرن جنگ و ویرانی بر بخش مهم دیگری از حوزه تمدن اسلامی، خود گویای آسیب‌های علمی در این بخش‌های تمدنی جهان اسلام است.

۶-۲-۵. سایر جنگ‌ها

بیشترین جنگ‌ها در طول تاریخ از سوی کشورهای غربی بر تمدن اسلامی تحمیل شده است. مشخص کردن خسارات علمی ناشی از هر جنگ بر پیکره جهان اسلام، نیازمند پژوهش‌های جداگانه‌ای است تا بتوان میزان خسارات آنها را بر تمدن اسلامی به مقدار دقیق‌تری آشکار کرد. هرچند شواهد تاریخی، درباره نابودی آثار اسلامی در جنگ‌های بزرگ بیشتر است، اما شواهدی هم وجود دارد که در سایر جنگ‌های تحمیلی غرب هم نابودی متون اسلامی اتفاق افتاده است. در این خصوص، هنگامی که اسپانیایی‌ها در سال ۹۷۸ق به تونس رسیدند، لشکریان آنها جامع (دانشگاه) زیتونه را اشغال کرده و کتابخانه‌ها را که مملو از هزاران جلد بود، نابود ساختند (طرازی، ۱۹۴۷، ج ۱،

ص ۲۱۹). به دلیل جنگ‌های تحمیلی غرب بر علیه کشورهای مسلمان و غارت و ویرانی‌های ناشی از آنها، که موارد متعددی از آنها به‌عنوان نمونه در همین پژوهش ذکر شد، می‌توان حجم بالایی از آسیب‌های وارده بر حرکت علمی در کشورهای اسلامی را تصور نمود؛ چون لازمهٔ ایجاد و پیشرفت ارتباطات علمی در هر جامعه‌ای در درجهٔ نخست، ثبات، امنیت و آرامش آن جوامع می‌باشد. در مرحلهٔ بعد، وجود مراکز و آثار علمی متعدد و متنوع که متأسفانه در طی این جنگ‌ها، هر یک از این موارد، آسیب‌های فراوانی را متحمل شدند.

۶-۲-۱-۶ از بین بردن آثار با بی‌توجهی و سهل‌انگاری

سهل‌انگاری و بی‌توجهی غربی‌ها، نسبت به مراقبت و نگهداری آثار انتقال یافته، یکی دیگر از دلایل نابودی آنها بوده است. وقتی مورخ دانشمند پیترولامیخ از هامبورگ، در سال ۱۶۶۲ میلادی سرپرست کتابخانه دربار وین شد، گنجینه‌های گران‌بهای آنجا از گردوخاک پوشیده شده بود. وی ناچار شد یک سال کامل برای نظم و نظافت دوباره آن تلاش کند (دال، ۱۳۷۲، ص ۲۷۵). همچنین، انتظار می‌رفت که در انگلستان تغییراتی برای نگهداری کتب صورت گیرد. چون احترام به اشیای باستانی از سنت‌های آنجا بود. اما در حقیقت این موضوع، تنها گاهی اوقات انجام می‌شد (همان، ص ۲۱۶). در خصوص وضعیت نگهداری کتاب‌ها در غرب آمده است: بسیاری از نسخه‌های خطی قرون وسطا، بعدها نابود شدند؛ چون پیمانکاران شمالی برای ساختن جلد دفترهای حساب خود، آنها را برش می‌زدند. در سال ۱۶۳۴ میلادی تعداد زیادی از نسخه‌های خطی، پوستی برای ساختن جلد فشنگ‌های آتش‌بازی که برای شادمانی در مجالس عروسی فرمانروایان کپنهاک رها می‌شد، مورد استفاده قرار می‌گرفت، در انگلستان وضع بدتر از این بود (همان، ص ۲۱۵).

همچنین، دکتر سوند دال می‌نویسد: توجه به مجموعه نسخه‌های خطی عربی مولای زبیدان تا حدی مرهون مساعدت‌ها و تشویق‌های بنیتو آریاس مونتانو (۱۵۹۸م) بود. وی به‌عنوان کتابدار کتابخانه اسکوریال، به مطالعه زبان عربی همت گماشته و در اواخر عمرش از کیفیت حروف چینی برخی از نمونه‌های چاپی کار انتشارات عربی مدیچی در رم به شگفت آمده بود و نمی‌توانست باور کند که این نمونه‌ها، با استفاده از حروف متحرک چاپ شده باشد. اما از زمان مرگ او، پیش از فاجعه آتش‌سوزی سال ۱۶۷۱ میلادی که منجر به از بین رفتن نیمی از نسخه‌های خطی عربی کتابخانه شد؛ هیچ محقق اسپانیایی برجسته‌ای که قادر به استفاده از این منابع باشد، وجود نداشت (دال، ۱۳۷۲، ص ۲۱۳). همان‌طور که مشاهده شد، وضعیت تأسف‌بار آثار اسلامی، با سرقت و انتقال آنها هم به پایان نمی‌رسید. عوامل دیگری مانند وضعیت بد نگهداری، آتش‌سوزی، از بین بردن عمدی و... انتظار آنها را می‌کشیدند و موجب خسارتی دوچندان و نابودی کامل نسخه‌های نایاب و نفیس می‌شدند. نابودی منابع و آثار، به‌معنای نابودی ارتباط علمی نسبت به آن منابع و حذف کامل آنها از چرخه ارتباط علمی می‌باشد. البته بسته به نوع علم و کیفیت آثار، محدوده تأثیر آن منابع متفاوت می‌باشد. مثلاً، کتاب‌هایی که مرجعیت در برخی از علوم دارند، با از بین رفتن آنها خسارات غیرقابل جبرانی برای تمدن اسلامی ایجاد می‌گردید. به‌عنوان مثال، تصور از بین رفتن کتاب *القانون ابن سینا* در پزشکی؛ یعنی از بین رفتن بخش عظیمی از دستاوردهای تمدن اسلامی، در طب به‌طوری‌که هیچ یک از منابع دیگر نمی‌توانست جای خالی آن را پر نماید.

۶-۲-۲. انتقال نسخه‌های نایاب و کمیاب

یکی از مهم‌ترین مواردی که غربی‌ها در به دست آوردن کتب به آن توجه زیادی می‌نمودند، نایاب یا کمیاب بودن یک نسخه بود؛ زیرا نادر و نایاب بودن یک نسخه به آن کتاب ارزشی نامحدود می‌بخشید. به دست آوردن حتی یک نسخه از چنین کتابی، به‌منزله کشف گنجی گران‌بها به‌شمار می‌رفت. از این‌رو، مهم‌ترین همت غربی‌ها پیدا کردن نسخی بود که یا تک نسخه بودند و یا تعداد اندکی از آنها باقی مانده بود. این موضوع، تهدیدی جدی برای میراث اسلامی به‌شمار می‌رفت و موجب از دسترس خارج شدن آثار ارزشمندی از درون تمدن اسلامی گردید؛ یعنی این موضوع تنها موجب محدودیت ارتباط علمی نمی‌شد، بلکه موجب می‌شد دسترسی به برخی علوم و آثار در تمدن اسلامی، به طور کامل قطع شود. در این خصوص، آمده است که ایرلندی متمول، چستری بی‌بی در سال ۱۹۱۳ میلادی، به دنبال عتیقه‌جات و نسخه‌های خطی به کشورهای عربی مسافرت کرد و در قاهره استقرار یافت. در آنجا با همکاری تجار و صیادان نسخه‌های خطی و آثار باستانی برای به دست آوردن نسخ خطی عربی و شرقی نادر، تلاش به خرج داد و در طی این سال‌ها، نادرترین آنها را جمع‌آوری نمود (صالحیه، ۱۹۸۵، ص ۱۴).

از جمله شرکت‌کنندگان در خرید کتاب‌های لائوروروت آن کتابخانه سلطنتی بود. کتاب‌های گران‌قیمت بسیاری برای کتابخانه مزبور، از شرق وارد پاریس می‌شد. همچنین، سفیران فرانسه در خارج، کتاب‌های گران‌قیمت بسیار ارزنده‌ای را به آنجا می‌فرستادند. این کتابخانه، از لحاظ داشتن کتاب‌های نایاب و نفیس، بزرگ‌ترین و غنی‌ترین کتابخانه دنیای متمدن آن عصر (قرن هفدهم و هجدهم میلادی) به حساب می‌آید (دال، ۱۳۷۲، ص ۲۷۶).

همچنین، ماجرای آیت‌الله مرعشی نجفی نیز دلیلی بر این مدعاست. از میزان اهمیت به دست آوردن نسخه‌های نادر توسط غربی‌ها حکایت دارد. ایشان نقل می‌کنند:

من در بین سال‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ق، در مدرسه قوام نجف حجره داشتم. یک روز از مدرسه، به قصد بازار حرکت کردم. ناگهان چشمم به زنی افتاد. از زیر چادر زن گوشه کتابی را دیدم که بیرون زده بود. پرسیدم این چیست؟ زن گفت: کتاب فروشی هست. عنوان آن را خواندم و با حیرت تمام متوجه شدم که نسخه نایاب ریاض العلماء علامه میرزا عبدالله افنگی است که احدی آن را در اختیار ندارد. به زن گفتم: تمام دارایی من ۱۰۰ روپیه است که حاضرم برای این کتاب بدهم.

در همین حین، سروکله کاظم دجیلی پیدا شد. این کاظم دلال کتاب بود و برای انگلیسی‌ها کار می‌کرد. نسخه‌های نایاب و کتاب‌های قدیمی را به هر طریقی به چنگ می‌آورد و توسط حاکم انگلیسی نجف که گویا اسمش میجر بود به کتابخانه لندن می‌فرستاد. کاظم دلال، کتاب را به زور از دست من گرفت و به زن گفت: من بیشتر می‌خرم و مبلغی خیلی بالاتر از آنچه که من پیشنهاد کرده بودم، به زن پیشنهاد کرد. زن رو کرد به کاظم دلال و گفت به تو نمی‌فروشم، این کتاب مال این آقا است. کاظم شکست خورده و عصبانی از آنجا دور شد. یک ساعتی از ختم معامله نگذشته بود که کاظم دلال و شرطه‌ها به مدرسه حمله کردند و بعد از دستگیری، مرا پیش حاکم انگلیسی بردند. میجر دستور داد من را به زندان ببندازند.

روز بعد مرجع بزرگ آن وقت حاج میرزا فتح‌الله نمازی و میرزا مهدی، جماعتی را برای آزادی من

فرستادند. بالاخره، نتیجه کار این شد که من از زندان آزاد شوم، با این شرط که در مدت یک ماه کتاب را به میجر تسلیم کنم. بعد از آزادی از زندان به سرعت به مدرسه رفتم و همه دوستان طلبه‌ام را جمع کردم و گفتم باید کار مهمی انجام بدهیم که خدمت به شریعت است. طلبه‌ها گفتند چه کاری؟ گفتم: باید از این کتاب نسخه‌برداری کنیم. قبل از مهلت مقرر کار به پایان رسید و نسخه دوم آماده شد (مرعشی نجفی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱-۲۳۴).

با توجه به حجم بالای انتقال متون تمدن اسلامی و اهمیت دستیابی به نسخه‌های نادر و نایاب خطی توسط غربی‌ها، باید انتظار داشت که منابع و آثار مهمی از این طریق از دسترس جهان اسلام خارج شده باشد. هرچند تا زمانی که فهرست کامل و دقیقی از نسخ خطی موجود در کشورهای اسلامی و کشورهای غربی تهیه نشود، نمی‌توان مقدار آنها را در زمان کنونی مشخص نمود. البته اگر غربی‌ها اجازه دسترسی به تمام نسخ خطی اسلامی موجود را بدهند.

نتیجه‌گیری

لازمه پیشرفت هر ملتی، استفاده از علم است. در حقیقت، رشد و پیشرفت هر جامعه، به وسیله مطالعه و تحقیق در علوم مختلف توسعه پیدا می‌کند. پس آگاهی از علوم، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در سرنوشت و موفقیت ملت‌ها دارد. این موضوع، یکی از دلایل مهم اهمیت متون تمدن اسلامی برای غرب بود؛ چون غربی‌ها به خوبی می‌دانستند برای موفقیت و پیشرفت، باید از دستاوردهای علمی تمدن پیشرو و پیشرفته اسلامی استفاده کنند، تا بتوانند عقب‌ماندگی‌های خود را جبران کنند. کتب و متونی که این علوم را ثبت و ضبط کرده بودند، به‌عنوان مهم‌ترین رسانه و کانال در آن دوران برای انتقال این اطلاعات و علوم انتخاب گردیدند. از این‌رو، طی قرن‌های متمادی غربی‌ها تلاش‌های گسترده‌ای برای به دست آوردن آثار تمدن اسلامی انجام دادند. این کار با انگیزه‌های مختلفی انجام گرفت. روشن است که تاراج آثار دانشمندان مسلمان، تأثیر غیرقابل‌جبرانی بر روند علمی کشورهای مسلمان گذاشته و موجب کاهش محسوس ارتباطات علمی آنها شده است؛ زیرا کاهش ارتباطات علمی با کمیت و شمارگان کتب موجود در هر جامعه‌ای، نسبت مستقیم دارد؛ یعنی به هر میزان که کمیت و تعداد کتب کم شود، به همان میزان هم دسترسی به منابع علمی محدود و سخت‌تر شده و این موضوع موجب کاهش سرانه مطالعه، تبادل علوم و کاهش ارتباطات علمی خواهد شد. اهمیت این موضوع، به قدری است که حتی امروزه هم سرانه مطالعه در کشورها جزء شاخصه‌های توسعه و پیشرفت شناخته می‌شود. یکی از راه‌های شناخت و محاسبه آن، شمارگان کتاب در آن کشور می‌باشد. این کاهش ارتباط علمی، به دو طریق کلی انجام شده است: اول، ایجاد محدودیت در دسترسی به منابع علمی. دوم، از دسترس خارج کردن متون علمی دانشمندان مسلمان. این موضوع، تأثیر مستقیمی بر عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی در قرون معاصر داشته است. در بخش اول، راه‌هایی که غربی‌ها موجب ایجاد محدودیت در ارتباطات علمی گردیدند، عبارت است از: ۱. جنگ‌ها، ۲. مأمورانی برای خرید آثار در شهرهای اسلامی، ۳. استعمارگری، ۴. سفارت و کنسولگری‌ها غربی، ۵. نسخه‌بازان و علاقه‌مندان به جمع‌آوری آثار، ۶. دزدان و شکار نسخ خطی، ۷. شرق‌شناسان، ۸. فریب افراد ناآگاه، ۹. حکومت‌های دست‌نشانده، ۱۰. کشیشان و راهبان مسیحی.

در بخش دوم نیز راه‌هایی که غربی‌ها موفق به از دسترس خارج کردن آثار شدند، عبارت است از: قسمت اول که نابودی آثار اسلامی است، عبارتند از: ۱. نابودی آثار نادر در راه انتقال، ۲. آشوب و جنگ‌های داخلی غرب، ۳. جنگ‌های اندلس (اسپانیا)، ۴. جنگ‌های صلیبی، ۵. سایر جنگ‌ها، ۶. از بین بردن آثار با بی‌توجهی و سهل‌انگاری. در قسمت دوم هم انتقال نسخه‌های نایاب و کمیاب، تأثیر بسیاری در از دسترس خارج کردن منابع و متون علمی تمدن اسلامی داشته است. بررسی این موارد کلیدی به خوبی یکی از علت‌های مهم کاهش ارتباطات علمی و وضعیت قرون معاصر را در کشورهای اسلامی روشن می‌کند. تبیین این موضوع، می‌تواند به روشن شدن بیشتر جایگاه علمی تمدن اسلامی و آسیب‌شناسی آن بینجامد. از سوی دیگر، باید ابعاد این موضوع دقیق‌تر مورد بررسی قرار گیرد، تا بتوان مقدار درست‌تری از خسارت وارده را مشخص نموده و در مواردی، پیگیری حقوقی برای احقاق حق کشورهای اسلامی و حتی برگرداندن نسخه‌های با ارزش سرقتی صورت گیرد. همچنین، اقدامات لازم برای دسترسی پیدا کردن کامل محققان مسلمان، به تمام نسخ موجود در غرب فراهم گردد تا بتوان با بررسی نسخه‌ها و تهیه فهرست دقیق از آنها، به نسخه‌های نایاب یا کامل‌تر و صحیح‌تر از متون تمدن اسلامی دست یافت و از این میراث گران‌بهای علمی، هر چه بیشتر بهره‌مند گردید و عظمت آن را به درستی به جهانیان شناساند. همچنین، یکی از مواردی که باید تحقیقات جدی و دقیقی بر روی آن صورت گیرد، این است که چرا مقدار کتب انتقال داده شده به غرب، با میزان و تعداد فعلی نسخ خطی اسلامی در غرب تفاوت معناداری دارد. علت تعداد نسبتاً کم کتاب‌های تمدن اسلامی در برخی از کشورهای غربی که سابقه زیادی در انتقال متون داشته‌اند، چیست؟

منابع

- آزاد، اسدالله، بی تا، *آشنایی با کتاب و کتابخانه*، مشهد، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.
- برنال، جان، ۱۳۵۴، *علم در تاریخ*، ترجمه پیرانفر و فانی، تهران، امیرکبیر.
- بلاج، ای. ان، ۱۳۸۳، *کتاب‌های بزرگ تمدن اسلامی*، ترجمه زهرا آقامحمد شیراز، تهران، نشر سفینه.
- جونز، روبرت، ۱۳۸۰، «سرفت، جنگ و فراهم‌آوری نسخه‌های خطی عربی - اسلامی در اروپای دورهٔ رنسانس»، ترجمه شهرزاد داودی، *نامه بهارستان*، سال دوم، ش ۴، ص ۱۵۳-۱۷۲.
- حایک، سیمون ۱۹۷۸، *تعزیت... و تعزیت، او نقل الحضاره العربیه الی الغرب*، لبنان، بی تا.
- حسن زاده‌آملی، حسن، ۱۳۷۵، *در آسمان معرفت*، گردآوری و تنظیم: محمد بدیعی، چ دوم، قم، تشیع.
- دال، سوند، ۱۳۷۲، *تاریخ کتاب از کهن‌ترین دوران تا عصر حاضر*، ترجمه محمدعلی خاکساری، مشهد، پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- داورپناه، محمدرضا، ۱۳۸۶، *ارتباط علمی: نیاز اطلاعاتی و رفتار اطلاع‌یابی*، تهران، چاپار.
- روسو، پی‌یر، ۱۳۴۶، *تاریخ علوم*، ترجمه حسن صفاری، تهران، امیرکبیر.
- رومن، استفن، ۱۳۸۰، *گسترش مجموعه‌های اسلامی در کتابخانه‌های اروپای غربی و آمریکای شمالی*، ترجمه فرشته ناصری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- شریف، میان محمد، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صالحیه، محمدعیسی، ۱۹۸۵، *تغریب التراث العربی بین الدیپلوماسیه و التجاره*، بیروت، دارالحدائث.
- طرزای، فیلیپ، ۱۹۴۷، *خزائن الکتب العربیه فی الخاقین*، بیروت، منشورات وزارت الترویبه الوطنیه و الفنون الجمیله.
- عبدالرحمن، عبدالجبار، ۱۳۸۳، «انتقال نسخ خطی عربی به کتابخانه‌های اروپایی و آمریکایی»، ترجمه حسین علینقیان، *ماهنامه کتاب ماه کلیات*، سال هفتم، پیاپی ۸۴، ص ۳۶-۴۹.
- عبدالرحمن، لعائشه، ۱۹۷۰، *تراثنا بین ماض و حاضر*، قاهره، دارالمعارف بمصر.
- عواد، کورکیس، ۱۹۷۶، «الخطوط العربیه خارج الوطن العربی»، *المورد*، ش ۱، ص ۱۷۱-۲۴۶.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۶، *سیر حکمت در اروپا*، چ چهارم، تهران، زوار.
- قربانی، زین‌العابدین، ۱۳۷۰، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کازنو، ژان، ۱۳۶۴، *قدرت تلویزیون*، ترجمه علی اسدی، تهران، امیرکبیر.
- کردعلی، محمد، ۱۴۰۳ق، *خط السام*، بیروت، مکتبه النوری.
- محمدی، اکرم، ۱۳۸۶، «تأثیر ارتباطات علمی بر تولید دانش»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره هشتم، ش ۱، ص ۳۷-۵۵.
- المردی، جانسون، ۱۳۶۲، «کتابخانه‌های جهان اسلام»، ترجمه علی شکویی، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ش ۱۲۷، ص ۸۱-۸۹.
- مرعشی نجفی، سیدمحمود، ۱۳۸۰، *مجموعه رساله‌ها و مقاله‌های علمی در پاسداری حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی*، گنجینه شهاب، دفتر نخست، قم، کتابخانه آیت‌الله عظمی مرعشی نجفی.
- معلوف، امین، ۱۳۶۹، *جنگ‌های صلیبی (از دیدگاه شرقیان)*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، البرز.
- مکی‌سباعتی، محمد، ۱۳۷۳، *تاریخ کتابخانه‌های مساجد*، ترجمه محمد عباسپور و محمدجواد مهدوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- Pearson, j.d, 1971, *Oriental Manuscripts in Europe and North America*, Asurveyezug, Switczraland.

رابطه بین سرمایه اجتماعی و دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج

abdollahvalinejad@gmail.com

ک عبدالله ولی‌نژاد / کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه یاسوج

amirfardi@shirazu.ac.ir

اصغر میرفردی / دانشیار جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی اجتماعی دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۱

چکیده

در این پژوهش، رابطه بین سرمایه اجتماعی و دین‌داری در بین دانشجویان دانشگاه یاسوج مورد مطالعه قرار گرفته است. روش، پیمایشی و حجم نمونه ۴۰۰ نفری از دانشجویان با روش نمونه‌گیری تصادفی از نوع طبقه‌ای چندمرحله‌ای، انتخاب و مورد مطالعه قرار گرفتند. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسش‌نامه‌ای ساختمند و دیگران ساخته بوده که اعتبار آنها توسط صاحب‌نظران و پایایی نیز با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ارزیابی شد. نتایج نشان داد که رابطه مستقیم و معناداری بین میزان دین‌داری و میزان سرمایه اجتماعی وجود داشت. نتیجه این پژوهش، نشان داد که سرمایه اجتماعی با متغیری چون دین که قابلیت انسجام‌بخشی را داراست، از هم‌افزایی قابل توجهی برخوردار است و تقویت هر یک به تقویت دیگری می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: دین‌داری، سرمایه اجتماعی، دانشجو، دانشگاه یاسوج.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دین به عنوان عنصری مهم در زندگی انسان‌ها، از دیرباز مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان علوم اجتماعی بوده است. آموزه‌های دینی، دربردارندهٔ ویژگی‌هایی هستند که به تنظیم و بهنجارسازی زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها در همهٔ ابعاد و زمینه‌ها می‌پردازد. از تزکیهٔ نفس و مبارزه با نفس خویش که به جهاد اکبر معروف است، تا تنظیم روابط و مناسبات زندگی اجتماعی و مبارزه با طاغیان و هنجارشکنان، همه از جمله موضوعاتی هستند که دین برای آنها دستورالعمل‌های شناختی و رفتاری دارد. دین‌داری، که «داشتن اهتمام دینی، به‌نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر می‌سازد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴، ص ۳۶)، می‌تواند موجب هدفمند شدن و سامان‌مند شدن زندگی انسان‌ها با رویکرد ارزشی شود. این مهم برای نسل جوان، که در گام‌های آغازین تمرین و تجربهٔ زندگی اجتماعی و مهارت‌آموزی برای ایفای نقش در آینده است، امری ضروری است. نقش آفرینی دین در زندگی اجتماعی انسان‌ها، در صورتی شدنی است که بر پایهٔ شناخت درونی باشد و متناسب با این شناخت، مناسک و رفتارهای دینی به شکل عملی در زندگی نمودار شوند.

دانشگاه یاسوج به عنوان دانشگاهی نوپا که پذیرای دانشجویان بیشتر بومی از استان کهگیلویه و بویراحمد می‌باشد، در آیندهٔ این استان نقش بسیار مهمی دارد. براین‌اساس، شناخت مؤلفه‌های گوناگون مرتبط با این دانشجویان می‌تواند سیمای اجتماعی کارگزاران آینده این استان را نشان دهد. دین به عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی، در اشکال مختلف و در همهٔ زمان‌ها و جوامع وجود و حضور داشته و به عنوان یکی از منابع مهم شکل‌گیری و تداوم سرمایهٔ اجتماعی و دارای رابطهٔ دوگانه با آن در نظر گرفته می‌شود. دین با وجود اینکه معمولاً به انسجام اجتماعی می‌انجامد، اما گاه نیز می‌تواند به دلیل شیوهٔ عملکرد دینداران موجب گسست اجتماعی گردد؛ چیزی که ویلیامز و دمولا (۲۰۰۷) نیز بر آن تأکید دارند. به موازات اینکه سرمایهٔ اجتماعی منبع موجود در تعاملات اجتماعی و نظام هدفمند همکاری و همیاری میان اعضای جامعه بوده و موجب ایجاد روابط معقولانه و حس اعتماد و مشارکت بین افراد جامعه می‌شود (مختاری و همکاران، ۱۳۹۲)، دین‌داری نیز از مهم‌ترین عناصر ایجادکنندهٔ همگنی و همبستگی اجتماعی در سطح جوامع است (کلاتتری و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۷۳). براین‌اساس، می‌توان گفت: آنچه در بطن دین‌داری قرار دارد، نیروی محرکهٔ ایجاد و تقویت سرمایهٔ اجتماعی بوده؛ و آنچه در سرمایهٔ اجتماعی وجود دارد، نه ایجادکننده، بلکه منسجم‌کنندهٔ رفتارها و مناسک در زمینه دین‌داری است. شکل‌گیری و تداوم صحیح روابط متقابل، پیوندهای اجتماعی، شکل و ترکیب و تناسب سازمانی و نوع ایستارها و باورهای ذهنیتی نسبت به تعاملات اجتماعی در کنار برخی عوامل دیگر، نیازمند ویژگی‌هایی است که در دین و آموزه‌های دینی نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد در ایران نیز وجود عاملی به نام دین، از عوامل مهم ایجاد و تقویت سرمایهٔ اجتماعی افراد است. در مقابل، سرمایهٔ اجتماعی ایجاد شده به وسیله تعاملات مذهبی نیز عاملی مثبت برای تقویت دین‌داری آنها می‌باشد. این دو مقوله که عناصری کلیدی برای توسعه هرچه بیشتر کشور هستند، در کارکردها و ویژگی‌ها، اشتراک‌هایی با یکدیگر دارند، به گونه‌ای که به هم‌افزایی همدیگر کمک کنند. همچنین نتایج تحقیق‌های داخلی و

خارجی از جمله گنجی و همکاران (۱۳۸۹)، قاسمی و امیری/سفرجانی (۱۳۹۰)، افشانی و همکاران (۱۳۹۰)، امین‌بیدختی و شریفی (۱۳۹۲)، عباسی‌شوازی و کرمی (۱۳۹۴)، عباس‌زاده و میزائی (۱۳۹۴)، موسوی و همکاران (۱۳۹۷)، استرومسنس (۲۰۰۸)، جئونگ (۲۰۱۰)، لیم و پاتنام (۲۰۱۰)، استورم (۲۰۱۵) نیز حاکی از ارتباط مستقیم و معنادار دین‌داری و سرمایه اجتماعی می‌باشند. از آنجایی که ممکن است میزان دین‌داری ساکنان مناطق مختلف ناشی از تفاوت در میزان سرمایه اجتماعی آنها باشد و دین‌داری به‌عنوان یک ویژگی شناختی و رفتاری نقش مهمی در زندگی اجتماعی جوانان ایفا می‌کند، این پژوهش، درصدد مطالعه رابطه سرمایه اجتماعی و دین‌داری در بین دانشجویان دانشگاه یاسوج بوده است. این مقاله بر آن است تا به این سوالات پاسخ دهد:

- چه ارتباطی بین میزان سرمایه اجتماعی و میزان دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج وجود دارد؟
- چه ارتباطی بین بُعد ارتباطی سرمایه اجتماعی با ابعاد دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج وجود دارد؟
- چه ارتباطی بین بُعد شناختی سرمایه اجتماعی با ابعاد دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج وجود دارد؟
- چه ارتباطی بین بُعد ساختاری سرمایه اجتماعی با ابعاد دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج وجود دارد؟
- چه تفاوتی بین میزان دین‌داری دانشجویان مقاطع مختلف تحصیلی دانشگاه یاسوج وجود دارد؟

مبانی نظری

۱. دین‌داری

دین و باورهای معنوی از دیرباز مورد توجه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان اجتماعی و فرهنگی بوده است. با مروری بر پیشینه آثار نظری در حوزه علم اجتماعی، می‌توان گفت: پیشینه کنکاش و مطالعه در زمینه مذهب و دین، که نقشی پر رنگ و کارکردی در زندگی مردم و شرایط جوامع داشته، به آراء و مطالعات نظریه‌پردازانی مانند کنت، وبر، دورکیم بازمی‌گردد (ر.ک: میتشل، ۲۰۱۱). در دوره‌های بعدی نیز مطالعه دین و مذهب مورد توجه پژوهشگران و نظریه‌پردازان بسیاری بوده است. وبر در مبحث مذهب، به پیامد اجتماعی باورها و رسوم توت‌مپرستان، رقص و سایر فعالیت‌هایی که جنبه عبادی یافته و نسبت به اشیاء مقدس انجام می‌شوند، می‌پردازد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۲۷۹-۲۸۰). دورکیم، به نقش مذهب بر میزان همبستگی میان افراد اشاره داشته و آن را از نیروهایی می‌داند که در فرد، احساس الزام اخلاقی به هواداری از درخواست‌های جامعه، ایجاد می‌کند (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷-۱۹۶). بنابراین، به عقیده دورکیم، مذهب و دین، موجب همبستگی جامعه است. یکی از عوامل مؤثر بر دین‌داری انسان‌ها، شرکت در مناسک مذهبی است (همان، ص ۱۸۸-۱۹۴). دورکیم، انسان را دارای دو بُعد فردی و اجتماعی می‌داند که قسمت اجتماعی از طریق جامعه‌پذیری رشد می‌کند و در طول زندگی، از طریق تعامل با دیگران و مشارکت در فعالیت‌هایی با سوگیری جمعی، تثبیت می‌شود (اشلی و ارینتین، ۱۹۹۵، ص ۱۴). آنچه درباره میزان دین‌داری مطرح است، این مفهوم را دارای کارکردی انسجام‌بخش و هویت‌ساز نشان می‌دهد. مذهب با معنادار کردن زندگی برای پیروان خود، راهی روشن را پیش روی آنها قرار داده که به همکاری، همدلی، انسجام و... آنها منتهی می‌شود. بنابر آراء

اندیشمندان این حوزه، کارکردهایی که میزان دین‌داری می‌تواند داشته باشد، کارکردهایی مثبت و جلوبرنده خواهند بود که به دلیل نیاز هر نهاد و جامعه‌ای به حرکت و پیشرفت رو به جلو، کارکردی در نظر گرفته می‌شوند.

۲. سرمایه اجتماعی

در بحث سرمایه اجتماعی، بورديو بر كشمش طبقه‌ای تأکید دارد. «روابط اجتماعی برای افزایش توانایی یک فرد برای برآوردن علاقه‌مندی‌هایش مورد استفاده قرار می‌گیرد و سرمایه اجتماعی منبعی در منازعه‌های اجتماعی می‌شود» (بورديو، ۱۹۸۵، ص ۲۴۵). کلمن، از اعتماد، اختیار، تعهدات، انتظارات و هنجارها، به‌عنوان عناصر سرمایه اجتماعی یاد می‌کند (ویدا و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۲۰). فوکویاما، سرمایه اجتماعی را به‌عنوان یک منبع با ارزش از ظرفیت‌های سازمانی و یادگیری، با طیف گسترده‌ای از نتایج مثبت، از جمله درآمد بالاتر، رضایت از زندگی و انسجام اجتماعی می‌داند (بار و چری، ۲۰۰۶، ص ۲۰۷). لین، نیز مفهوم سرمایه اجتماعی را به‌مثابه منابع نهفته در ساختار اجتماعی که با کنش‌های هدفمند، برای افراد، قابل دسترس است، در نظر می‌گیرد (لین، ۱۹۹۷، ص ۷).

پاتنام، در بحث سرمایه اجتماعی، بر مفهوم اعتماد تأکید می‌کند و همین عامل را موجب توسعه سیاسی از طریق جلب اعتماد میان مردم و دولت‌مردان و نخبگان سیاسی می‌داند (پاتنام، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵). از نظر وی، سرمایه اجتماعی یک ویژگی زندگی اجتماعی است که شرکت‌کنندگان را قادر می‌سازد تا بر یکدیگر تأثیر بگذارند و اهداف مشترک را دنبال کنند. طبق نظر پاتنام و کلمن، سرمایه اجتماعی یک نوع از اثرات مثبت گروهی می‌باشد که نتیجه سازمان اجتماعی است (دیندا، ۲۰۰۸). پاتنام با تفکیک شبکه‌های افقی (یا مساوات‌طلب) از شبکه‌های عمودی (انحصارطلب)، نوع دوم را فاقد توانایی برقراری اعتماد و هنجارهای همبازی معرفی در نظر می‌گرفت. او شبکه‌های هنجاری را در قالب مشارکت‌های مدنی، به دلیل ارائه چارچوب فرهنگی برای همکاری، مواد هنجارهای اعتماد و همکاری می‌داند (پاتنام، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵). هنجارها از نظر پاتنام، در هر گروه اجتماعی وجود دارند و مهم‌ترین سودمندی آنها، تقویت اعتماد، کاهش هزینه معاملات و تسهیل همکاری است. از نظر پاتنام، مهم‌ترین این هنجارها، هنجارهای معامله متقابل هستند. وی این هنجارها را مولدترین اجزای سرمایه اجتماعی می‌داند. این هنجارها، با شبکه‌های انبوهی از مبادلات اجتماعی، مرتبط هستند و هر یک، دیگری را تقویت می‌کند (نوابخش و فدوی، ۱۳۸۷). اعتماد، از دیگر مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی است که از نظر پاتنام، از عناصر ضروری برای تقویت همکاری بوده و در یک جامعه کوچک، از طریق آشنایی نزدیک با دیگران حاصل می‌شود. وی در بحث اعتماد، با توجه به شعاع اعتماد، به دو نوع شخصی و اجتماعی اشاره می‌کند. نوع دوم را که بعضاً «اعتماد تعمیم‌یافته» نیز نامیده می‌شود، برای جامعه سودمندتر می‌داند (توسلی و موسوی، ۱۳۸۴).

پاتنام، اعتماد و هنجارها را بُعد ذهنی، و شبکه‌ها را بُعد عینی سرمایه اجتماعی می‌داند. بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان سرمایه اجتماعی را از مقولات کارکردی و مهم به حساب آورد. تمامی نظریه‌پردازان حوزه سرمایه اجتماعی، این مفهوم را دارای کارکردهایی مثبت می‌دانند.

به زعم همه آنها، سرمایه اجتماعی بالا، نتایجی مثبت برای افراد و جوامع در پی خواهد داشت. در نظر گرفتن اعتماد، اختیار، تعهدات، انتظارات و هنجارها به‌عنوان عناصر سرمایه اجتماعی توسط کلمن، ارزیابی از آن به‌عنوان یک منبع با ارزش از ظرفیت‌های سازمانی و یادگیری با طیف گسترده‌ای از نتایج مثبت توسط فوکویاما، تأکید بر منابع نهفته در ساختار اجتماعی که با کنش‌های هدفمند قابل دسترس خواهد بود توسط لین، و توجه به یک نوع از اثرات مثبت گروهی توسط پاتنام، وجه کارکردی آن را بیش از پیش آشکار می‌سازد. هر نهاد کوچک و بزرگی از خانواده گرفته تا دولت، برای فائق آمدن بر مشکلات خود و پیشرفت بیشتر نیاز به عناصری ویژه دارد که در سرمایه اجتماعی نهفته است. از آنجایی که سرمایه اجتماعی زمینه‌ساز همکاری، و همکاری زمینه‌ساز توسعه و پیشرفت است، این مفهوم به‌عنوان مفهومی کارکردی، نقشی تعیین‌کننده در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی دارد و مستلزم مطالعه علمی هرچه بیشتری است.

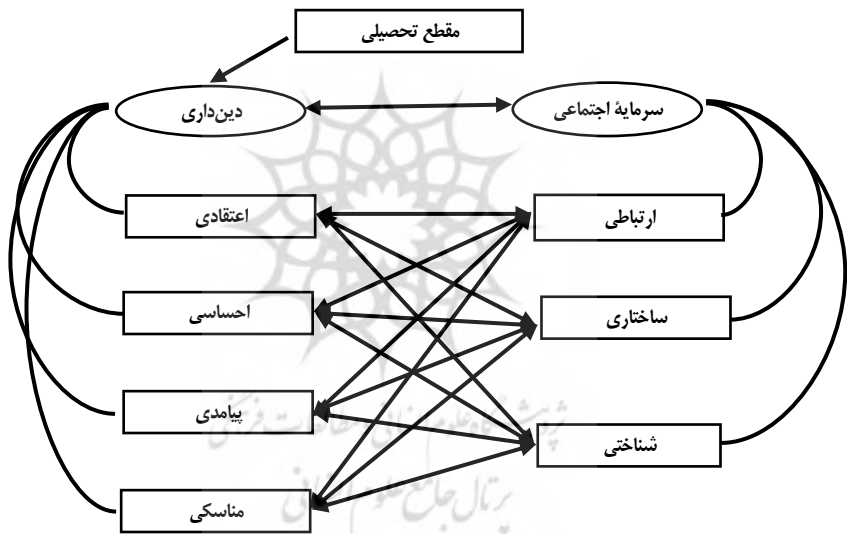
چارچوب نظری

اهمیت بالایی یک مقوله یا یک مفهوم از کارکردهای آن ناشی می‌شود. براین اساس، به نظر می‌رسد برای چارچوب نظری این پژوهش، استفاده از نظریه‌هایی که در زمینه کارکردهای میزان دین‌داری و سرمایه اجتماعی سخن رانده‌اند، مفیدتر باشد. بنابراین، برای چارچوب نظری این پژوهش، از آراء دورکیوم و پاتنام در مورد مباحث مربوطه استفاده شده است. درحالی که دورکیوم، مذهب و دین را از عوامل مهم همبستگی در جامعه می‌داند (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷-۱۹۶). پاتنام نیز سرمایه اجتماعی را مولد و اثربخش در نظر می‌گیرد (پاتنام، ۱۹۹۳، ص ۱۱۴). دورکیوم، شرکت در مناسک مذهبی را بر دین‌داری انسان‌ها، مؤثر می‌داند (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸-۱۹۴). همچنین پاتنام سرمایه اجتماعی را یک ویژگی زندگی اجتماعی می‌داند که شرکت‌کنندگان را قادر می‌سازد بر یکدیگر تأثیر بگذارند و اهداف مشترک را دنبال کنند (پاتنام، ۱۹۹۳، ص ۱۱۴).

دورکیوم، انسان را دارای دو بُعد فردی و اجتماعی می‌داند که بُعد اجتماعی از طریق جامعه‌پذیری رشد می‌کند و در طول زندگی، از طریق تعامل با دیگران و مشارکت در فعالیت‌هایی با سوگیری جمعی، تثبیت می‌شود. بر اساس آراء دورکیوم، به نظر می‌رسد میزان دین‌داری، مربوط به بُعد اجتماعی باشد؛ بُعدی که پاتنام، سرمایه اجتماعی را مرتبط با آن در نظر می‌گیرد. وی سرمایه اجتماعی را سازمانی اجتماعی در نظر می‌گیرد که مشتمل بر شبکه‌ای از روابط و تعاملات توأم با آگاهی و اعتماد اجتماعی است که موجب تسهیل کنش‌ها می‌شود (سعادت، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳). دورکیوم، به نقش مذهب بر میزان همبستگی میان افراد اشاره دارد و آن را از نیروهایی می‌داند که در فرد، احساس الزام اخلاقی به هواداری از درخواست‌های جامعه، ایجاد می‌کند. برگزاری مناسک مذهبی، مردمی که دارای ارزش‌ها و باورهای مشترکی هستند را گرد هم می‌آورد. دور هم جمع شدن، روحیه جمعی آنها را تقویت، و برایشان انسجام و اتحاد به آن مذهب را در پی دارد. این گرد هم آمدن افراد، پیش شرط به وجود آمدن سرمایه اجتماعی مدنظر پاتنام است. «سرمایه اجتماعی برخلاف دیگر اشکال سرمایه، بی‌حضور دیگران، نه پدید می‌آید و نه امکان‌پذیر است» (اجتهادی، ۱۳۸۶).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: کارکردی که دورکیوم برای مذهب قائل است، شبیه همان کارکردی است که پاتنام برای سرمایه اجتماعی در نظر می‌گیرد. رابطه تنگاتنگ این دو، آنجا آشکار می‌شود که کارکرد مذهب از نظر

دورکیم (همبستگی و گرد آوردن مردم به دور هم)، پیش شرط اساسی ایجاد سرمایه اجتماعی مدنظر پاتنام است. به موازات آن، از دیدگاه پاتنام نیز، سرمایه اجتماعی در بطن خود، چارچوبی رفتاری دارد که کنشگران را در راه نیل به اهدافشان، کمک می‌کند. این چارچوب، شامل هنجارها، اعتماد، ضمانت‌های اجرایی، و سازمان اجتماعی‌ای هستند که موجب ارتقاء فرصت‌ها، قابلیت و توانمندی‌های افراد شده، و آنان را در رسیدن به اهدافشان (بیشتر از قابلیت‌ها و توانمندی‌های خودشان) کمک می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت: سرمایه اجتماعی نیز رابطه عمیقی با اجتماع و زندگی افراد دارد. رسیدن به اهداف یاد شده، به‌معنای نائل آمدن به سیاست‌های کلی یک جامعه نیز می‌باشد. سیاست‌های کلی‌ای که با توجه به توضیحات بالا، در گرو میزان سرمایه اجتماعی مردم آن کشور باشد. میزان دین‌داری نیز در چگونگی انسجام و همبستگی آنها برای رسیدن به اهداف، نقش مهمی ایفا می‌کند. براین‌اساس، می‌توان این فرضیه را با توجه به مباحث یاد شده استخراج کرد که به نظر می‌رسد رابطه معناداری بین میزان دین‌داری (و ابعاد آن) و سرمایه اجتماعی (و ابعاد آن) دانشجویان دانشگاه یاسوج وجود داشته باشد.



مدل ۱. مدل تحلیلی پژوهش

فرضیه‌های پژوهش

- بین میزان سرمایه اجتماعی و میزان دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج، رابطه معناداری وجود دارد.
- بین بُعد ارتباطی سرمایه اجتماعی با ابعاد دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج رابطه معناداری وجود دارد.
- بین بُعد ساختاری سرمایه اجتماعی با ابعاد دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج رابطه معناداری وجود دارد.
- بین بُعد شناختی سرمایه اجتماعی با ابعاد دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج رابطه معناداری وجود دارد.
- بین میزان دین‌داری دانشجویان مقاطع مختلف تحصیلی دانشگاه یاسوج تفاوت معناداری وجود دارد.

روش پژوهش

این پژوهش، به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از روش پیمایش انجام شده است. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسش‌نامه بوده است. جامعه آماری پژوهش، شامل کلیه دانشجویان شاغل به تحصیل دانشگاه یاسوج در سال تحصیلی ۱۳۹۴-۱۳۹۳ بوده که تعداد ۴۱۹۵ نفر بوده است. بر اساس جدول لاین (۱۹۷۶)، و با در نظر گرفتن حجم جامعه، سطح معناداری، میزان همگنی و میزان خطای معناداری، حجم نمونه پژوهش، ۳۸۱ مورد برآورد شده است که برای افزایش دقت، به ۴۰۰ مورد ارتقاء یافت. روش نمونه‌گیری پژوهش، نمونه‌گیری تصادفی از نوع طبقه‌ای چندمرحله‌ای بوده است. چگونگی نمونه‌گیری و گردآوری داده‌های پژوهش به این صورت بود که پس از تعیین حجم نمونه، نسبت‌های هر دانشکده، مقطع تحصیلی و جنسیت محاسبه شد. در مرحله بعد، به دانشکده‌ها مراجعه و به صورت تصادفی در بین دانشجویان هر دانشکده، پرسش‌نامه توزیع گردید.

برای سنجش متغیر سرمایه اجتماعی، مطابق با چارچوب نظری پژوهش از پرسش‌نامه ناهاپیت و گوشال (۱۹۹۸)، با ضریب آلفای ۰/۷۹ و برای سنجش متغیر دین‌داری نیز از پرسش‌نامه گلاک و استارک (۱۹۶۵) با ضریب آلفای ۰/۹۳ استفاده شده است. برای تعیین اعتبار صوری و محتوایی پرسش‌نامه، از نظر استادان مربوط و جهت تعیین اعتبار سازه‌ای آن؛ از دو آزمون «کی ام او» و ضریب بارتلت استفاده شده است. ضریب «کی ام او»، برای متغیرهای دین‌داری و میزان سرمایه اجتماعی، به ترتیب ۰/۹۵۲ و ۰/۹۵۵ با سطح معناداری ۰/۰۰۰؛ و ضریب بارتلت نیز برای متغیرهای دین‌داری و میزان سرمایه اجتماعی، به ترتیب ۵۶۳۶/۴۶۳ و ۶۶۱۴/۷۰۱ با سطح معناداری ۰/۰۰۰ بود. برای تعیین پایایی ابزار پژوهش، به منظور شناخت میزان انسجام درونی گویه‌های متغیرها از آلفای کرونباخ استفاده شده است. این ضریب برای متغیر دین‌داری، ۰/۹۳۹؛ و برای متغیر سرمایه اجتماعی، ۰/۹۵۳ بوده است. پس از جمع‌آوری و گردآوری اطلاعات مورد نیاز و استخراج آنها، داده‌ها برای تجزیه و تحلیل، به دو نرم‌افزار SPSS و AMOS انتقال داده شد و تحلیل یافته‌ها در دو بخش آمار توصیفی و آمار استنباطی ارائه گردید.

تعریف عملیاتی مفاهیم

سرمایه اجتماعی: این پرسش‌نامه از سه بُعد ارتباطی (۱۳ سؤال)، ساختاری (۸ سؤال) و شناختی (۷ سؤال) تشکیل شده که در قالب ۲۸ گویه پنج گزینه‌ای سنجیده شده است.

بُعد ارتباطی سرمایه اجتماعی: این بُعد از سرمایه اجتماعی، در قالب ۱۳ گویه ۵ جوابی، ۵ گویه برای سنجش خرده‌مقیاس اعتماد، ۴ گویه برای سنجش خرده‌مقیاس فهم متقابل، و ۴ گویه برای سنجش خرده‌مقیاس تعهد سنجیده شده است.

بُعد ساختاری سرمایه اجتماعی: این بُعد در قالب ۸ گویه ۵ جوابی، ۴ گویه برای خرده‌مقیاس شبکه و ۴ گویه برای خرده‌مقیاس روابط سنجیده شده است.

بُعد شناختی سرمایه اجتماعی: این بُعد سرمایه اجتماعی نیز در قالب ۷ گویه ۵ جوابی، ۴ گویه برای خرده‌مقیاس همکاری و ۳ گویه برای خرده‌مقیاس ارزش‌ها سنجیده شده است.

دین‌داری: برای سنجش متغیر دین‌داری، از پرسش‌نامه گلاک و استارک (۱۹۶۵)، با ضریب آلفای ۰/۹۳ استفاده شده است. این پرسش‌نامه از چهار بُعد اعتقادی (۶ سؤال)، احساسی (۶ سؤال)، پیامدی (۶ سؤال)، و مناسکی (۵ سؤال) تشکیل شده است که گویه‌های آن، در سطح ترتیبی و در قالب ۲۳ گویه ۵ جوابی سنجیده شده است. روش نمره‌گذاری آن، در قالب طیف لیکرت بوده است.

بُعد «اعتقادی» دین‌داری: این بُعد در قالب ۶ گویه در زمینه‌هایی همچون اعتقاد به خدا، قرآن، بهشت و جهنم، نبوت، عدالت و امامت سنجیده شد.

بُعد احساسی دین‌داری: این بُعد از در قالب ۶ گویه در مورد احساس نزدیکی به خدا، احساس معنویت عمیق هنگام حضور در حرم ائمه علیهم‌السلام، ترس از گناه، توبه، خواب‌های دینی و احساس پوچی در صورت نبودن اعتقادات دینی سنجیده شد. **بُعد پیامدی دین‌داری:** در این بُعد، نگرش پاسخگویان در پیامد مواردی همچون بی‌حجابی، دروغ گفتن، غیبت کردن، مصرف مشروبات الکلی و نگرش آنها در زمینه اجرای قوانین اسلامی در جامعه امروزی، در قالب شش گویه سنجیده شد. **بُعد مناسکی دین‌داری:** این بُعد نیز در قالب ۵ گویه در زمینه مناسک فردی و جمعی، همچون نماز خواندن، روزه گرفتن، قرآن تلاوت کردن؛ شرکت در نماز جمعه و مراسمات مذهبی مانند دعای کمیل و دعای توسل سنجیده شد.

یافته‌های پژوهش

یافته‌های توصیفی

یافته‌های توصیفی تحقیق، نشان داد از میان ۴۰۰ پاسخگوی پژوهش، ۵۳/۲۵ درصد زن و ۴۶/۷۵ درصد مرد بوده‌اند. بیشتر پاسخگویان را مقطع کارشناسی (۷۶/۲۵ درصد)؛ و پس از آن، مقطع کارشناسی ارشد (۱۹ درصد) و مقطع دکتری (۴/۷۵ درصد)، تشکیل داده است. نتایج جدول ۱، میزان سرمایه اجتماعی و ابعاد آن در بین پاسخگویان را نشان می‌دهد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، درصد بیشتری از پاسخگویان، دارای سرمایه اجتماعی متوسط ارزیابی شده‌اند. درصد پاسخگویان با میزان سرمایه اجتماعی بالا، بیشتر از درصد پاسخگویان با میزان سرمایه اجتماعی پایین است.

جدول ۱. میزان سرمایه اجتماعی و ابعاد آن در بین پاسخگویان

کل	بالا	متوسط	پایین	سرمایه اجتماعی و ابعاد آن	
				تعداد	سرمایه اجتماعی (کلی)
۴۰۰	۵۸	۲۸۲	۶۰	تعداد	سرمایه اجتماعی (کلی)
۱۰۰	۱۴/۵	۷۰/۵	۱۵	درصد	
۴۰۰	۶۳	۲۸۰	۵۷	تعداد	بُعد ارتباطی
۱۰۰	۱۵/۷۵	۷۰	۱۴/۲۵	درصد	
۴۰۰	۶۸	۲۷۵	۵۷	تعداد	بُعد ساختاری
۱۰۰	۱۷	۶۸/۷۵	۱۴/۲۵	درصد	
۴۰۰	۶۲	۲۷۹	۵۹	تعداد	بُعد شناختی
۱۰۰	۱۵/۵	۶۹/۷۵	۱۴/۷۵	درصد	

بر اساس نتایج جدول ۲، میزان دین‌داری درصد بیشتری از پاسخگویان، متوسط ارزیابی شده است. همچنین، درصد پاسخگویان با میزان دین‌داری بالا، بیشتر از درصد پاسخگویان با میزان دین‌داری پایین است. در مورد ابعاد دین‌داری نیز، میزان بُعد «احساسی» در بین پاسخگویان، بالاترین و میزان بُعد «پیامدی» پایین‌ترین سطح را داشته است. بُعد «پیامدی» دین‌داری، نمود تأثیر اعتقادات افراد در رفتارهای آنان است. پائین بودن بُعد «پیامدی» دین‌داری که نگرش آنها در زمینه اجرای قوانین اسلامی در جامعه امروزی است، می‌تواند نشان کم‌کاری نهادها و سازمان‌های فرهنگی باشد.

جدول ۲. توزیع فراوانی دین‌داری و ابعاد آن در بین پاسخگویان

کل	بالا	متوسط	پایین	متغیر دین‌داری و ابعاد آن	
				تعداد	دین‌داری (کلی)
۴۰۰	۶۰	۲۸۵	۵۵	تعداد	دین‌داری (کلی)
۱۰۰	۱۵	۷۱/۲۵	۱۳/۷۵	درصد	
۴۰۰	۶۹	۳۱۸	۶۳	تعداد	بُعد اعتقادی
۱۰۰	۱۷/۲۵	۶۷	۱۵/۷۵	درصد	
۴۰۰	۶۷	۳۷۹	۵۴	تعداد	بُعد احساسی
۱۰۰	۱۶/۷۵	۶۹/۷۵	۱۳/۵	درصد	
۴۰۰	۶۳	۲۵۶	۸۱	تعداد	بُعد پیامدی
۱۰۰	۱۵/۷۵	۶۴	۲۰/۲۵	درصد	
۴۰۰	۷۳	۳۶۳	۶۴	تعداد	بُعد مناسکی
۱۰۰	۱۸/۲۵	۶۵/۷۵	۱۶	درصد	

یافته‌های استنباطی

نتایج نشان داد که دانشجویان مقاطع مختلف تحصیلی از نظر میزان دین‌داری، تفاوت معناداری با یکدیگر نداشتند (جدول ۳). با این حال، میانگین‌ها نشان می‌دهد دانشجویان مقطع دکتری، کمترین میزان دین‌داری را در بین مقاطع تحصیلی سه‌گانه دارا بودند.

جدول ۳. نتایج آنالیز واریانس یک‌طرفه تفاوت در میزان دین‌داری پاسخگویان، با توجه به مقطع تحصیلی آنها

سطح معناداری	مقدار اف	انحراف معیار	میانگین میزان دین‌داری	تعداد پاسخگو	مقطع تحصیلی
۰/۰۶۹	۲/۶۹	۱۷/۹۱	۸۴/۵۹	۳۰۵	کارشناسی
		۱۸/۰۳	۸۷/۰۳	۷۶	ارشد
		۱۹/۸۶	۷۶/۳۱	۱۹	دکتری
		۱۸/۱۰	۸۴/۶۶	۴۰۰	کل

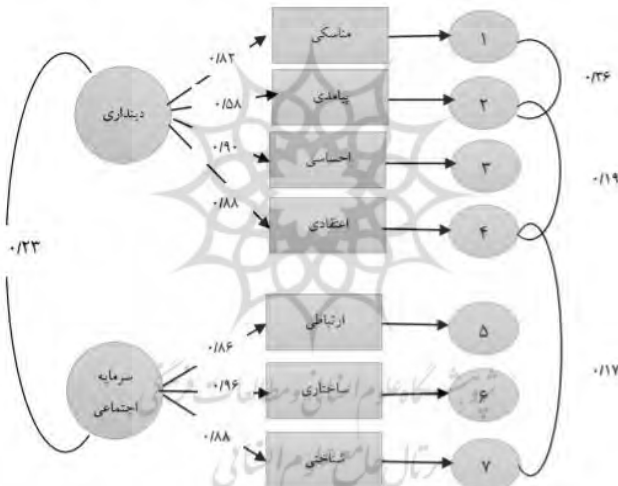
یافته‌های جدول ۴ نشان داد که رابطه مثبت و معناداری بین سرمایه اجتماعی (کلی) و دین‌داری (کلی) پاسخگویان وجود دارد. به عبارت دیگر، هر چه میزان سرمایه اجتماعی پاسخگویان بیشتر باشد، میزان دین‌داری آنها در سطح کل و هر یک از ابعاد دین‌داری نیز بیشتر است. همچنین، بین ابعاد «اعتقادی»، «احساسی»، «پیامدی» و «مناسکی» دین‌داری با ابعاد «ارتباطی»، «ساختاری» و «شناختی» سرمایه اجتماعی نیز رابطه مثبت و معناداری وجود دارد. بر اساس نتایج، قوی‌ترین رابطه بین بُعد شناختی سرمایه اجتماعی و بُعد اعتقادی دین‌داری و ضعیف‌ترین رابطه بین بُعد ساختاری سرمایه اجتماعی و بُعد پیامدی دین‌داری بود.

جدول ۴. نتایج آزمون همبستگی پیرسون رابطه سرمایه اجتماعی و ابعاد آن و دین داری و ابعاد آن

دین داری (کلی) و ابعاد آن					سرمایه اجتماعی (کلی) و ابعاد آن
اعتقادی	احساسی	پیامدی	مناسکی	دین داری (کلی)	
+۰/۰۰۱	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۱	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	بُعد ارتباطی
+۰/۱۶۰	+۰/۱۷۴	+۰/۱۶۲	+۰/۲۱۰	+۰/۲۱۳	
+۰/۰۰۱	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۳	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	بُعد شناختی
+۰/۲۲۶	+۰/۲۱۶	+۰/۱۸۶	+۰/۱۱۶	+۰/۲۰۵	
+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	بُعد ساختاری
+۰/۱۶۵	+۰/۱۹۵	+۰/۱۴۶	+۰/۱۹۹	+۰/۲۵۷	
+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	+۰/۰۰۰	سرمایه اجتماعی (کلی)
+۰/۱۹۱	+۰/۲۰۴	+۰/۱۷۵	+۰/۲۲۳	+۰/۲۳۸	

تعداد: ۴۰۰ همبستگی: در سطح ۰/۰۱ * (دو دامنه)

برای بررسی همبستگی دوسویه سرمایه اجتماعی به همراه ابعاد سه گانه آن و دین داری، با چهار بُعد آن از همبستگی بر اساس نرم افزار AMOS استفاده شد. نتایج به دست آمده نشان داد که بین دو متغیر همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد. در واقع دو متغیر، همدیگر را تقویت کرده و تغییر در یکی از آنها، به تغییر در دیگری در همان جهت منجر می شود.



شکل ۱. مدل نظری آزمون شده در مدل سازی معادلات ساختاری، در نرم افزار Amos

برای ارزیابی برازش مدل ساختاری، دو دسته شاخص وجود دارند: نخست، شاخص هایی که مقادیر آنها متأثر از عوامل بیرونی و نامعلوم (مانند حجم نمونه، تعداد گویه ها و غیره) است تا اینکه ناشی از نقص در برازش مدل باشد که عبارتند از: ۱. شاخص نیکویی برازش (GFI)؛ ۲. شاخص نیکویی برازش اصلاح شده (AGFI)؛ ۳. کای اسکور نسبی (نسبت مجذور خی دو به درجه آزادی)؛ ۴. شاخص برازش استاندارد (NFI)، دوم، شاخص هایی که کمتر تحت تأثیر عوامل مزاحم و بیرونی قرار دارند. نتیجه به دست آمده بیشتر بیانگر نقص در برازش مدل است که شامل: ۱. توکر لیوالیس (TLI)؛ ۲. شاخص برازش اینکریمنتال (IFI)؛ ۳. شاخص تطبیقی برازش (CFI)؛ ۴. ریشه میانگین مجذور و برآورد خطای تقریب (RMSEA) هستند (قاسمی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸). مقادیر برازش در این پژوهش، در جدول ۵ ارائه شده اند.

یافته‌های جدول ۵ نشان می‌دهد انطباق نسبتاً قابل قبولی بین مدل نظری ارائه شده در شکل ۱ با داده‌های تجربی گردآوری شده وجود دارد. بر اساس مقدار کای‌اسکوئر نسبی ۲/۱۴۳ که بیانگر عدم تفاوت بین مدل پیشنهادی و داده‌هاست و مقادیر توکر لیوایس ۰/۸۷۶ و شاخص نیکویی برازش ۰/۹۹۱ می‌توان گفت: مدل از برازش نسبتاً قابل قبولی برخوردار است. به علاوه، شاخص‌های مقتصد ۰/۴۷۶ و ۰/۴۷۴ نیز بیانگر برازش قابل قبول مدل هستند.

جدول ۵. مهم‌ترین شاخص‌های برازش ارائه شده برای مدل نظری پژوهش

شاخص	مقدار	تفسیر
کای‌اسکوئر نسبی (CMIN/DF)	۲/۱۴۳	مقدار قابل قبول
شاخص برازش غیر نرم (TLI)	۰/۸۷۶	برازش قابل قبول
شاخص برازش غیر نرم شده (NFI)	۰/۹۹۱	برازش قابل قبول
RMSEA	۰/۰۵۶	برازش قابل قبول
GFI	۰/۹۹۳	قابل قبول
CFI	۰/۹۲۱	مقدار قابل قبول
PCFI	۰/۴۷۶	شاخص‌های مقتصد (قابل قبول)
PNFI	۰/۴۷۴	شاخص‌های مقتصد (قابل قبول)

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش، بررسی رابطه بین میزان سرمایه اجتماعی و میزان دین‌داری دانشجویان دانشگاه یاسوج بود. یافته‌های پژوهش نشان داد که بین سرمایه اجتماعی (کل) و میزان دین‌داری (کل)، رابطه مستقیم و معناداری وجود دارد. بین همه ابعاد سرمایه اجتماعی و همه ابعاد میزان دین‌داری دانشجویان در سطح اطمینان معناداری حداقل ۹۹ درصد رابطه مستقیم و معناداری وجود داشت. همان‌گونه که دیدگاه‌های سرمایه اجتماعی و دیدگاه‌های مرتبط با دین‌داری استدلال کرده‌اند، میزان دین‌داری و میزان سرمایه اجتماعی از روند هم‌تغییری و تجانس‌ی برخوردارند. هر دو عامل به گونه‌ای افراد جامعه را به همگرایی اجتماعی و توجه به خیر و منافع جمعی همه شهروندان جهت می‌دهند. آموزه‌های دینی، اتحاد اجتماعی در پرتو ارزش‌های دینی و عقیدتی را برای رسیدن به جامعه‌ای مطلوب مورد تأکید و ترویج قرار می‌دهند. سرمایه اجتماعی نیز شامل عناصری چون ارتباط، هنجارمندی، مشارکت اجتماعی و اعتماد اجتماعی است که به همگرایی مطلوب و سازنده در جامعه یاری می‌رساند. اما در این پژوهش، بخش زیادی از پاسخگویان، بومی استان کهگیلویه و بویراحمد بوده‌اند. این استان از جمله مناطق در حال گذار است که در دهه‌های اخیر، گرایش به زندگی شهری در آن افزایش پیدا کرده است و تجربه دگرگونی‌های ناشی از زندگی شهری، نوعی تثبیت‌نیافتگی و شناور بودن را در ابعاد اجتماعی و فرهنگی برای آن در پی داشته است. با این وجود، نتایج این پژوهش نشان داد که میزان دین‌داری و میزان سرمایه اجتماعی دانشجویان، همان‌گونه که نظریه‌های چارچوبی این پژوهش استدلال می‌کنند، بیانگر همبستگی مثبت و هم‌افزایی این دو متغیر مهم و تأثیرگذار می‌باشد.

آزمون تفاوت معناداری نشان داد که بین میزان دین‌داری دانشجویان مقاطع مختلف تحصیلی دانشگاه یاسوج تفاوت معناداری وجود نداشت. با این حال، دانشجویان مقطع دکتری، از میانگین دین‌داری کمتری در متغیر دین‌داری و ابعاد آن برخوردار بوده‌اند. این تفاوت، می‌تواند مرتبط با تجربیات زیسته آنها اعم از تجربیات زندگی، شرایط شناختی و تجربیات علمی و... سطح تحصیلی و یا دغدغه‌های فردی و اجتماعی آنها در زمینه موضوعات معرفت‌شناختی و یا حتی ارزیابی آنها از قرائت‌های گوناگون از دین و دین‌داری باشد. دانشجویان مقاطع بالاتر، به تناسب رویه شک‌گرایی ناشی از بینش علمی، ممکن است بیش از افراد جوان‌تر و با سطوح تحصیلی پایین به شک و تردید در قطعیت برخی آموزه‌های دینی جهت یابند. از سوی دیگر، حتی با وجود اعتقاد درونی به آموزه‌های دینی، ممکن است میزان تنقید و پرداختن به مناسک و رفتارهای دینی برخی از افراد با تحصیلات بالاتر به مراتب کمتر از افراد با تحصیلات پایین و یا بدون تحصیلات علمی باشد.

بحث از دو مقوله دین‌داری و سرمایه اجتماعی، بدون در نظر گرفتن بستر آن، منجر به تحلیلی ناقص خواهد بود. بر این اساس، بهتر است بستری که این تحقیق در آن انجام شده است، مورد واکاوی قرار گیرد. جامعه ایران، از دیرباز دارای فضایی دینی بوده و مردم این سرزمین پیشینه‌ای یکتاپرست داشته‌اند. بالطبع، فرهنگ حاکم بر این جامعه، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهایی متناسب با دین خود را در درون داشته است. مسیر این ارزش‌ها و هنجارهای دینی، به سوی ارتباطات و همکاری‌های سازنده‌ای است که همان مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی‌اند. در نتیجه، می‌توان گفت: میزان دین‌داری می‌تواند مبنای شکل‌گیری میزان سرمایه اجتماعی باشد. از سوی دیگر، همین ارتباطات همیارانه نیز در صورت تداوم و نیل به نتایج مثبت، می‌تواند موجب قوام و تقویت دین‌داری باشد. به بیان بهتر، آموزه‌های دینی افراد را به سمت گونه‌هایی از انسجام جهت می‌دهند و جامعه با سرمایه اجتماعی بالا، سرانجام به انسجام‌بخشی اجتماعی شهروندان می‌انجامد. سرمایه اجتماعی، نیازمند مجموعه‌ای از ارزش‌های همگرایانه است که می‌تواند در پرتو آموزه‌های دینی شکل گرفته و ترویج شوند. نتایج تحقیق‌های انجام شده در مناطق مختلف ایران گنجی و همکاران (۱۳۸۹)، قاسمی و امیری اسفرجانی (۱۳۹۰)، افشانی و همکاران (۱۳۹۰)، امین‌بیدختی و شریفی (۱۳۹۲)، عباسی‌شوسازی و کرمی (۱۳۹۴)، عباس‌زاده و میزائی (۱۳۹۴)، موسوی و همکاران (۱۳۹۷) مبنی بر وجود رابطه مثبت و معنادار دو مقوله دین‌داری و سرمایه اجتماعی، می‌تواند تأییدی بر این امر باشد. از سوی دیگر، نتایج مشابه اکثر تحقیقات خارجی در این زمینه (استرومنس، ۲۰۰۸؛ جئونگ، ۲۰۱۰؛ لیم و پاتنام، ۲۰۱۰؛ استورم، ۲۰۱۵) می‌تواند مبنایی باشد برای فهم سازوکار دینی‌شدن فزاینده جوامع، در اقصی نقاط جهان. این نتیجه، به‌طور کلی نشان می‌دهد که توسعه در عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی نیازمند بهره‌گیری از زمینه‌های تسهیل‌کننده توسعه است. یکی از این زمینه‌ها، حوزه تعاملی در عرصه‌های اجتماعی و باورهای اعتقادی است. به عبارت دیگر، پیشبرد اهداف عام و مطلوب اجتماعی، مستلزم توجه به هر دو دسته متغیرهای کارکردی سرمایه اجتماعی و میزان دین‌داری، به صورت توأمان است.

انجام یک تحقیق در جوامع آماری متفاوت، به نتایج استحکام می‌بخشد، به‌گونه‌ای که سیاستگذاری کلی بر مبنای

آن نتایج اطمینان‌بخش‌تر خواهد بود. این تحقیق، در میان دانشجویان انجام شده است. برای فهم بهتر این رابطه، پیشنهاد می‌شود پژوهشگران بعدی، آن را در جوامع آماری دیگری از جمله زنان و دانش‌آموزان انجام دهند. بر اساس نتایج این تحقیق، افزایش همکاری، اعتماد و سایر ابعاد سرمایه اجتماعی، موجب بالا رفتن میزان دین‌داری می‌شود. براین اساس، به نهادهایی که عموم مردم مخاطب آنها هستند (مانند سازمان صدا و سیما)، پیشنهاد می‌شود در زمینه تقویت مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی، با بهره‌گیری از نتایج پژوهش‌های مربوط؛ و با اتکا به نظرات اندیشمندان داخلی این حوزه در جهت حفظ و بالا بردن عناصر سرمایه اجتماعی مردم کوشا باشند، تا از این طریق از کم‌رنگ شدن دین در عصر جهانی شدن که یکی از تبعات آن بحران هویت و زایل شدن دین‌داری است، جلوگیری شود. همچنین پیشنهاد می‌شود، متولیان تبلیغات دینی، همان‌گونه که از آنها انتظار می‌رود، خود در عمل به آموزه‌های دینی تعهد عملی و رفتاری کامل داشته باشند، تا هم موجب تقویت آموزه‌های دینی و هم تقویت سرمایه اجتماعی شود.



منابع

- اجتهادی، مصطفی، ۱۳۸۶، «سرمایه‌ی اجتماعی»، *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، ش ۳، ص ۴۰۵-۴۱۶.
- افشانی، علیرضا و همکاران، ۱۳۹۰، «رابطه دین‌داری با سرمایه اجتماعی در شهر نجف‌آباد»، *رفاه اجتماعی*، سال دوازدهم، ش ۴۴، ص ۲۵۹-۲۸۴.
- امین‌بیدختی، علی‌اکبر و نوید شریفی، ۱۳۹۲، «دین‌داری و سرمایه اجتماعی حامی امنیت اجتماعی»، *مطالعات امنیت اجتماعی*، ش ۳۳، ص ۴۷-۶۹.
- پاتنام، رابرت، ۱۳۸۰، *دموکراسی و سنت‌های مدنی*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات اسلام.
- توسلی، غلامعباس و مرضیه موسوی، ۱۳۸۴، «مفهوم سرمایه در نظریات کلاسیک و جدید با تأکید بر نظریه‌های سرمایه اجتماعی»، *نامه علوم اجتماعی*، سال یازدهم، ش ۲۶، ص ۱-۳۲.
- سعادت، رحمان، ۱۳۸۵، «تخمین سطح و توزیع سرمایه اجتماعی استان‌ها»، *رفاه اجتماعی*، سال ششم، ش ۲۳، ص ۱۷۹-۱۹۵.
- شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۴، «مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران»، *جامعه‌شناسی ایران*، سال ششم، ش ۱، ص ۳۴-۶۶.
- عباسی‌شواری، محمدتقی و فرشاد کرمی، ۱۳۹۴، «دین و سرمایه اجتماعی: مطالعه رابطه مشارکت در اجتماعات دینی و سرمایه اجتماعی»، *مطالعات توسعه اجتماعی- فرهنگی*، سال چهارم، ش ۱، ص ۹۷-۱۲۱.
- عباس‌زاده، محمد و مجتبی میزائی، ۱۳۹۴، «مطالعه نقش مداخله‌گرایانه سرمایه اجتماعی و سرمایه روان‌شناختی در تأثیرگذاری فرایند جامعه‌پذیری بر دین‌داری: مطالعه موردی دانشجویان دانشگاه تبریز»، *دین و ارتباطات*، سال بیست‌ودوم، ش ۴۷، ص ۸۷-۱۲۲.
- قاسمی، وحید، ۱۳۹۲، *مدل‌سازی معادلات ساختاری در پژوهش‌های اجتماعی*، تهران، جامعه‌شناسان.
- قاسمی، وحید و زهرا امیری اسفرجانی، ۱۳۹۰، «تبیین جامعه‌شناختی تأثیر دین‌داری بر سرمایه اجتماعی درون گروهی»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیست‌ودوم، ش ۲، ص ۲۱-۴۶.
- کلانتری، عبدالحسین و همکاران، ۱۳۸۸، «هویت دینی و جوانان؛ (نمونه‌ی آماری، جوانان شهر شیراز)»، *تحقیقات فرهنگی*، سال دوم، ش ۶، ص ۱۴۱-۱۲۵.
- کوزر، لوئیس، ۱۳۸۰، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی.
- گنجی، محمد و همکاران، ۱۳۸۹، «رابطه هویت دینی و سرمایه اجتماعی در بین مردم شهر کاشان»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیست‌ویکم، ش ۴، ص ۱۲۴-۱۴۳.
- مختاری، مریم و همکاران، ۱۳۹۲، «رابطه سرمایه اجتماعی با جرم در بین افراد مجرم و غیرمجرم شهر یاسوج»، *رفاه اجتماعی*، سال چهارم، ش ۵۲، ص ۲۰۱-۲۲۶.
- موسوی، سیدنجم‌الدین و همکاران، ۱۳۹۷، «بررسی نقش دین‌داری در اعتماد و مشارکت اجتماعی دانشجویان دانشگاه لرستان»، *مدیریت سرمایه اجتماعی*، سال پنجم، ش ۴، ص ۶۲۹-۶۴۹.
- نوابخش، مهرداد و جمیله فدوی، ۱۳۸۲، «بررسی ابعاد سرمایه اجتماعی و نقش آن در توسعه شهری (مطالعه موردی منطقه پنج شهر تهران)»، *پژوهش‌نامه علوم اجتماعی*، سال دوم، ش ۱، ص ۲۵-۴۷.
- وحید، فریدون و همکاران، ۱۳۸۳، «رابطه سرمایه اجتماعی با هویت اجتماعی دانشجویان»، *مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان*، ش ۲، ص ۵۹-۹۲.
- هیوز، استوارت، ۱۳۶۹، *آگاهی در جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- Ashly, D, & Orensein, J, 1995, *Sociological Theory, Classical Statements*, Massachusetts, Ally & Bacon.

- Barr, F. M., & Cherry, A. R., 2006, "Social Capital a Potential Tool for Analysis of the Relationship between Aging Individuals and Their Social Environment", *Ageing International*, v. 31, n. 3, p. 203-216.
- Bourdieu, P., 1985, *The Forms of Capital in Handbook of theory and research for the sociology of education*, ed. J.G. Richardson, New York: Greenwood.
- Dinda, S., 2008, "Social capital in the creation of human capital and economic growth: A productive consumption approach", *Journal of Socio-Economics*, v. 37, n. 5, p. 2020-2033.
- Glock, C., & Stark, R., 1965, *Religion and society in Tension*, Chicago: Rand McNally.
- Jeong, H. O., 2010, "How do religions differ in their impact on individuals' social? Capital? The case of South Korea", *Nonprofit and voluntary sector quarterly*, v. 39, n. 1, p. 142-160.
- Lim, C., & Putnam, R. D., 2010, "Religion, social networks, and life Satisfaction", *American Sociological Review*, v. 75, n. 6, p. 914-933.
- Lin, N., 1976, *Foundations of social research*, New York, McGraw-Hill.
- Lin, N., 1997, *Building A Network Theory of Social Capital*, In N. Lin. K. Cook and R.S. Burt (Eds.) New York: Aldine De Gruyere.
- Mitchel, P., 2011, *National identity*, London, Oxford University Press.
- Nahapiet, J., & Ghosal, S., 1998, "Social capital, intellectual capital and the organizational advantage", *The Academy of Management Review*, v. 23, n. 2, p. 242-266.
- Putnam, R. D., 1993, *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- Storm, I., 2015, Civic Engagement in Britain: The Role of Religion and Inclusive Values, *European Sociological Review*, v. 31, n. 1, p. 14-29.
- Stromsnes, K., 2008, "The importance of church attendance and membership of Religious voluntary organizations for the formation of social capital", *Social Compass*, v. 55, n. 4, p. 478-496.
- Williams J, Ph, & De Mola, F. L., 2007, "Religion and Social Capital among Mexica Immigrants in Southwest Florida", *England, Palgrave Macmillan Journals*, v. 5, p. 233-253.



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

The Relationship between Social Capital and Religiosity of the Students at Yasouj University

✉ **Abdullah Valinejad** / MA in Sociology, Yasouj University abdollahvalinejad@gmail.com
Asghar Mirfardi / Associate Professor of Sociology and Social Planning, Shiraz University
Received: 2019/01/19 – **Accepted:** 2019/05/22 amirfardi@shirazu.ac.ir

Abstract

In this research, the relationship between social capital and religiosity among the students of Yasouj University has been studied. The survey method was used and the sample size included 400 students selected through multistage cluster random sampling. The data gathering tool was a structured pre-existing questionnaire whose validity was confirmed by experts and whose reliability was also evaluated using Cronbach's alpha coefficient. The results showed that there was a direct and significant relationship between the amount of religiosity and the amount of social capital. The result of this research showed that social capital has a significant synergy with the variable of religion, which has a cohering ability, and each of them strengthens the other.

Keywords: religiosity, social capital, student, Yasouj University.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Investigating the Historical Evidence of the Role of the West in Reducing the Scientific Communications of the Islamic Civilization by Reducing its Texts

Said Amirkave / PhD in Culture and Communications and the Head of Department of Communications, Qom Broadcasting University

✉ **Sho'aib Islami** / MA in Communication, IRIB University of Qom eslami114@yahoo.com

Received: 2018/12/29 – **Accepted:** 2019/06/03

Abstract

In the past centuries and before the emergence of the new communication media, the most important way of preserving and exchanging information and science was writing. This study examines the historical evidence of the role of the West in reducing the scientific communications of Islamic civilization by reducing its texts. Therefore, using the analytical- historical research method and by note taking and library-based and documentary method, the present research investigates the historical evidence of the role of the West in reducing the scientific communications of Islamic civilization by reducing its texts and limiting access to the scientific sources of Muslim scholars. Findings of the research indicate that by plundering and transferring Islamic works, the West restricted access to Islamic civilization sources and texts, and destroyed them, and this led to irreparable damages and reduced the level of scientific communication in the Islamic world.

Keywords: Islamic civilization, scientific communication, West, Islamic civilization's texts.

The New Components of Financial Supervision and Fighting Corruption in the Administrative Organizations in the Alawi Conduct

Mehri Haghighi / PhD in Public Law, Department of Public and International Law, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
haghighimehri@yahoo.com

✉ **Saeid Reza Abadi** / Associate Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
S.abadi@yahoo.com

Asghar Arabiyan / Assistant Professor at Fiqh and Law Department, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
asghararabiyani@gmail.com

Mohammad Jalali / Assistant Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
mdjalali@gmail.com

Received: 2018/12/01 – **Accepted:** 2019/04/15

Abstract

Islam has always been a justice-oriented and justice-promoting religion. It is clear that injustice in the society causes the oppressed in the community to be the main victims of the corruptions in governmental and administrative organizations, and this will shake their fundamental and doctrinal beliefs. The new components of financial supervision in Islam are as follows: a legitimate, open and accountable government, fighting corruption, and justice and development for all. This paper examines the components of new financial supervision in the governmental conduct of Amir al-Mu'minin Ali(pbuh), which has been organized by content analysis and the adaptation of the new components of financial supervision to the government of Imam Ali(pbuh), and seeks to prove their existence in the practical conduct of him.

Keywords: financial supervision, administrative office, Alawi conduct, fighting corruption.

Methodology of Jurists in Confronting the Problem of the Gap between the Iranian Government and Nation during the Safavid, Qajar, and Contemporary Periods

✉ **Hamed Azadi** / MSc in Sociology, University of Baqir al-ulum hamedazadi29@gmail.com

Qasem Ebrahimipour / Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Institute of Educational and Research ebrahimipour14@yahoo.com

Received: 2019/02/06 – **Accepted:** 2019/06/08

Abstract

The Shiite culture governing Iran in different historical periods and regarding the tribalistic tyrannical governments or colonial supports as illegitimate have led to the gap between the government and the nation. In different periods, scientists have had different theoretical and practical experiences with native or extrinsic approaches. The present research deals with the practical and theoretical encounter of Allameh Majlesi, late Naini and Imam Khomeini with the three traditionalist, fundamentalist and governmental approaches in the three different periods of Safavid, Qajar and Pahlavi. This research has been conducted by using the fundamental methodology approach and the historical - analytical method in two axes of epistemic and non-epistemic factors. The findings of the research indicate that all the mentioned three approaches are similar in regarding illegitimate the above-mentioned governments, adopting positive approaches for elimination of an evil by a worse evil. However, relatively different jurisprudential capacities of the three types of reformist, critical, revolutionary fiqhs have had different consequences in epistemic, social and political areas.

Keywords: gap between government and nation, jurisprudential approaches, social jurisprudence, jurisprudence methodology.

The Impact of Society on Fiqh (Jurisprudence) with an Emphasis on Imam Khomeini's Ideas

✉ **Mohammad Baqer Rabbani** / PhD Student of Contemporary Muslim Thought, Jameat al-Mustafa Al-Alamieh, Tehran Branch
rabani418@yahoo.com

Hasan Ghaffarifar / Assistant Professor, Department of Sociology, Bagher al-Olum University
h.ghafarifar@yahoo.com

Received: 2019/02/09 – **Accepted:** 2019/06/15

Abstract

As a traditional-revealed knowledge, fiqh deals with stipulating the duties of the religiously accountable individuals (Mokallaf) and examines individual and social norms. Of course, in addition to the Quran and Sunnah, intellect and consensus are also used in this knowledge. In addition, Shi'i fiqh is a dynamic fiqh, which is in accordance with social conditions and a function of time and space, and thus has the ability to fulfill the changing needs of individuals and societies. This flexibility does not mean ignoring the constant divine rules or secularization. Rather, since divine rules are subject-oriented, and the transformation or removal of a barrier or the fulfillment of conditions in the course of time either remove phenomena from the status of a jurisprudential ruling, or classify them under a jurisprudential ruling, it becomes harder to understand such changes in social issues, and this can lead to petrification and stagnation. After the Islamic Revolution and the activation of fiqh in social areas, it is necessary to examine the impact of society on fiqh. Imam Khomeini's jurisprudential school is important because by drawing attention to the element of time, place and expediency, that are the cause of change in ijtehad, he highlighted the impact of social conditions on understanding the fiqh rulings and determining their instances.

Keywords: jurisprudence, society, time and place, expediency, social fiqh.

Abstracts

A Review of the Social Implications of the Theory of Innate Nature, with an Emphasis on Social Lawfulness

Sadegh Golestani / Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Institute of Educational and Research sadeq.qolestani47@yahoo.com

Received: 2018/12/21 – **Accepted:** 2019/04/30

Abstract

The social sciences are organized on the basis of some epistemological foundations in which anthropology plays a central role. Hence, as the central implication of anthropology, innate nature assumes more importance in this knowledge. Understanding nature and its reflections in various fields of social science can help us in acquiring social knowledge. This paper reviews the reflection of innate nature in the area of social lawfulness and its requirements as one of the major subjects in social sciences, and answers this question: how can social lawfulness and its requirements be analyzed in social sciences on the basis of nature? This question has been studied using the rational -analytical method, and the relation between the theory of innate nature and its theoretical implications in social sciences is explained based on the fundamental methodology. The results show that on the basis of innate nature, it is possible to demonstrate the contribution of different societies and cultures in social lawfulness. Moreover, the possibility of presenting a unified theoretical model in explaining social phenomena, providing a universal value system and the possibility of value judgments between different cultures can be explained.

Keywords: social law, innate nature, value system, value judgments, contribution of societies.

Table of Contents

A Review of the Social Implications of the Theory of Innate Nature, with an Emphasis on Social Lawfulness / *Sadegh Golestani*..... 5

The Impact of Society on Fiqh (Jurisprudence) with an Emphasis on Imam Khomeini's Ideas / *Mohammad Baqer Rabbani / Hasan Ghaffarifar* 19

Methodology of Jurists in Confronting the Problem of the Gap between the Iranian Government and Nation during the Safavid, Qajar, and Contemporary Periods / *Hamed Azadi / Qasem Ebrahimipour*..... 39

The New Components of Financial Supervision and Fighting Corruption in the Administrative Organizations in the Alawi Conduct / *Mehri Haghighi / Saeid Reza Abadi / Asghar Arabiyan / Mohammad Jalali*.....57

Investigating the Historical Evidence of the Role of the West in Reducing the Scientific Communications of the Islamic Civilization by Reducing its Texts / *Said Amirkave / Sho'aib Islami* 73

The Relationship between Social Capital and Religiosity of the Students at Yasouj University / *Abdullah Valinejad / Asghar Mirfardi* 93

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *sajad solgi*

Editorial Board:

☐ **Nasrallah Aqajani:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*

☐ **Mohammad Hosein Pānahī:** *Associate Professor, TabaTabai University*

☐ **GholamReda Jamshidiha:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Akbar Mirsepah:** *Assistant Professor, IKI*

☐ **Shams allah Mariji:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113480

Fax: +9825-32934483

www.ricest.ac.ir , www.sid.ir

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir