

تمدن نوین اخلاقی بر محور تبدیل فقاقت سیاسی با رویکردی بر نظریات امام خمینی (ره)

سید علی پورمنوچهری
استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی
واحد تهران مرکز

محمدرضا فارسین *

دانشجوی دکتری فقه و حقوق و اندیشه امام خمینی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

چکیده

حاکمیت اسلامی در عصر اخیر خواستار بازسازی چهره سیاسی خود در قالب عرضه تمدن نوین اسلامی به ملل و آحاد می‌باشد. این جریان که در قالب حاکمیت دینی بر رفتار سیاسی جلوه نموده است به دلیل عدم پشتوانه سازی مناسب جریان فقاقت به توفیقی مستلزم شأن خود فائق نیامده است. بسترسازی نامتوازن تحت اشراف ظنون خاصه حواله‌ای جز گسست پیوندهای حاکمیتی و اجتماعی را در پی نداشته است. از این رو با توسعه این دیدگاه تطابق اصل کاربست تظنن عقلائی و بهره‌گیری از خرد جمعی در جهت شکل‌گیری جامعه‌ای آرمانی ظهور می‌یابد. این پژوهش با بهره‌گیری از نظریات امام خمینی در باب اسلام تمدن ساز بر آن است که، تمدن نوین اخلاقی که مثبت رویکردی جدید در پیش پای حاکمیت فقهی می‌باشد با بهره‌ای خاص از اولویت فقه تمدن ساز با عنوان ظن عقلائی اخلاق مدار به حیاتی متعالی به نام تمدن دست می‌یابد و این امر مقصودی است که در این مجال ملزم پنداشته شده است که رویکرد جز در سایه پالایش فقه عقلائی و اخلاقی با محوریت آزادی و مدارا استوار نمی‌گردد.

واژگان کلیدی: تمدن نوین اخلاقی، ظن خاص، آزادی، مدارا، امام خمینی، فقه سیاسی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۵

* (نویسنده مسئول: Mohamadrezha.Farsian67@gmail.com)

مقدمه

اندیشه فقه سیاسی شیعه همواره در مسیر تکامل خود تبدلات گوناگونی را پیموده است. این تکامل ساخت یک تمدن را به مثابه الگویی برای راهبری تمام جهانیان در تمام اعصار و در همه مکان‌ها دنبال نموده است. تنها عنصر مشترک میان تمام ادیان و فرق و همچنین به طور عام میان عموم مردم عالم که خاصیت راهبری و هدایت شوندگی نیز به خود گیرد، اخلاق است. اخلاق به عنوان فهمی مشترک در میان انسان‌ها قادر به راهبری زندگی‌های به ظاهر متفاوت به مقصدی مشترک است. ظواهر اسلام که با مسندیت قول ظاهری در قبای خبر واحد منعکس گشته است به دلیل تفاوت‌های حداکثری در بیان معارف و قوانین خاصیت راهبر شوندگی خود را برای نیل به تمدنی جهانی از دست داده است. پژوهش حاضر بر آن است که این ضرورت در روزگار ما، با درک اقتضائات اصیل اسلام و زمان حال در قالب تظننات عقلائیه ظاهر گشته است. رویکرد اخلاقی عقلانیت‌گرا در ادامه روند خود برای نیل به اصالت ذاتی خود در راهبری ملل، نیازمند بازسازی و بهره‌گیری از عناصر آزادی و مدارا است که ذیل اخلاق عقلانی بازتاب می‌یابد. این پژوهش با نگاهی به آراء و نظریات امام خمینی (ره) در این باب، و ضمن بازآفرینی نگاهی جدید، تفوق به تمدن اخلاقی را زمینه‌ساز قید جهان‌شمولی هنجارها و قوانین اسلام بر می‌شمارد.

فقه و فقه سیاسی

فقه سیاسی بخشی از دانش عمومی فقه در جهان اسلام است که به رغم اهمیت و تلاش‌های گسترده معاصر، کمتر توسعه یافته است. فقه در لغت به معنای فهم و آگاهی است (محقق‌کرکی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱) فقه در اصطلاح امروز عبارت است از علم به حکم شرعی (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹۴) فقیهان متقدم تعریفی گسترده‌تر از فقه داشته‌اند و آن را فهم جمیع احکام دین، اعم از ایمان و عقیده و عمل می‌دانستند (محقق‌کرکی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱) گفته می‌شود فقه در لسان ائمه معصومین (ع) شامل همه احکام عقل عملی از جمله اخلاق و غیر آن بوده، اما به تدریج و در کاربردهای متأخر به احکام شرعی ظاهری تخصیص یافته است. (صالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲۰) حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است و منظور فقیهان شیعه از واژه ظاهری البته، تأکید بر ماهیت ظنی و غیر قطعی احکام شرعی است (خوئی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۳) درست به همین دلیل است که اجتهاد را نهایت تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۹۴) تعریف

می‌کنند. به هر حال فقه در تعریف مشهور استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی (خوئی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۷) کتاب، سنت، عقل و اجماع است. (خازم، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲) در تقسیمات فقهی دوگانه (سلار دیلمی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸) و چهارگانه (مکی عاملی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰) هیچ جایگاه رسمی برای فقه سیاسی تصور نشده است. شاید بتوان اذعان نمود تنها فقهی که آن هم بعد از انقلاب اسلامی تعریف جدیدی از فقه ارائه نموده باشد، امام خمینی است که گفته‌اند: «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۱، ص ۲۸۹) اما ادبیات فقهی معاصر عموماً به تقسیم دو بخشی مشهور، عبادات و معاملات، تحفظ کرده و احکام فقه سیاسی را ذیل باب معاملات بسط داده است. (خازم، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶) همچنین هدف فقه علاوه بر پرورش روح انسان در سایه تامین سعادت دنیا و آخرت، اصلاح فرد و جامعه، تامین سعادت دنیا و آخرت، ایجاد عدالت اجتماعی و حفظ حقوق امت اسلامی است. غزالی می‌گوید احکام فقهی برای حفظ و نگهداری از پنج مصلحت دین، نفس، عقل، عمل و ناموس است (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۶) شهید اول نیز ضمن بیان ضروریات خمس‌ه‌ی نفس، دین، عقل، نسب و مال (مکی عاملی، بی تا، ص ۳۸)، هر آنچه را که به نوعی وسیله جلب مصلحت و دفع مفسده در اجتماع انسانی است، داخل در احکام شریعت تلقی کرده و امامت و سیاست و حکومت را ذیل این امور تحلیل می‌کند.

فقه حکومتی

فقه حکومتی نگرشی کل نگر و ناظر بر تمام ابواب فقه است. در این نگاه استنباط‌های فقهی باید بر اساس فقه اداره نظام اجتماعی انجام شود و تمامی ابواب فقه به امور اجتماع و اداره کشور ناظر باشد. از این رو گستره‌ای که در فقه حکومتی مورد بحث قرار می‌گیرد، همه ابواب و مسائل فقهی خواهد بود. زیرا اجتماع و اداره نظام اسلامی شئون مختلفی دارد: مسائلی در حوزه اقتصاد، فرهنگ، حقوق، سیاست، امور بین‌الملل و مسائلی همچون مسائل نظامی، انتظامی، خانوادگی، احوال شخصی و همه مسائل مربوط به زندگی بشری در مقوله مادی و معنوی و دنیوی و اخروی که فقیه می‌بایست همه آن مسائل را بنا بر رفع نیازهای اجتماعی و نظام اسلامی مورد بررسی قرار دهد. (مشکاتی، ۱۳۸۹، صص ۲۳-۶۳) به تحقیق در میان فقیهان ارجح‌ترین دیدگاه در حوزه فقه حکومتی متعلق به امام خمینی است. ایشان ضمن اینکه بخشی از فقه را به مباحث سیاسی اختصاص داده، فقه سیاسی را به منزله سیاست و تدبیر جامعه معنا کرده است: «آن شعبه از علم فقه که در سیاست مدن و تدبیر منزل و تعمیر

بلاد و تنظیم عباد است.» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۰) ایشان ضمن آن که حکومت را از احکام اولیه اسلام شمرده است، با محور فرض کردن مقوله حکومت، شأن نیازهای حکومتی را از سایر نیازهای فردی مقدم دانسته و اظهار نموده‌اند: «حکومت یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۵۳) آیت‌الله خامنه‌ای در تشریح دیدگاه حکومتی امام نسبت به فقه افزوده‌اند: «فقه شیعه به خاطر طول سال‌هایی که فقهای شیعه و خود گروه شیعه در دنیای اسلام، دسترسی به قدرت نداشتند، و فقه شیعه یک فقه غیر حکومتی و 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 کشاندند به سمت فقه اجتماعی و فقه حکومتی؛ فقهی که می‌خواهد نظام زندگی ملت‌ها را اداره کند و باید پاسخ‌گوی مسائل کوچک و بزرگ ملت‌ها باشد. (حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۳/۱۴) بنابراین فقه حکومتی نه تنها بخشی از فقه بلکه نگرش و بینشی حاکم بر کل فقه است و باید اداره نظام سیاسی بر اساس فقه و تمامی ابواب فقه ناظر به اداره کشور باشد. در این دیدگاه فقیه در استنباط احکام به رفع نیازهای حاکمیت شیعی نظر دارد و تمام افراد را نه فقط مکلفی صرف، بلکه عضوی از حاکمیت اسلامی می‌پندارد. بی شک توسعه این نگرش تأسیس حکومت و بنیانی تمدنی را در پی خواهد داشت.

تفاوت فقه حکومتی با فقه سیاسی و فردی

فقه حکومتی چنان که برخی پنداشته‌اند به معنای بخشی از فقه و یا فقه احکام حکومتی (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۲۴) و یا فقه سیاسی (ایزدهی، ۱۳۸۹، صص ۶۹-۱۱۰) نیست، بلکه نگاهی حاکم و وصفی محیط بر تمام مباحث فقه (مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱)، از طهارت تا دیات و مسائل مستحدثه است. در حالی که فقه سیاسی نه یک نگاه و وصف، که تنها جزئی از فقه است که می‌تواند مصادیق فردی و غیر حکومتی نیز داشته باشد. همچنین تفاوت فقه حکومتی و فقه فردی به عنوان وصفی مهم، حاکی از آن است که در فقه حکومتی به دست دادن احکام الهی در همه شئون یک نظام و حکومت مدنظر است و به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی نظر می‌شود و تاثیر احتمالی هر حکمی از احکام در کیفیت مطلوب اداره نظام و حکومت ملاحظه می‌گردد. اما در فقه سنتی و فردی، موضوعات و مسائل با نگاه به فرد و به دور از هر گونه ملاحظه حکومتی و نه به عنوان عضوی از یک جامعه بلکه خود به

عنوان موضوع حکم شرعی، مورد استنباط قرار می‌گیرد. (ایزدهی، ۱۳۸۹، صص ۶۹-۱۱۰) نگاه فقه فردی بیش از پیش ناظر بر افعال مکلفان است و نگاه فقه حکومتی ناظر بر افعال مکلفان و اجتماع است. به نظر می‌رسد آن نگاه جامعی که بتواند شجره‌ی تنومندی به نام تمدن نوین اسلامی را بازسازی نماید از موجودیت فقه حکومتی برمی‌آید و فقه فردی توانمندی خلق چنین ماهیتی را نخواهد داشت.

رسالت فقه

اسلام دین خاتم است و در همه اعصار پاسخ‌گوی نیازهای انسان است. در این میان قوانین و مقررات، هنجارها و ناهنجاری‌های عملی اسلام‌اند که نمو بیشتری داشته و رسالت فقه را آشکار می‌سازند. علم فقه در میان معارف و تعالیم دینی، دارای جایگاه ویژه‌ای است. چرا که ترسیم‌کننده شیوه‌های زندگی در صحنه‌های گوناگون آن است. تبیین‌کننده مناسک و عبادت‌ها، معاملات، حلال و حرام، نظام ازدواج، میراث، چگونگی قضاوت و رفع خصومت‌ها و درگیری‌ها و غیر این‌ها است، و به طور خلاصه [رسالت] فقه راه و روش یگانه و برنامه دقیق برای زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان است. (سبحانی، ۱۴۰۵ق، صص ۱۵-۳۴) آنچه بر اهمیت این رسالت می‌افزاید خاتمیت دین مبین اسلام و ضرورت افاده‌ی زیست اخلاقی و انسانی از فحوای آن می‌باشد که توانایی انسجام بخشی میان مبادی عقلانی و عقلایی را نیز با خصائص تشریحی خود فراهم آورد.

تمدن

تمدن از واژه لاتین Civitas معادل کلمه poleis یونانی قدیم می‌باشد. یونانیان باستان با استفاده از کلمه تمدن (civilization) نشان می‌دادند که شهر را مجموعه‌ای از نهادها و روابط اجتماعی می‌دانند که سازنده شکل برتری از زندگی است. (فوزی و صنم‌زاده، ۱۳۹۱، صص ۴۵-۷۴) همچنین تمدن به معنای همکاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، دینی و همچنین خو گرفتن با اخلاق و آداب شهریان نیز استعمال شده است. (معین، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۱۳۹) تمدن عمدتاً از زمانی پدید می‌آید که انسان مرحله زندگی بدوی را ترک گفته و شهرنشینی را آغاز می‌کند؛ البته باید توجه داشت که تمدن شهرنشینی نیست، اما انسان متمدن وارد شهرنشینی شده است. (کاشفی، ۱۳۸۴، ص ۱۱) ویل دورانت تمدن را مجموعه ساختارها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی می‌داند. (ویل دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۶) از نظر دورانت در شهر است که شماری از مردم به فکر

ایجاد مراکز علمی و فلسفی و هنری می‌افتند سخنی که مولف تاریخ تمدن آن را به تمثیل چنین بیان می‌کند «مدنیت در کلبه یک برزگر ایجاد می‌شود و در شهرها به گل می‌نشیند» آغاز آن را کشاورزی می‌داند و تکاملش را در شهرنشینی می‌بیند. (ولایتی، ۱۳۸۴، صص ۳۰-۳۱) یوکیچی معتقد است تمدن به معنای محدودش یعنی افزایش تجملات و آن چه انسان مصرف می‌کند و در معنای گسترده‌اش بر رشد فضائل [اخلاقی] هم توجه دارد و زندگی بشر را به مرتبه‌ای بالاتر می‌رساند. (یوکیچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹) هر چند شهرنشین شدن و اقامت در شهر [مدنیت] اصلی‌ترین معنایی است که برای تمدن اتخاذ شده است، اما در تعیین ریشه لغوی آن اختلاف نظر وجود دارد، کمالین که برخی آن را به "مدن" به معنای اقامت گزیدن و برخی آن را به "دان" که ریشه دین و به معنای خاضع شدن و اطاعت نمودن است باز می‌گردانند. (احمد، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱) بنابراین زندگی متمدن در برابر زندگی بربرهای وحشی که فاقد زندگی شهرنشینی اند به کار برده شده است. هانتیگتون تمدن را بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی می‌داند. (هانتیگتون، ۱۳۷۰، ص ۴۷) برخی تمدن را پدیده‌ای به هم تنیده می‌دانند، که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر را در بر می‌گیرد. (لوکاس، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶) آرنولد توین بی معتقد است، تمدن حاصل نبوغ اقلیت مبتکر و نوآور است. یعنی طبقه ممتازی در جامعه که واجد نبوغ ابتکار و نوآوری است و در اثر تحولات و سیر تکامل جامعه تمدن را پدیدار می‌نماید. (توین بی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴) اصطلاح تمدن از قرن هجدهم و عصر روشنگری به وجود آمد. هر چند واقعیت آن از گذشته موجود بوده است. در یک معنا فرهنگ با تمدن مترادف انگاشته شده است. طبق این انگاره، تمدن با فرهنگ عبارت است از ترکیب پیچیده‌ای شامل علوم، اعتقادات و هنرها، اخلاق و قوانین، آداب و رسوم و عادات و اعمال دیگری که به وسیله انسان در جامعه به دست می‌آید. (روح‌الامینی، ۱۳۷۹، صص ۴۸-۵۰) نمود جلوه‌های مادی فرهنگ و تجسم آن در شهرنشینی، از دیگر معانی فرض شده برای تمدن می‌باشد. دیدگاهی دیگر برای تمدن معنایی فراگیر قائل است. بر اساس این دیدگاه علاوه بر جنبه نرم و فرهنگی حیات اجتماعی، مجموعه عناصر اقتصادی، سیاسی، تکنیک‌ها، سازمان‌های اجتماعی و خلاصه جنبه‌های سخت نیز در گستره تمدن جای می‌گیرند. طبق این نظر تمدن عبارتست از «مجموعه‌ای از پدیده‌های اجتماعی که قابل انتقال باشد و جنبه‌های مذهبی، اخلاقی، زیباشناسی، فنی - علمی مشترک در یک جامعه یا چند جامعه مرتبط با یکدیگر را به خود می‌گیرد. (ساروخانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۹) هر چند برخی مجموعه بزرگی از نظامات اجتماعی همچون سیاست، اقتصاد، فرهنگ،

حقوق، تربیت و ... را که از نظر جغرافیایی واحد کلانی را در یک قلمرو پهناور در برمی گیرند به عنوان تمدن برشمرده‌اند. (آشوری، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸)

در کنار متفکران مغرب زمین، مستشرقین نیز به تعاریف مختلفی از تمدن دست یازیده‌اند. متفکری الجزایری تمدن را مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی و مادی می‌داند که به یک جامعه فرصت می‌دهد برای هر فردی از افراد خود، همکاری لازم را برای رشد به عمل آورد (سهمرانی، ۱۳۶۹، صص ۱۹۸-۱۹۹) دکتر شریعتی تمدن را مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه انسانی می‌داند و ساخته انسانی را در برابر ساخته طبیعت قرار می‌دهد. (شریعتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵) همچنین تمدن سیر و بسط یک نحوه تفکر و ظهور آثار تفکر در مناسبات افراد و اقوام و در رفتار و کردار و علوم و فنون مردم نیز دانسته شده است. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲) ابن خلدون تمدن را حالت اجتماعی انسان می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱) علامه جعفری معتقد است: «تمدن عبارت است از نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه که تصادم‌ها و تراحم‌های ویران‌گر را منتفی ساخته و مسابقه در مسیر رشد و کمال را قائم مقام آن‌ها بنماید، به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب بروز و به فعلیت رسیدن استعداد‌های سازنده آن باشد. (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۳۳) برخی تمدن را حاصل تعالی فرهنگ و پذیرش نظم اجتماعی می‌دانند و با تکیه بر بنیان ابن خلدون [شهرنشینی] بر عمران یافتن تکیه می‌کنند. (ولایتی، ۱۳۸۴، ص ۳۲) و نیز تمدن مجموعه داشته‌ها و ساخته‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری که در پرتو ابداعات و فعالیت‌های گروه‌های انسانی طی قرون گذشته توسعه و تکامل یافته نیز دانسته شده است. (فوزی و صنم‌زاده، ۱۳۹۱، صص ۷۴-۷۵)

در نگاه امام خمینی هر تمدنی که ظهور می‌کند باید از توانایی‌های لازم برای سوق دادن انسان‌ها به سوی تعالی مادی و معنوی برخوردار باشد. تمدن‌ها باید نیازهای فردی و اجتماعی جوامع بشری را رفع و درصدد رشد و تعالی انسان‌ها باشند. (معینی، ۱۳۸۷، ص ۵۱) در صحیفه امام به بیانی از ایشان برمی‌خوریم که فرموده‌اند «شاه شما را متهم می‌کنید که مخالف تمدن بوده و گذشته‌گرا هستید. جواب شما به این مطلب چیست؟ این خود شاه است که عین مخالفت با تمدن است و گذشته‌گراست. مدت پانزده سال است که من در اعلامیه‌ها و بیانیه‌هایم مصرانه خواستار رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی مملکت‌م بوده‌ام؛ اما شاه سیاست امپریالیست‌ها را اجرا می‌کند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۶۸) «ما می‌خواهیم ملت ایران غرب زده نباشد و بر پایه‌های ملی و مذهبی خویش

به سوی ترقی و تمدن گام بردارد.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۶۰) «نهضت ما نهضتی متمدن و پیشرفته است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۷۴) گاهی امام معنای کلی تمدن را در نظر گرفته و فرموده‌اند: «اگر به این تمدن مفسده و فاسد [غرب] پشت کنیم، خودمان کم‌کم خودکفا خواهیم شد.» (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۵) بی‌شک با رصد اندیشه‌های امام خمینی نیز بر این بنیان استوار می‌گردیم که احداث تمدن اسلامی اخلاق‌گرا مطلوب شارع مقدس است و به عبارتی واضح‌تر تمدن حتی پیش از اسلام‌گرایی می‌بایست به اتصاف و صف اخلاقی خویش بیندیشد، چرا که تکامل در وجوه فردی و اجتماعی دین نیز تنها با قید اخلاق انسانی و عقلانی قابلیت ترجیح می‌یابد.

تمدن اسلامی

تمدن اسلامی مجموعه آداب و رسوم مشترک میان ملت‌های مسلمان است، البته این بدان معنا نیست که چون این تمدن نام اسلامی به خود گرفته، مظاهر آن همگی برگرفته از قرآن و سنت بوده و دگرگون پذیر نیست. این دقیقاً نقطه عزیمت و افتراق تمدن از حکم شرعی است. بدین رو هر چند با گذشت زمان مظاهر تمدن تغییر یابد، باز هم باید آن را تمدن اسلامی نامید. تمدن عصر چاپاری تمدن اسلامی بود، تمدن عصر ماهواره و اینترنت هم تمدن اسلامی است. (صاحب‌الزمانی، بی‌تا، ص ۸۹) این نقل قول که برگرفته از اندیشه‌های دکتر سید جعفر شهیدی است همان منشأ و مبدایی است که ما در پی احیاء آن هستیم و از آن به عقلانیت تعبیر می‌نماییم که جز در سایه اخلاق انسانی پدیدار نمی‌گردد. تمدن اسلامی مجموعه‌ای از آثار و تولیدات است که پس از ظهور دین مبین اسلام در جزیره‌العرب و پیوستن مردمان دیگر سرزمین‌ها پدید آمده، که نقطه شروع آن شام و نقطه بالیدن آن بغداد است. این تمدن ترکیبی بود از عناصر تاسیسی، تملیکی و تقلیدی. (صدری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷) در مدینه‌النبی شهر نوبنیاد پیامبر، انسان به عنوان موجودی برگزیده در مقام خلیفه‌اللہی و وظایف خطیری را بر عهده دارد و در تکاپوی رسیدن به قرب‌الی‌الله و رضایت خدا همه مراحل رشد و تعالی را با تمسک به قوانین الهی و سنت نبوی طی می‌کند. (جان‌احمدی، ۱۳۸۸، صص ۵۱-۵۲) این طی طریق انسانی جز با تمسک به محور اخلاق حاصل نمی‌شود زیرا هر چه انسان در دست‌اندازی به عرصه‌های علم و دانش موفق‌تر عمل کند، در صورت عدم اتصاف به محوریت اخلاق به انحطاط بیشتری دچار می‌شود.

نسبت سنجی میان فقه و تمدن

گروهی رابطه میان فقه و تمدن را نفی می‌کنند و معتقدند دو مقوله تمدن و سرپرستی اجتماعی با مقوله فقه بیگانه است. این گروه تمدن را عهده‌دار معیشت و فقه را عهده‌دار سعادت می‌دانند. از دیدگاه این گروه حتی اگر فقه در گوشه‌ای از معیشت دخالت کند، این دخالت عرضی است و جنبه حقیقی ندارد. به عبارتی اظهار نظر تمدنی فقه بالعرض است و در واقع فقه از موضوعی سخن به میان آورده است که موضوع خود آن نیست. (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷، ص ۱۶۳) (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۳۰۰) هر چند برخی این نظریات را محصولی غربی و وارداتی خوانده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۸۵) نگاه دیگری نیز در بین است که ارتباط بین سعادت و دیانت را منقطع دانسته و بر این باور است که تنها راه بشر برای رسیدن به سعادت، معیشت است و آن نیز با عقل جمعی و بشری قابل دستیابی است. (مشکاتی، ۱۳۸۹، صص ۲۳-۶۳) برخی بر این عقیده‌اند که، فقه و سیاست به هم گره خورده‌اند و مقوله تمدن و معیشت نیز در هم آمیخته‌اند اما این دوحوزه‌های کاملاً مستقل دارند. سعادت بر عهده فقه و معیشت بر عهده تمدن است. تمدن برخواسته از خرد انسان‌ها است. یعنی شیوه‌ها و آئین مهندسی اجتماعی و رهبری جامعه در امور معیشتی و اجتماعی است که از خرد مستقل بشری تغذیه می‌کند. (فراستخواه، ۱۳۷۳، صص ۲۲۰-۲۲۱) این طیف معتقدند، انسان با مدد گرفتن از توانایی‌هایی که خداوند به او عطا کرده است از جمله عقل، تجربه، خردجمعی و اندیشه انسانی می‌تواند به تمدن سازی پردازد و معیشت خود را اداره کند. فقط ممکن است راهکار یا راهبرد انتخابی با سعادت معنوی و اخروی تعارض داشته باشد که در این موارد فقه نقش نظارتی خود را ایفا می‌کند و آن را تصحیح می‌کند. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۸۸) برخی هم قائل به حضور حداکثری فقه در مقوله تمدن سازی شده‌اند و فقه را عهده‌دار تکامل معیشت می‌دانند. (سبزواری، ۱۳۹۱، صص ۶۲-۱۰۳) در این میان طرفداران فقه سنتی، توانمندی فقه موجود را برای تکامل عرصه تمدن سازی مکفی می‌دانند. در مقابل گروهی هم با تاکید بر حفظ و حراست از کیان ارزشمند فقه تشیع به عنوان میراثی گرانبها، فقه موجود را فاقد مشی تمدن ساز می‌دانند. این باور نگاه حاکم بر فقه موجود را بیشتر معطوف به فردمداری قلمداد کرده و آن را فاقد رویکردی تمدنی و اجتماعی می‌داند. این نگاه بیش از پیش بر عنصر حکومت در تحول فقه یاد می‌کند و با عنوان فقه حکومتی شناخته می‌شود.

جستاری در باب کارکرد اخلاقی ظن عقلانی در تمدن سازی

نگاه ما به فقه می‌تواند قابلیت تمدن‌سازی را در آن بپروراند و یا به کلی ریشه‌کن کند. فقه با اعتباربخشی متفکران ماهیت‌های مختلف می‌یابد. گاهی فقط در عرصه فردی جای‌گرفته است و گاهی در عرصه فردی و اجتماعی. به هر تقدیر این نگرش ما به فقه است که زمینه ساز رویش فقه تمدنی می‌شود. ما در رویارویی با تکالیف فقهی، از سه حالت شک، ظن و قطع خارج نیستیم، حال آن‌که قطع، در موارد بسیار نادری عیان می‌شود و بر مبنای شک هم نمی‌توان تکالیف شرعی را پایه‌گذاری کرد. ما در فقه به ویژه عرصه اجتماعی آن بیش از پیش نیازمند بهره‌گیری صحیح از ظن مطلق عقلانی می‌باشیم. اگر حجیت، به معنای کاشفیت قطعی از واقع باشد، حجیت ظن ممکن نیست؛ چرا که چنین کاشفیتی، با ماهیت ظن، در تضاد است؛ اما اگر حجیت، به معنای کاشفیت قطعی از تکلیف ولو در ظاهر باشد، به نحوی که عمل بر طبق آن در صورت مخالفت با واقع، عذر آور باشد، حجیت ظن ممکن است؛ روشن است که تکلیف ظاهری نیز در عنوان خود، واقعیت دارد. حق آن است که حجیت، مطلق کاشفیت از واقع است و از این رو، علم، مطلقاً حجت است. اجماع بر عدم حجیت ظن مطلق، ثابت نیست و مخالف در مسأله وجود دارد؛ بلکه از کسانی چون سید مرتضی و علامه، اجماع بر حجیت ظن مطلق در مورد انسداد نقل شده است. (انصاری، بی‌تا، ص ۲۵۰) ظن مطلق عقلانی از حیث ماهیت، با ظن خاص (مبتنی بر خبر واحد) فرقی ندارد و اگر عمل بر طبق ظن مطلق، مستلزم هرج و مرج باشد، عمل بر طبق ظن خاص نیز مستلزم هرج و مرج خواهد بود. آری، انصاف آن است که التزام به ظن، مستلزم اختلاف اقوال و اعمال است، ولی این اختلاف، به ظن مطلق، اختصاصی ندارد و در ظن خاص نیز مشهود است؛ اما این‌که قول به حجیت ظن مطلق مستلزم فقه جدیدی باشد، مسلم نیست؛ چرا که فقه موجود، بر پایه‌ی ظن خاص استوار می‌باشد و روشن است که ظن خاص، با ظن مطلق، مخالف نیست، بلکه از اقسام آن است؛ چرا که بنا بر قول به حجیت ظن مطلق عقلانی، ظن خاص، خصوصیتش را از دست می‌دهد. به هر تقدیر ما در رویکرد تمدن‌سازی فقه نیازمند آن هستیم که فقه را برپایه مطلق ظن عقلانی پایه‌گذاری نماییم. در راستای اعتباربخشی به ظن عقلانی برخی از محققین معاصر (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۲۹) بر این باورند که عموم متفکران شیعه به لحاظ وجودشناسی به سکولار بودن اخلاق یا استقلال اخلاق از دین و نیز به تلازم دین و اخلاق قائل شده‌اند. در دید این متفکران احکام اخلاقی بخشی از مستقلات عقلیه محسوب می‌شود. یعنی قضایای اخلاقی جزء قضایایی به شمار می‌رود که عقل یا عقلا در کشف یا اعتبار آن‌ها نیازمند عقل و شرع نیستند و دستورات و توصیه‌های اخلاقی برآمده از متون دینی، ارشاد به حکم عقل یا وجدان

عقلاست. عموم متفکران شیعی نوعاً تقدم اخلاق بر فقه را می‌پذیرند، اما از این اصل به عنوان قاعده‌ای اصولی یا فقهی [الزام عملی] برای کشف یا توجیه حکم شرعی و تصحیح فهم و برداشت خود از متون دینی سود نمی‌جویند. دلیل این امر آن است که در نظر این متفکران (وحید بهبهانی، ۱۴۱۷ق) اعتبار و حجیت حکم یا درک عقل مشروط به این است که حکم یا درک عقل، یقینی و قطعی باشد و ظنون عقلی و عقلایی از نظر آنان فاقد اعتبار است. بنابراین ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی و نیز سیره‌ها و قراردادهای عقلایی در صورت تعارض با ظاهر متون دینی از درجه اعتبار ساقط می‌شوند. در حالی که ظاهر متون دینی در صورت تعارض با ظنون عقلانی و عقلائیه بر حجیت و اعتبار خود باقی می‌مانند. به اعتقاد این متفکران اعتبار و حجیت ظاهر متون دینی و نیز اعتبار و حجیت خبر واحد ثقه به نحو قطعی اثبات شده، در حالی که ظنون عقلی و عقلایی یا به کلی فاقد اعتبار است، یا اعتبار آن‌ها مختصّ موردی است که در آن ظن یا دلیل معتبر نقلی وجود نداشته باشد. (فنائی، ۱۳۸۴، ص ۳۱) به عبارتی سخن از ارزش ظنون عقلایی که مجداناً می‌تواند به بستر اخلاقی تمدن نوین نیز مبدل گردد، سخن از ترجیح دیدگاه عرف و عقلاء متخصص بر دیدگاه غیر عرف و غیر متخصص می‌باشد. یعنی ارجحیت عقل شورایی و خرد جمعی بر هم‌نوعان خود که شخصی و بعضاً غیرتخصصی و متکی به تعبد خبر واحد غیر معقول و انتزاعی متکی بر فهم فردی می‌باشد. سخن از ترجیح بشر بر خدا نیست. سیره عقلا بیانگر میزان عقلانیت جامعه بشری است و این روش بشر را به فوق طاقت تکلیف نمی‌کند و پایین‌ترین سطح طاقت مبنای حقوق بشر است. شریعت بر رفتار عقلانی فرا می‌خواند نه اینکه عقل جایگزین شرع تلقی شود. در اعتبارسنجی ادله، وقتی دید عرفی عقلایی حاکم باشد، همین دید عقلایی حکم می‌کند که ظن معتبر همسنگ علم است و احتمال خلاف موجود در مقابل آن هیچ ارزش معرفتی نخواهد داشت. (حسین‌زاده و محمدی، ۱۳۸۹، صص ۱۴۱-۱۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۶) حال بر این اساس نیاز به شاخص‌سازی برای نگاهی اخلاقی به شکل‌دهی تمدن نوین اسلامی بیش از پیش الزام آور تلقی می‌گردد. امام خمینی با رویکرد کاردگرایی ظن عقلانی در باب تمدن‌سازی، خضوع و خشوع در مقابل مذهب و قانون و تجدید نظر در مقابل تصویب‌نامه‌ها و تسلیم مذهب و قانون شدن را علامت شهامت و تمدن می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۰) همچنین تاکید ایشان بر اهمیت تحزب و حزب‌گرایی در راستای تمدن‌سازی از ضروریات آزادی مدنی اطلاق می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۳) به فرمایش صریح امام مملکت متمدن آن است که آزاد باشد، مطبوعاتش آزاد باشند در اظهار عقائد و رفتارشان

(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۳) ایشان در اتیان کلمه آزادی در مواجهه با تمدن غربی با اهتمام اخلاقی مثال زدنی بر این باورند که اسلام با جمیع آثار تمدن موافق است و مایل است که مملکت اسلامی به جمیع آثار تمدن مجهز گردد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۵۰۰) از همین روی امام بر جنبه‌های مثبت تمدن غرب نیز تاکید می‌کنند از جمله اینکه اعتقاد دارند غرب، خوبی‌ها را برای خود نگه می‌دارد (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸۲) مهم‌ترین جنبه تمدن غرب از منظر ایشان پیشرفت‌های تکنولوژیک و علم و صنعت می‌باشد که بر پذیرش آن‌ها تاکید می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۵۰۸) از نظر امام، اسلام علم و تخصص را تمجید کرده و مسلمانان را به علم‌آموزی و یادگرفتن دانش دعوت می‌کند و از آن‌ها می‌خواهد که اگر علم نزد کافران نیز باشد، بروند آن را یاد بگیرند (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۶۷) از دید امام در اسلام تمام آثار تمدن و تجدد مجاز است. (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۸) از همین روی در طریقت، امام از مکتب فقه سیاسی غرب بهره می‌برند و عنصر فقهی مصلحت را در راستای بهره‌مندی بیشتر از آن نهادینه می‌نمایند. هر چند از نظر امام تبعد معنوی (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۱۴) و استعمار (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۱) ضمن کاستن از ظرفیت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری تمدن غرب زمینه‌های اضمحلال تمدن غرب را در آینده‌ای نه چندان دور فراهم می‌نماید. از نگاه امام تمدن از آن منظر اخلاقی و مفید قید آزادی است که انسان با تمام جنبه‌های مادی و معنوی در محوریت آن تمدن تعریف می‌شود (امام خمینی، بی‌تا، ص ۲۱۱) حال بر اساس احساس نیاز به تنفس در فضایی اخلاقی با رویکرد نقد علمی منصفانه ائتصاف حاکمیت فقهی در راستای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی، به برخی از استوانه‌های لایتبدل اخلاقی بیش از پیش مورد نیاز ارزیابی می‌گردد که به آن اشاره‌ای می‌گردد.

آزادی تمدن ساز

شاید بتوان گفت آزادی مهم‌ترین مفهوم در راستای تحلیل و تحقق حق در فقه سیاسی شیعه و شکل‌گیری تمدنی نوین در جهان اسلام است. سه مفهوم متفاوت و هم‌پسته از آزادی در اندیشه اسلام را می‌توان تشخیص داد. این سه مفهوم عبارتند از (۱) مفهوم کلامی آزادی (۲) مفهوم اخلاقی آزادی (۳) مفهوم فقهی آزادی (فیرحی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷) در ادبیات فقه شیعه از مفهوم فقهی آزادی دو معنا لحاظ شده است، نخست آزادی به مثابه اماره که از عمومات حریت در منابع شیعه تولید می‌شود و دوم آزادی به مثابه اصل که در شرایط فقدان دلیل بر آزادی یا عدم آزادی جاری می‌شود. مرحوم

آیت الله گلپایگانی (۱۴۱۴ق) درباره این دو تفسیر از آزادی می‌نویسد: «... زیرا اصالت آزادی خالی از دو شقّ نیست، یا عام و اماره است، چنان که همین برداشت حق است و درست می‌نماید یا اصلی است که به لحاظ حال شک، جاری می‌شود. و اما بنا بر تفسیر اول اصالت برائت قاعده‌ای کلی و عام چونان دیگر عمومات شرعی است. بدین سان و به عنوان یک قاعده، هر انسانی آزاد است و خداوند کسی را غیر آزاد خلق نکرده است، مگر آن‌که چیزی عارض شده و موجب سلب آزادی او شده باشد. (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۱۷۵-۱۷۶) عده دیگری از فقیهان شیعه نیز آزادی را به مثابه اصل و مرجع عقل عملی تفسیر کرده‌اند که در حالت شک جاری می‌شود. «الاصل الحریه و عدم الولاة فاثباتهما یحتاج الی دلاله» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۹۸) تفحص در این امر بیانگر آن است که با توجه به انطباق عقل و مفاد عمومات شرعی درباره آزادی، عقل و شرع و اصل و قاعده، در باب اصالت حریت چنان در هم تنیده‌اند که تفکیک و تمایز آن‌ها نتیجه عملی / استنباطی محصلی ندارد. شاید به همین لحاظ است که بسیاری از فقیهان به جزئیات امور نپرداخته و با اتکاء به آزادی، به مثابه اصل موضوعه، به تحلیل لوازم آن در فقه سیاسی پرداخته‌اند. به عنوان مثال گفته شده است، اصل آزادی انسان است که آزادی رأی و تدبیر از آن ناشی می‌شود. «الاصل حریه الانسان، الذی تشعب منه حریه الرأی و التدبیر» (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۸) سید محمدباقر صدر نیز با تأکید بر اهمیت آزادی به عنوان مبنا و مجرای بسیاری از حقوق سیاسی اجتماعی و اقتصادی می‌گوید «الحریه باشکالها المتنوعه، هی الأساس الذی تنبثق منه کل الحقوق و القيم المذهبیه» به این معنا که «پس آزادی با تمام اشکال آن همان اساسی است که تمام حقوق و ارزش‌های مذهبی / ایدئولوژیک از آن سرچشمه می‌گیرد. (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۷)

امام خمینی ضمن اینکه معتقد است دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غرب است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۳۰) بر این باور است که قانون اسلام مسبب آزادی‌ها و دموکراسی حقیقی است و استقلال کشور را نیز تأمین می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۰۵) همچنین در اندیشه امام خمینی آزادی از حقوق اولیه بشر شمرده شده است و ایشان به نحوی به حقوق اولیه بشر نیز معتقدند: استقلال و آزادی دو تا چیزی است که از حقوق اولیه بشر است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۰۷) و نیز حق اولیه بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم؛ من می‌خواهم حرفم آزاد باشد... (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۱۳۰-۱۳۱) البته این‌ها همه از آن رو است که امام خمینی آزادی را چونان نعمتی بزرگ می‌پندارد که به بشر ارزانی گشته و در نهاد آدمی به ودیعت نهاده شده است. (امام

خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۹) و نیز ارزش حیات را به آزادی و استقلال می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۱۴) و بر این اعتقاد است که در جمهوریت اسلام تمام آزادی‌ها است. از این سخنان ایشان شاید بتوان نتیجه گرفت که: اولاً دموکراسی در اسلام وجود دارد؛ ثانیاً دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غربی است؛ ثالثاً این قانون اسلام است که آزادی و دموکراسی واقعی را به ارمغان می‌آورد؛ و رابعاً آزادی و دموکراسی اسلامی ضامن استقلال کشور است. البته به نظر می‌رسد اندیشه اخلاق سیاسی در پرتو حاکمیت فقهی نیاز به تکامل بیشتری دارد و تظنن عاقلانه اخلاقی مسیر هموارتری را برای ما رقم خواهد زد.

مدارا و تمدن سازی

دومین اصلی که در این مجال به عنوان اصلی لا یتغیر و انسانی، اخلاقی و شرعی در گفتمان سازی اخلاقی در جهت خلق تمدن نوین در جهان اسلام بر آن تاکید می‌گردد اصل مدارا است. مدارا یکی از روش‌های مثبت در رفتار اجتماعی و فقه حاکمیتی به شمار می‌رود. روش و منش پسندیده‌ای که در فرهنگ عمومی بشر دیر زمانی است نام آن شنیده می‌شود و حکیمان آن را حکمت عملی دانسته‌اند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ص ۴۵) که عقل و منطق بشری به آن فرا می‌خوانند و پیامبران الهی به تأیید آن پرداخته‌اند و بر آن تاکید کرده‌اند تا انگیزه ثانوی رضایت خداوندی را در کنار انگیزه‌ی اصلی "مقتضای عقل و منطق" قرار دهند و به تحقق آن یاری رسانند. در روایتی صحیحی از امام صادق (ع) از قول پیامبر اکرم (ص) می‌خوانیم «أمرنی ربی بمداره الناس کما أمرنی بالفرائض» (کلینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۷) در نقل دیگر از پیامبر اکرم (ص) آمده است که «أمرت بمداره الناس کما أمرت بتبلیغ الرساله» (حرانی، ۱۳۵۵، ص ۴۸) توجه به این نکته در بیان پیامبر (ص) که تبلیغ رسالت هم‌سنگ و هم‌عرض مدارا با نوع بشر مطرح گردیده است و نه در طول آن و نوعی ماموریت دو گانه الهی پیامبر را در این خصوص بیان می‌کند، نشان‌گر رویکرد کلی و اساسی شریعت محمدی (ص) است. در بعد فردی و اخلاق اجتماعی با پیش زمینه حاکمیتی فقه‌سیاسی، زمینه‌های اخلاقی تحقق مدارا عبارتند از: تواضع و فروتنی، انصاف، عدالت و پرهیز از افراط و تفریط^۱ و حفظ تعادل، عدم پیروی از غیر علم^۲ حلم، تغافل، تحمل، رفق، صبر، کرم، ایثار، که در این خصوص

۱. اشاره به حدیث لا تری الجاهل الا مفراطاً او مفرطاً [۹۱]

۲. اشاره به آیه شریفه «لا تقف ما لیس لک به علم» [سوره اسراء، آیه ۳۷]

رویکرد تائیدی شریعت از راهکارهای اخلاق انسانی منجر به مدارا، قابل تردید نیست. امام علی(ع) فرموده‌اند: «العاقل نصفه تغافل و نصفه احتمال» (آمدی، بی تا، ص ۱۱۷) که قطعا این روایت ناظر به بعد اجتماعی اخلاق مومنانه است که در اخلاق سیاسی نیز ظهور چشم‌گیری دارد. امام صادق(ع) می‌فرمایند: «خردمندترین مردم کسی است که بیشترین مدارا را با بشر داشته باشد (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹۵) مدارا در حکمرانی یک تاکتیک مقطعی نیست، بلکه اصلی عقلی و یک استراتژی دائمی است که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها کاربرد دارد. در برخی روایات^۱ حتی به ضرورت مدارا در حکومت اهل بیت[قیام قائم] نیز تاکید شده است. یعنی در اوج اداره اسلام نیز تقیه مداراتی^۲ وجود دارد. بنابراین سیاست عمده اجرایی اسلام، مبتنی بر تقیه مداراتی است و مقصود از آن رعایت تحمل فکر بشر برای تحمل اندیشه‌ها و راهکارهای شرعی است. خواه حکم شرعی باشد یا روایی. به همین جهت دستور ترغیب انسان‌ها به اندیشه و راهکارهای شرعی داده شده است. یعنی وظیفه اصلی دانشمندان و اهل شریعت، تبیین حقایق دین و شریعت به گونه‌ای است که باعث رغبت و تمایل خردمندان مردم و متفکران جهان به اندیشه‌های شرعی است. عدم توجه به عقلانیت بشری، با ادعای دفاع از شرع و لزوم اجرای احکام شرعی و اجرایی کردن برداشت‌های غیر منطقی به اسم شریعت، صرفا افکار عمومی جهانیان را نسبت به دین و شریعت بدبین می‌کند. شهید مطهری در این باب می‌فرماید «هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگ‌تر باید از مصلحت کوچک‌تر دست برداشت و به خاطر مفسده بزرگ‌تر که اسلام دچارش می‌شود، باید مفسده‌های کوچک‌تر را متحمل شد. در این احدی شک ندارد. اگر می‌بینید عمل نمی‌شود به اسلام مربوط نیست. یا به این علت است که فقیه زمان مصالح را تشخیص نمی‌دهد، یا فقیه زمان خوب تشخیص می‌دهد ولی از مردم می‌ترسد، جرأت نمی‌کند. باز هم تقصیر اسلام نیست، فقیه شهادتی را که باید داشته باشد ندارد. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۶)

۱. برای نمونه رجوع کنید به [صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۸۴، ۲۵۴، ۲۰۶، ۳۲۹، ۳۷۳]

۲. تقیه مداراتی روشی سیاسی اجتماعی است که ناظر به نظم اجتماعی است و حکمی فقهی در مورد مسئولیت اهل ایمان برای هم‌زیستی مسالمت آمیز با هر انسانی است که صلح و هم‌زیستی را ترجیح می‌دهد و ماجراجویانه امنیت دیگران را بر هم نمی‌زند. بلکه گونه‌ای از رفتار مدبرانه است که برای پیش‌گیری از درگیری‌های خانمان‌سوز بشری تشریح شده است و واکنش منطقی در برابر خشونت طلبان را لازم می‌شمارد تا بلکه از زبان‌های بی شمار دشمنی‌ها بکاهد و با شیوه‌های منطقی و معقول از تحقق فساد جلوگیری کند. (قابل، ۱۳۹۱، ص ۱۸۶)

اطاعت سیاسی از روی شدت و سلطه بدون میل قلبی نفاق و خیانت ایجاد می‌کند. مدارا تمام قوای ظاهری و باطنی جامعه را رام و قلوب را فتح می‌کند و فتح قلوب، فتح ممالک را میسر می‌سازد. (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵) از نظر امام اسلام در پی سلطه بر سرزمین نیست بلکه به دنبال فتح قلوب مردم است. جلب قلوب با خشونت، اقتدارطلبی و استبداد حاصل نمی‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، صص ۵۰۶-۵۰۷) وجه تمایز نظام‌های دموکراتیک و توتالیتراریسم، تساهل و عدم تساهل سیاسی (بشیریه، ۱۳۷۴) خشونت، عدم رعایت حقوق و آزادی‌های مردم و زور سازمان یافته است. (آرنت، ۱۳۶۶، ص ۲۳۱) محیط حکومت اسلامی بر خلاف طاغوت محیط محبت، مدارا، عاری از رعب و وحشت برای شهروندان، عدل، امنیت و آسایش است. (امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۴۳) به عبارت دیگر بر مبنای نظر امام، نظام سیاسی اسلام فضیلت محور است و همه انسان‌ها در چارچوب آن قابل احترام هستند. در صدر اسلام هیچ شهروندی از پیغمبر اکرم و حضرت امیر که رئیس یک مملکت پهناور بودند نمی‌ترسید (امام خمینی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۱۸) فرهنگ مدارا نیاز به جامعه پذیری اجتماعی و سیاسی دارد. در یک نظام اقتدار طلب و استبداد زده فرهنگ مدارا شکل نمی‌گیرد بلکه دو مفهوم دیگر یعنی بی‌تفاوتی و خشونت فرهنگ حاکم جامعه می‌گردد. مدارا در جامعه‌ای شکل می‌گیرد که حقوق و آزادی‌های مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و قومی به دلیل داشتن عقاید و افکار متمایز با جریان حاکم مورد تعرض قرار نگیرد و اختلاف سلاقی و عقاید مانع رعایت حقوق شهروندان نشود. امروزه زمینه‌های شکل‌گیری کنش‌های متعارض و ناهمگرایانه و گسست‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه زیاد شده‌اند. مثنی خشونت‌آمیز حکومت این زمینه‌ها را به سرعت فعال می‌کند. (فتحی، ۱۳۸۸، صص ۱۶۳-۱۸۳)

نتیجه‌گیری

اسلام بر مبنای اصل خاتمیت، تعلق رفتار سیاسی خود را وابسته به قید جهان شمولی دانسته است، یعنی دستورات آن به گونه‌ای تنظیم شده است که انسان‌ها با مراجعه به اصول کلی آن بتوانند مسیر سعادت زندگی دنیا و آخرت خود را بیابند. این مسیر که در سطح اجتماعی تنها از طریق شکل‌گیری تمدن تمام عیار اسلامی می‌گذرد، با ظهور رفتار سیاسی اسلام در قالب فقه حکومتی چهره جدیدی را از حاکمیت اسلامی پیش روی جهانیان گشوده است. غایت نگاه فقه ما در کنش اجتماعی خود تشکیل تمدنی یکپارچه در سراسر گیتی است که از آن به تمدن نوین اسلامی یاد می‌شود.

رویکرد سیاسی اسلام در قالب اتصاف نگاه متکی به اخبار که از مجرای ظن خاص جلوه نموده است روز به روز بر پیچیدگی‌های دستیابی به حدّ جهان شمولی تمدن اسلامی افزوده است. نتیجه این پژوهش حاکی از آن است که ما نمی‌توانیم تنها با اتکا به مقیاس خبر واحد که پاسخگوی نیازهای زمانه ما نیست در راه اصلاح جامعه جهانی و تشکیل تمدن نوین اسلامی گام برداریم. از سویی می‌بایست مقیاسی جهان شمول را به میدان تمدن‌سازی فقه وارد نماییم تا تحت لوای آن بتوانیم جامعه جهانی را با هر سبک و سلیقه‌ای مخاطب خود سازیم. بی‌هیچ شک اخلاق به عنوان راهبردی واحد در میان آحاد ملل، برای دستیابی به زیستی متسالم می‌تواند در میدان تمدن‌سازی ایفاء نقش نماید. این تحلیل با جانب‌داری از فقه اخلاقی تمدن‌ساز خاستگاه جدیدی را تحت عنوان بکارگیری تظنّات عقلانیّه پیش روی اندیشه سیاسی اسلام گشوده است که به عنوانی راهبردی اساسی در فقه می‌تواند زمینه‌ساز تحولات عظیمی در سطح اجتماعی گردد. این پژوهش با بهره‌ای ویژه از نظریات امام خمینی در باب اسلام تمدن ساز بر آن است که، خاستگاه تظنّ عقلانی ضمن کاربست مطلق ظنون، مجرای برای تبعیت از عقل و خرد جمعی را پیش روی ارباب اجتماع [حاکمیت فقهی] می‌گشاید. دستیابی به این موضوع تنها زمانی مقدور خواهد بود که استوانه‌های لایتغیر اخلاق انسانی یعنی آزادی و مدارا این وصف را پشتیبانی نمایند و الّا بیان هر ضرورتی ضمن ایجاد تشکیک، تغابنی دوسویه را برای حاکمیت تمدن‌ساز و اصحاب عقول و جامعه مخاطب پی‌ریزی می‌نماید.

منابع

۱. (اسراء: ۳۷).
۲. آرنه، هانا، (۱۳۶۶)، *خشونت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چاپ اول.
۳. امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۰)، *صحیفه امام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۶.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۸)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۴.
۶. احمد، امین (۱۴۲۵ق)، *ضحی‌الاسلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. اسلامی، رضا (۱۳۸۷)، *اصول فقه حکومتی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. آشوری، داریوش (۱۳۸۱)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران، انتشارات آگه.

۹. امام خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۷۶/۳/۱۴)، بیانات در اجتماع با شکوه زائران مرقد امام خمینی (ره).
۱۰. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۴)، دیدگاههای فرهنگی امام خمینی، تهران، ذکر.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹)، رویارویی با تهدیدات معاصر در اندیشه امام، تهران، ستاد بزرگداشت یکصدمین سالگرد امام خمینی، ج ۲.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱)، ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله (بی تا)، کشف الاسرار، قم، آزادی.
۱۴. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۷)، خودباوری و خودباختگی از دیدگاه امام، تبیان موضوعی، دفتر ۲۶، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. امام خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۲)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۷.
۱۶. آمدی، عبدالواحد بن محمد (بی تا) غررالحکم و دررالکلم، مصحح مهدی رجائی، قم، دارالکتاب الاسلامی، ص ۱۱۷.
۱۷. انصاری، محمدعلی (۱۴۱۵ق)، الموسوعه الفقہیہ المیسر، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ج ۳.
۱۸. انصاری، مرتضی (بی تا)، مطارح الأنظار، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۱۹. ایزدهی، سجاد (۱۳۸۹)، برداشتی از دیدگاههای آیت الله خامنه‌ای پیرامون فقه سیاسی، حکومت اسلامی، سال پانزدهم، ش ۵۶.
۲۰. بشیریه، حسین (۱۳۷۴) دولت عقل، ده گفتار در فلسفه و جامعه شناسی سیاسی، تهران، موسسه نشر علوم نوین، چاپ اول.
۲۱. توین بی، آرنولد (۱۳۷۶)، بررسی تاریخ تمدن، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، نشر امیر کبیر.
۲۲. جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۸)، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران، دفتر نشر معارف.

۲۳. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳) فرهنگ پیرو فرهنگ پیشرو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۶.
۲۴. حرآئی، حسن بن شعبه (۱۳۵۵) تحف العقول، مترجم احمد جنتی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، ص ۴۸.
۲۵. حسین زاده، محمد؛ محمدی، عبدالله، (۱۳۸۹)، اعتبار معرفت شناختی خیر واحد در اعتقادات دینی، «فصلنامه ذهن»، شماره ۴۳.
۲۶. خازم، علی (۱۴۱۳ق)، مدخل الی علم الفقه عندالمسلمین الشیعه، بیروت، دارالغربه .
۲۷. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، گستره شریعت، تهران، دفتر نشر معارف.
۲۸. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، الاجتهاد و التقليد، قم، دارالهدی. چاپ سوم.
۲۹. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۹۱) / اخلاق ناصری، مترجم مجتبی مینوی. علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۳۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، / توبی و عصر تجدد، تهران، نشر ساقی.
۳۱. روح الامینی، محمود (۱۳۷۹)، زمینه فرهنگ شناسی، تهران، انتشارات عطار، چاپ پنجم.
۳۲. ساروخانی، باقر (۱۳۸۰) در آمدی بر دائره المعارف علوم اجتماعی، ج ۱.
۳۳. سبحانی، جعفر (۱۴۰۵ق)، تطور فقه نزد شیعه، مجله تراثنا، سال اول، ش ۲.
۳۴. سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۱)، مدخلی بر مناسبات فقه و تمدن، مجله کاوشی نو در فقه، سال ۱۹، ش ۷۲.
۳۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۳۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، مدارا و مدیریت، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۳۷. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (۱۴۱۴ق)، المراسم العلویه فی احکام النبویه، تحقیق سید محسن الحسینی الامینی، قم، المجمع العالمی لاهل البيت.
۳۸. سهرمانی، اسعد (۱۳۶۹)، اندیشه مصلح، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، انتشارات دفتر نشر

فرهنگ اسلامی.

۳۹. شریعتی، علی (بی تا)، تاریخ تمدن، تهران، چاپ پخش، ج ۱.
۴۰. صاحب الزمانی، ناصرالدین (بی تا)، سهم اسلام در تمدن جهانی، تهران، بعثت.
۴۱. صالح مازمدرانی، مولی محمد (۱۴۲۱ق)، شرح اصول کافی، تحقیق و تعلیق ابوالحسن شعرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۲. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق) اقتصادنا، تحقیق عبدالکریم ضیاء و دیگران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. صدیقی، احمد (۱۳۸۰)، مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی، تهران، انتشارات مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها.
۴۴. صدوق، ابن بابویه قمی (۱۳۷۶) مالی، محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسلامیه.
۴۵. صدوق، ابن بابویه قمی (۱۴۱۳ق) من لا یحضره الفقیه، قم، انتشارات اسلامی، ج ۴.
۴۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ق) المیسوط فی فقه الامامیه، تصحیح محمد تقی کشفی، تهران، المکتبه الرضویه، ج ۴.
۴۷. غزالی، محمد (بی تا) احیاء علوم الدین [بی جا]، دارالکتب العربی، ج ۱.
۴۸. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۳)، سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۴۹. فتحی، یوسف (۱۳۸۸)، رابطه اخلاق و سیاست با تأکید بر اندیشه امام خمینی، فصلنامه حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره ۳.
۵۰. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴) دین در ترازوی اخلاق، تهران، انتشارات صراط.
۵۱. فوزی، یحیی؛ صنم‌زاده، محمودرضا (۱۳۹۱)، تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال سوم، ش ۹.
۵۲. فیرحی، داود (۱۳۹۰) فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران، نشر نی.
۵۳. قابل، احمد (۱۳۹۱) مبانی شریعت، نشر مجازی.

۵۴. کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، تهران، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۲) *الکافی*، ترجمه حسین استاد ولی، تهران، انتشارات دارالثقلین چاپ پنجم، ج ۲.
۵۶. گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۲ق) *الدرر المنضود فی احکام الحدود*، *تقریر علی کریمی-جهرمی*، قم، دارالقران الکریم، ج ۲.
۵۷. لوکاس، آرنولد (۱۳۸۲)، *تاریخ تمدن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر سخن، ج ۱.
۵۸. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶)، *ایمان و آزادی*، تهران، انتشارات طرح نو.
۵۹. محقق کرکی، علی بن عبدالعالی (۱۴۰۷ق)، *جامع المقاصد*، قم، موسسه آل البيت، ج ۱۰.
۶۰. مشکاتی، عباسعلی (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر مناسبات فقه و حکومت، *مجله کاوشی نو در فقه اسلامی*، سال ۱۷، ش ۶۵.
۶۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲.
۶۲. معین، محمد (۱۳۶۷)، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ج ۳.
۶۳. معینی، فائزه (۱۳۸۷)، *دانشگاه تمدن ساز اسلامی ایرانی*، تهران، دفتر برنامه ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق) *الامثال فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب چاپ اول.
۶۵. مکی عاملی، محمدبن جمال (بی تا)، *القواعد و الفوائد*، تحقیق عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المفید، ج ۱.
۶۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۷ق)، *نظام الحکم الاسلامی*، تصحیح جمعی از پژوهشگران، قم، نشر سرایی.
۶۷. مهریزی، مهدی (۱۳۷۶)، *فقه حکومتی*، *مجله نقد و نظر*، ش ۱۲.

۶۸. نهج البلاغه (۱۳۹۴) ترجمه علی شیروانی ، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، حکمت ۷۰.
۶۹. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۷ق) حاشیه مجمع الفائده و البرهان ، قم، موسسه علامه المجدد.
۷۰. ولایتی ، علی اکبر(۱۳۸۴) ، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۷۱. ویل دورانت(۱۳۷۰)، تاریخ تمدن ، ترجمه حمید عنایت و دیگران، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ج ۱.
۷۲. یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، نشر گیو، چاپ
۷۳. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰) سامان سیاسی در جوامع دستخوش تغییر، ترجمه محسن تلاشی، تهران، نشر علم. چاپ دوم.

