

تداوم انقلاب اسلامی در پرتو فقه سیاسی اخلاق‌نگر با رویکردی بر آراء امام خمینی^(ع)

محمدرضا فارسیان

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران

mohamadreza.farsian67@gmail.com

علی پورمنوچهری

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران

ali_poormanuchehri@yahoo.com

چکیده

بی‌شک در عصر حاضر غلبه گفتمان فقه حاکمیتی مدیون و متأثر از اندیشه‌های امام خمینی^(ع) می‌باشد. پیگیری این گفتمان ما را به رویکرد کارکردگرایی فقه و پی‌ریزی مسیر تداوم انقلاب اسلامی بر آن مبنا رهنمون ساخته است. قوانین جهان تشریع (فقه) با رویکرد و پای‌های اخلاقی می‌توانند توفیق بیشتری را برای استحکام پایه‌های خود در متن جامعه فراهم آورند. افزایش و تداوم این توفیق بیش از هر چیز مرهون استخدام سیاست در گفتمان فقه اخلاق‌نگر و غلبه آن بر سایر گفتمان‌های حاکمیتی بوده است. اتّصاف فقه سیاسی به گوهر اخلاق برای ایجاد هم‌راستایی بیشتر با قواعد عام انسانی و عقلانی و مورد تأیید شارع، از جمله ابتکارات امام خمینی^(ع) در عصر اخیر است که میدان عمل فقه را از ایستایی و سکون به تحرّک و پویایی واداشته است. بررسی رویکرد فقهات سیاسی اخلاق‌مدار و تلاش در جهت تداوم مسیر انقلاب اسلامی ما را بر این اندیشه استوار می‌نماید که حرکت در مسیر اخلاق مبتنی بر خرد جمعی با محوریت آزادی و مدارا به‌عنوان ارکان اخلاق فقه سیاسی می‌تواند مسیر تداوم انقلاب اسلامی را تثبیت نماید. آزادی به‌عنوان زیربنای حقوق و مدارا به‌عنوان شرط لازم برای حیات جامعه از ضروریات فقه سیاسی اخلاق‌نگر تلقی می‌گردند.

واژگان کلیدی: فقه، سیاست، اخلاق سیاسی، ظن عقلانی، امام خمینی

مقدمه

اندیشه کارکردگرایانه فقه در مسیر تحفظ و تداوم انقلاب اسلامی از اهمّ مباحثی است که ضرورت آن در مکتب فقهی امام خمینی^(ع) متبلور می‌گردد. امام که شالوده فقه حاکمیتی و سیاسی را مبتنی بر نگرش اخلاق محور تنظیم می‌نماید، بزرگ‌ترین بحران عصر حاضر که بشر را در سراشی سقوط و نابودی قرار داده است انحطاط اخلاقی سیاستمداران و حاکمان می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۱۶۱) به جرئت می‌توان حرکت انقلابی امام را به انقلابی اخلاقی تعبیر نمود، زیرا علت‌العلل این تحرّک که بیش از هر چیز بر مبنای فقاہت سیاسی استوار است، فساد دستگاه حاکمه وقت عنوان شده است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۵۰۰) آنچه حائز اهمیت است و در آثار قدما نیز به آن تأکید شده است (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۲: المشهد الخامس) به خدمت درآوردن سیاست در راستای نیل به مقاصد اخلاقی می‌باشد که در گفتمان فقهی و عملی امام به وضوح رؤیت می‌شود. به همین جهت، در راستای پویایی فقه سیاسی اخلاق‌نگر در اندیشه امام خمینی^(ع)، پردازش الزامات انقیاد عملی به این گفتمان از جمله مطالباتی محسوب می‌شود که صحنه تداوم انقلاب را به عنوان یک جریان زنده و نو شونده متأثر از خود بدل می‌سازد. در این مجال از امکان یا عدم امکان فقه سیاسی سخن نخواهیم گفت، زیرا فقه و فقیهان به طور تاریخی درگیر سیاست بوده‌اند و مهم‌ترین دلیل برای امکان هر شیء وقوع آن است و این امر برای تاریخ ما امری واقع است. این پژوهش پس از بازشناسی معانی فقه، اخلاق و سیاست و کشف ارتباط بین آن‌ها از ضرورت اخلاق‌گرایی با حاکمیت فقه سیاسی بر مبنای تظنین‌های عاقلانه مبتنی بر خرد جمعی سخن خواهد راند و با برجسته‌سازی آزادی و مدارا به عنوان اصولی اساسی و انسان پایه التزام عملی بیشتری را نسبت به آنان خواستار خواهد شد.

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 (محقق کرکی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۱۱) فقه در اصطلاح امروز عبارت است از علم به حکم شرعی (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۹۴) فقیهان متقدم تعریفی گسترده‌تر از فقه داشته‌اند و آن را فهم جمیع احکام دین، اعم از ایمان و عقیده و عمل می‌دانستند

(محقق کرکی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ۱۱) گفته می‌شود فقه در لسان ائمه معصوم شامل همه احکام عقل عملی از جمله اخلاق و غیر آن بود. اما به تدریج و در کاربردهای متأخر به احکام شرعی ظاهری تخصیص یافته است. (مازندرانی، ۱۴۲۱ق: 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: ۲۴۳) درست به همین دلیل است که اجتهاد را نهایت تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۹۴) تعریف می‌کنند.

به‌هرحال فقه در تعریف مشهور استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی (خوئی، ۱۴۱۰ق: ۲۴۷) کتاب، سنت، عقل و اجماع است. (خازم، ۱۴۱۳ق: ۱۲) فقه راهنمای عمل انسان مسلمان در فرهنگ اسلامی است و زندگی شخصی و اجتماعی او را فرا می‌گیرد. بدین‌سان افعال مکلفین موضوع عمومی فقه است و احکام پنج‌گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه و نیز صحت و بطلان این مسائل این علم را تشکیل می‌دهند. (همان) به همین دلیل احکام زندگی سیاسی نیز همانند دیگر حوزه‌های زندگی انسان مسلمان، در قلمرو کاوش‌ها و احکام فقه قرار می‌گیرد. در این باره که فقه بنیانی سیاسی دارد یا سیاست بخشی از فقه است و حدت نظری وجود ندارد، شاید هرگز نتوان هیچ‌یک از وجوه زندگی انسان را خالی از الزامات سیاست تصور کرد. (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۹)

در تقسیمات فقهی دوگانه (سّار دیلمی، ۱۴۱۴ق: ۲۸) و چهارگانه (مکی عاملی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰) هیچ جایگاه رسمی برای فقه سیاسی تصور نشده است. شاید فقیهان اداره حکومت توسط فقیه را بعید می‌دانسته‌اند. به هر ترتیب در تلاش‌های جدیدتر در تقسیم ابواب فقه، اشارات صریح‌تری به فقه سیاسی نیز منظور شده است. (خازم، ۱۴۱۳ق: ۴۴) 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: ۴۶) همچنین هدف فقه علاوه بر پرورش روح انسان در سایه تأمین سعادت دنیا و آخرت، اصلاح فرد و جامعه، تأمین 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، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۶) شهید اول نیز ضمن بیان ضروریات خمس‌هی نفس، دین، عقل، نسب و مال (مکی

عاملی، بی‌تا: ۳۸)، هر آنچه را که به‌نوعی 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.

سیاست

سیاست مفهومی است که از دیرباز در اندیشه بشری وجود داشته است و از آن تعاریف و تقسیم‌بندی‌های متفاوتی ارائه شده است. واژه سیاست از ریشه ساس-یسوس به معنای حکم راندن بر رعیت، اداره کردن حکومت، پرداختن به امور مردم، بر طبق مصالحشان، نگه داشتن ملک و حراست است (معین، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۸۲) سیاست به‌منزله کوششی برای کسب قدرت (ریمون، ۱۳۶۶: ۱۵) مطالعه دولت (رودی، ۱۳۵۱: ۳) و به معنای مدیریت و تصمیم‌گیری (عبدالحمید، ۱۳۶۵: ۱۵) نیز آمده است. گروهی سیاست را هنر استفاده از امکانات معرفی کرده‌اند و چون همه انسان‌ها نمی‌توانند به تمام اهداف خود برسند، سیاست را به‌صورت ابزاری که می‌تواند قدرت و امکانات را متناسب سازد معرفی کرده‌اند. (دوورژه، ۱۳۴۹: ۱۲۹) عده دیگری معنای حکومت کردن بر انسان‌ها را برگزیده‌اند. (راسل، ۱۳۷۶: ۴۵) شاید بتوان شالوده تعریف سیاست را از نگاهی عمیق‌تر، مبارزه برای کسب، حفظ و بسط قدرت و نفوذ در جامعه دانست. هرچند در تعریفی فراگیرتر سیاست، رهبری یا مدیریت میان افراد، گروه‌ها، احزاب و کارهای حکومتی داخل یک کشور و روابط میان یک دولت با دولت‌های دیگر در عرصه جهانی است که در نگاه متفکران و سیاست‌مداران بر مبنای عوامل مختلفی مثل کیفیت قدرت، ماهیت قدرت، تمرکز یا عدم تمرکز قدرت و... تقسیم‌بندی می‌شود. (عالم، ۱۳۸۱: ۳۶) در نگاه امام، با توجه به بنیاد معرفتی سیاست، تحلیل و گونه‌شناسی سیاست را شاهد هستیم که به‌طور کلی می‌توان آن را در سه قالب، سیاست شیطانی (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۲۶۴) سیاست حیوانی (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۷۸) و سیاست الهی (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸: ۳۱۱) تقسیم‌بندی نمود.

بی‌شک تنها مسیری که مورد التفات عملی امام بوده است، نوع سوم یا همان سیاست الهی می‌باشد، که طریق شکوفایی استعدادهای فطری و عقلانی انسان را هموار می‌سازد. همچنین امام در غایت‌سنجی سیاست، آن را مقسّمی برای تنظیم روابط بین حاکم و ملت و روابط بین حاکم و سایر کشورها دانسته‌اند که مقصد آن

جلوگیری از فساد [حفظ کیان اخلاق جامعه] دانسته شده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۳۳) اداره امور کشور، غایتی ابزاری برای تعریف سیاست می‌باشد که امام نیز در برخی مبادی به آن توسل جسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰: ۱۱۴) هرچند رکن اصلی سیاست را قدرت و غایت آن را تربیت انسان و رساندن او به سعادت [اخلاق کامله انسانی] می‌دانند. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۴۳۲-۴۳۳) سیاست به معنای حقیقی در منظر امام، مدیریت، توجیه و نظم‌دهی به زندگی انسان‌ها در مسیر حیات معقول است. (جعفری، ۱۳۷۱: ۳۹-۴۰) امام همچون سایر فلاسفه مسلمان وجه تربیتی سیاست را پر رنگ دانسته و آن را از مقولات حکمت عملی می‌داند، از این رو سیاست در منظر امام تبدیل به ارزش شده و با فضیلت مرتبط می‌گردد. (فتحی، ۱۳۸۸: ۱۶۵-۱۶۷)

اخلاق

اخلاق از خلق به معنای سرشت و خوی آمده است، چنان‌که در مصباح‌المنیر آمده «الخلق بضم‌تین السجیه» (فیومی، مصباح‌المنیر، ۱۴۰۵: ۸۸) خلق (با دو ضمه) به معنی سرشت است؛ تعریفی که علمای اخلاق به‌طور اصطلاحی برای خلق و اخلاق وضع کرده‌اند، قریب به همان معنای اهل لغت است. مسکویه خلق را حالی می‌داند برای جان انسان که او را بدون فکر و تأمل به سوی کاری برمی‌انگیزد. (ابن‌مسکویه، ۱۴۱۲: ۵۱) اخلاق از گذشته‌های دور یکی از شاخه‌های حکمت عملی و هم‌نشین سیاست بوده است. این دانش از منظرهای مختلف مورد کنکاش و مطالعه قرار گرفته است. اخلاق جمع خلق و به معنای سجیه (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۵۳۷)، طبع، عادت، قوا، صفات باطنی و ویژگی‌های پایدار در نفس است که موجب بروز کارهایی خودجوش بدون نیاز به تفکر از انسان می‌شود. (شبر، ۱۳۹۵: ۱۰) این صفات از دو منظر قابل تقسیم هستند؛ اول از منظر خوب و بد و دوم از منظر فضیلت و رذیلت که موجب سعادت و شقاوت است و فضایل و رذایل اخلاقی نامیده می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۳۵۶-۳۶۲) از منظر اعتبار ملکه و حال بودن هیئت‌های نفسانی که به دو گونه است؛ الف (صفات نفسانی پایدار و ملکه (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳) ب) صفات ناپایدار و سریع الزوال که به آن حال می‌گویند (همان) بنابراین اخلاق به معنی ویژگی ذاتی و طبیعی، خوی، نهاد، فطرت و سرشت انسانی است که راه‌های معالجه نفس از رذایل و چگونگی آراسته شدن به فضائل را تبیین می‌کند (نراقی، ۱۳۷۲: ۳۲) گاهی اصطلاح اخلاق بر مجموعه ضوابط و قواعد

شناخته شده‌ای اطلاق می‌شود که رعایت آن‌ها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است. این قواعد سنجه‌هایی برای تشخیص درستی و نادرستی رفتار آدمی هستند (عالم، ۱۳۸۱: ۷۲) گاهی کاربرد اخلاق مربوط به حوزه عمل و رفتار نیست، بلکه مقصود از آن مجموعه نظریه‌هایی است درباره رفتار خوب و بد، درست و خطا و پاک و پلید انسانی است. در برخی استعمالات نیز اخلاق به‌مثابه یک دانش نظام‌مند است که در آن مجموع‌های از گزاره‌ها، نظریه‌ها و کسائل شکل گرفته است. (مهاجرینا، ۱۳۹۵) در مقابل این تعاریف، متفکران مسلمان معاصر اخلاق را به‌عنوان صفت فعل به کار می‌برند و از آن به کار اخلاقی تعبیر می‌کنند، برای نمونه شهید مطهری در تعریف اخلاق می‌گوید: «علم اخلاق عبارت است از علم چگونه زیستن یا علم چگونه باید زیست. به تعبیر دیگر، اخلاق می‌خواهد به انسان پاسخ دهد که زندگی نیک برای انسان کدام است؟ و آدمیان چگونه باید عمل کنند» (مطهری، بی‌تا، ۱۹۰) امام خمینی نیز همچون بسیاری از متفکران و علمای اسلام، اخلاق را حد اعتدال قوای نفس می‌داند که فضائل نفسانی و اخلاقی بر آن مترتب است و معتقد است همان‌گونه که غایت دعوت و تلاش انبیاء اکمال مکارم اخلاق و فعلیت بخشیدن به اعتدال اخلاقی بوده است، فضایل اخلاقی حکمت، عفت، شجاعت و عدالت نقطه اعتدال چهار قوای موجود در انسان است. (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۵۱۰-۵۱۱). آنچه حائز اهمیت است توجه متفکران مسلمان از جمله امام^(ع) به موضوع عدالت است و این‌که قاطبه علما و اهل تبع در علم اخلاق، عدالت را به‌عنوان بارزترین میزان و خط تمیز اخلاق پنداشته‌اند.

اخلاق سیاسی

اخلاق سیاسی را گاهی التزام به بایدها و نبایدهای شرعی، عقلی و عرفی دانسته‌اند، که در تدبیر ملک و ملت به کار می‌رود و گاهی نیز آن را رویکردی منفی به روش‌های غیراخلاقی در قلمرو زمامداری تعریف کرده‌اند (ماکیاولی، ۱۳۷۴) همچنین در مواردی اخلاق سیاسی به معنای مجموع‌های از رفتارها، گزاره‌ها و ارزش‌گرایی‌هایی چون، حق‌جویی، عدالت محوری، تقوای سیاسی، کرامت انسانی، مردم‌گرایی، صلح‌مداری، پایبندی به عهد و پیمان و تدبیر و مصلحت‌سنجی در عرصه کشورداری بوده است. (مهاجرینا، ۱۳۸۱ب) می‌توان چنین استنباط نمود که اخلاق سیاسی به رفتارها و کردارهایی اطلاق می‌شود که زمامداران در قلمرو وظایف سیاسی خود، در ارتباط با

شهروندان، مخالفان و موافقان اعمال می‌کنند.

پیامبر گرامی اسلام (ص) در تبیین یکی از اصلی‌ترین گزاره‌های تحقق اخلاق سیاسی می‌فرماید: «عدالت خوب است ولی در زمامداران خوب‌تر است و...» (دیلمی، ۱۳۷۱: ۹۳) این فرمایش شریف بیان‌گر آن است که عینیت یافتن اخلاق سیاسی، مطلوب جامعه است و همانا سید العقلاء (ص) به همین جهت تبلور و عینیت عدالت را به‌عنوان مطلوب جایگاه زمامداران و حاکمان برمی‌شمارند. امام علی (ع) نیز علت عذاب زمامداران را ظلم و ستم بیان فرموده‌اند (کلینی، ۱۳۹۲: ۱۶۲) یعنی اگر زمامداری از حدّ عدالت به معنای اخلاقی نه صرفاً عدالت قانونی، دور شد شایسته عذاب است و چه‌بسا عذابی که امیرمومنان (ع) می‌فرمایند فقط منحصر به عذاب اخروی نباشد بلکه در دنیا نیز شامل حال او می‌گردد و اقل آن این است که زمامدار غیر عادل از مقام خود خلع می‌گردد و مشروعیت خود را از دست خواهد داد.

از آنجاکه مطلوب عقلا، حرکت سیاست در مسیر اخلاق و بر مبنای فطرت پاک انسانی می‌باشد، می‌توان با اختیار گفتمان «سیاست اخلاقی» از تنزیل شایسته سیاست ذیل رایت اخلاق خبر داد، و بر خلاف سیاست ماکیاولی (ماکیاولی، ۱۳۷۴) سیاست را از منظر اخلاق‌نگریست. بر این مبنا اخلاق، سیرت سیاست و سیاست صورت اخلاق خواهد بود. به بیان دقیق‌تر اخلاق زیرساخت راهبردی و روح و حتی قلب سیاست است و سیاست، ساختار و قالب اخلاق است. (رنجبر، ۱۳۸۳: ۲۶) لازمه این پیش‌فرض آن است که اولاً انسان را موجودی اخلاقی بدانیم و ثانیاً حکومت و سیاست را که از نتایج زندگی بشری و انسانی است تابع امر اخلاقی پنداشته و بنیان‌های آن را بر پایه اخلاقیات پی‌ریزی نماییم.

رابطه فقه و اخلاق

برخی از متفکرین بر این باورند که فقه و اخلاق از جهاتی مانند موضوع، قلمرو، هدف، ضمانت اجرا و مبادی متفاوت‌اند. اینان قلمرو فقه را وسیع‌تر از قلمرو اخلاق دانسته و می‌گویند از آنجاکه فقه تکالیف افراد را در ابعاد عبادی، اجتماعی، فردی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی، جنایی و... بیان می‌کند، ولی اخلاق، رفتار و اعمال فرد را فقط از لحاظ اتصاف به صفات خوب و بد یا فضیلت و رذیلت مورد بررسی قرار می‌دهد، اینان فقه را دارای حیطه‌ای وسیع‌تر از اخلاق پنداشته‌اند. همچنین موضوع هر دو را

رفتار انسان دانسته و معتقدند فقه رفتاری را مورد توجه قرار می‌دهد که برای انجام یا ترک آن دستوری رسیده باشد، ولی در اخلاق رفتاری مورد توجه قرار می‌گیرد که بار ارزشی داشته باشد. علم فقه بررسی بعد عبادی و حقوقی موضوع را بر عهده دارد، ولی اخلاق به جنبه ارزشی آن می‌پردازد. (بجنوردی، ۱۳۸۵: ۳) برخی نیز بین هدف اخلاقی و فقهی تفاوت‌هایی گذاشته‌اند و غایت فقه را، علاوه بر پرورش و سازندگی فرد و روحيات او، سامان بخشیدن جامعه و موجب ثواب و عقاب اخروی می‌دانند، درحالی‌که هدف اخلاق را اصلاح معایب شخص و جامعه برمی‌شمارند که توجهی به ثواب و عقاب اخروی ندارد. به عبارت دیگر در فقه ثواب و عقاب و در اخلاق تشویق و مواخذه را طرح می‌کنند. (مغنیه، ۱۳۸۷: ۱۵) از نظر فقه آداب مستحب هیچ‌گونه الزامی ندارند ولی این آداب در اخلاق و در تهذیب نفس نوعی بایستگی را در پی دارند. مبادی فقه جز از طریق وحی الهی پدید نمی‌آید، اما ارزش‌ها و مبادی اخلاق هم به وحی الهی متکی است و هم به فطرت پاک و گوهر انسان تا آنجا که برخی اخلاق را از آن طبع بشر نیز می‌دانند. (همان)

هرچند ضمانت اجرایی فقه نیز بیش از ضمانت اجرایی اخلاق است اما، شباهت‌های بین این دو نیز در خور تأمل است. فقه و اخلاق هر دو جزء حکمت عملی هستند. به این معنا که فقه و اخلاق هر دو جزء علوم معامله قرار می‌گیرند. (آملی، ۱۳۸۴: ۳) علوم معامله علمی هستند که تحصیل آن‌ها برای عمل است، تا آنجا که اخلاق را فقه اکبر و فقه را فقه اصغر نیز گفته‌اند. (بجنوردی، ۱۳۸۵: ۵) نیت که یک امر درونی است، در اخلاق اصالت دارد و در فقه از ارکان عمل محسوب می‌شود. همچنین همان‌گونه که در احکام الهی منشأ الزام، بیان شارع می‌باشد، در اخلاق نیز بیان شارع می‌تواند به عنوان وجه الزام اخلاق به شمار رود. البته این مدعا منتقدان جدی به همراه دارد که اصالت امر اخلاقی را وابسته به عقل دانسته و امر شرعی را نیز پیش از امر شارع ملزم به رعایت حدود اخلاق عقلانی می‌دانند. (فناپی، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۷) فقه و اخلاق از منظر ثابت و متغیر نیز مشابه یکدیگر می‌باشند و همان‌گونه که فقه دارای احکام ثابتی همچون احکام عبادی و احکام متغیری همانند احکام معاملات می‌باشد، برخی از احکام اخلاقی همچون عدالت و راست‌گویی ثابت و برخی نیز همچون آداب اجتماعی وجه متغیر اخلاق می‌باشند. بی‌شک هر دو علم غایتی متشابه داشته و اصلاح فرد و جامعه را به عنوان گزاره‌ی مطلوب خود دنبال می‌نمایند. همچنین اخلاق و فقه از

جهت اعتباری بودن مفاهیم، هم در ناحیه موضوعات و هم در ناحیه محمولات با هم شباهت دارند؛ یعنی مفاهیم فقهی و اخلاقی از قبیل ماهوی، منطقی نیستند، بلکه اعتباری و فلسفی هستند. تا به اینجا ضمانت از آن فقه و ارجحیت از آن اخلاق است. حال با توسعه این نگاه در فقه سیاسی متوجه این نکته خواهیم شد که هرچند بنای فقه بر دوری از اخلاق نیست اما ضمانت متعینی هم برای اجرای آن منظور نشده است. این اشکال از مهم‌ترین خلل وارده در تبعید فقه اخلاقی از متن جامعه است.

فقه اخلاق‌گرا از نگاه امام خمینی

هرچند در مقام تعریف اخلاق و فقه رابط‌های با هم ندارند، اما در مقام تحقق خارجی، اخلاق بر فقه تأثیرگذار است. مهم‌ترین دلیل برای این تأثیرپذیری فقه آن است که منابع مشترک در فقه و اخلاق حکم‌فرماست. کتاب و سنت، از مهم‌ترین منابع فقه و اخلاق اسلامی به شمار می‌روند. این تأثیر و تأثرات در ابواب گوناگون فقهی قابل مشاهده است.^۱ امام برای علم فقه اهمیت زیادی قائل بوده‌اند و همین امر سبب شده است در بیشتر کتب غیر فقهی خود نیز نامی از فقه ببرند. مثلاً در باب تقسیم علوم نیات شخص را ناظر به حسن و قبح دانسته و به‌نوعی غایت‌گرایی را در پیش می‌گیرند. (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۴۱۲) با توسعه این نگرش درمی‌یابیم که از دید امام، محصول علوم حتی علوم اسلامی، اگر به مقصد الهی ختم نشود بی‌ارزش تلقی می‌گردد. (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۳۸۶-۳۸۷) ایشان صراحتاً می‌فرمایند «چه‌بسا کسانی که صرف عمر در توحید علمی نموده‌اند و تمام اوقات را به مطالعه و مباحثه و تعلیم و تعلّم مصروف کردند و صبغه توحید نیافته‌اند و عالم الهی و حکیم ربانی نشده، تزلزل قلبی آن‌ها از دیگران بیشتر است، زیرا گمان کرده‌اند با مدارس این منزل فقط طی می‌شود.» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۹-۱۰) ایشان بر کسانی که در بین اهل فقه با تکبر و تبختر خود را برتر از عوام مردم می‌داند نیز به شدت خرده می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۸۳) ایشان غور در کتب اخلاقی همچون احیاءالعلوم و طهاره الاعراق و اخلاق ناصری را هم مؤید و صف تخلّق نمی‌دانند و بعضاً با عبارت اتلاف وقت بر آن‌ها خرده می‌گیرند. (امام

۱. در فقه اسلامی همواره فکر مسئولیت مدنی که نتیجه سازمان مسئولیت اخلاقی است مد نظر بوده است. قاعده لا ضرر، قاعده اتلاف و حقوق جزایی کیفری اسلام و... نیز برخاسته از احکام فقهی اخلاق بنیاد است.

خمینی، ۱۳۹۲: ۹-۱۵) امام سیر حرکت عملی را که در بستر حکومت اسلامی موید و صف تقوا می‌گردد معالج دانسته و از آن به دوا تعبیر می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۳) که این خود مبنایی در جهت مشروعیت فقه حکومتی اخلاق‌گرا است که اگر حکومت اسلامی نیز از و صف تخلّق دور گردد، بعید نیست که مشروعیت خود را از دست دهد. در هر حال برای حرکت پیشتر به سمت اهداف عالیه انقلاب هیچ چاره‌ای به جز التزام اجتماع به اخلاق مشاهده نمی‌شود که در غیر این صورت تزلزل ارکان حاکمیت امری بعید به شمار نمی‌رود.

رویکرد تبعیت‌پذیری سیاست از اخلاق

رویکرد تبعیت سیاست از اخلاق در راستای تعلیم اسلام است، چراکه اصولاً فلسفه رهبری سیاسی در اسلام با سایر مکاتب متفاوت است. در مکاتب دیگر به‌ویژه مکاتب مادی وظیفه اصلی رهبری سیاسی رفاه و آسایش شهروندان است، در حالی که در مکتب سیاسی اسلام تنها رفاه و آسایش کافی نیست، زیرا وظیفه اصلی رهبری سیاسی در اسلام رساندن انسان‌ها به کمالات و ارزش‌هاست. از این‌رو جدایی اخلاق و سیاست مساوی با تزلزل و سقوط انسان است و در بستر تبعیت سیاست از اخلاق است که انسان‌ها به کمال می‌رسند. از سویی اسلام به اخلاق تأکید فراوان فرموده تا آنجا که احیای ارزش‌های اخلاقی هدف و حکمت انبیا به حساب می‌آید. به‌طوری‌که رسول خدا در سخنی مشهور فرموده‌اند «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۶۸: ۳۸۳) مبنای فکری امام نیز در دو عرصه اخلاق و سیاست بر اصل تبعیت‌پذیری سیاست از اخلاق استوار است و به اعتقاد ایشان آن دو در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگرند. امام در این باره معتقد است «سیاست خدعه نیست، یک حقیقتی است، سیاست یک چیزی است که مملکت را اداره می‌کند؛ خدعه و فریب نیست؛ این همه‌اش خطاست. اسلام، اسلام سیاست است، حقیقت سیاست است، خدعه و فریب نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۱۲۵)

بر اساس مبنای فکری امام، در نظام سیاسی که، سیاست از اخلاق تبعیت می‌کند، سیاست‌مدار موظف است از ویژگی‌هایی اخلاقی چون علوّ همت، صبر بر رنج‌ها و سختی‌ها برخوردار باشد. سیاست‌مداری که می‌خواهد اخلاق را در جامعه حاکم کرده و مردم را در سایه پایبندی به اصول اخلاقی به کمال برساند، باید ابتدا خود به اصول

اخلاقی پایبند باشد و این التزام است که مردم را در مسیر اخلاق قرار می‌دهد. موضوعی که اگر محقق نشود جامعه را به فساد و تباهی می‌کشاند. لذا امام بارها مسئولان سیاسی کشور را مورد خطاب قرار داده و با توصیه‌های اخلاقی مناسب، رهنمودهای لازم را در اختیارشان قرار می‌داد.

اخلاق زیربنای تئوریک انقلاب اسلامی

امام مهم‌ترین وجه تأثیرگذاری انقلاب را حرکت بر مبنای تربیت سیاسی اخلاق مدار می‌دانند. وی معتقد است که احکام اخلاقی اسلام، سیاسی است. مثلاً احکامی که درباره این که مؤمنین برادر هستند، این حکم، هم یک حکم اخلاقی، هم سیاسی و هم اجتماعی است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۳۰) امام اخلاق را حدّ میانگین قوای نفس و فضایل انسانی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۵۱۰) و در تقریر مباحث فلسفه امام نیز، برخی سیاست‌های غیر الهی و حکومت‌های طاغوت را بر جهات افراط و تفریط این قوا حمل نموده‌اند. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۶۵-۳۶۶) امام معتقد است غایت دعوت و تلاش انبیا کمال اخلاق است و اخلاق را پایه و ریشه‌های سیاست سطح کلان [حکومت] می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۷۶-۱۷۷) امام تا جایی پیش می‌رود که بیان می‌کند اسلام همه‌اش سیاست است.^۱ از منظر امام همه بخش‌های اسلام [عقاید، احکام، اخلاق] سیاسی است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۷۰) امام نتیجه معارف الهی و هدف انبیا را بیدار کردن بشریت و هوشیار نمودن غافلان و کشاندن افراد از ظلمات و طبیعت و حالات حیوانی به سمت نور و عالم ملکوت و جبروت می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۸۵-۲۸۸)

امام بر اخلاق منبعث از موازین شرعی [حجیت خبر و احد] تأکید کرده و عقل عملی را با عمل صالح پیوند داده است. امام علاوه بر پذیرش حد وسط و میانگین بودن قوا، معتقد است که مباحث اخلاقی بایستی رغبت و شوق انجام عمل اخلاقی را هم پدید آورد. بنا بر تقریر درس فلسفه امام، اخلاق می‌تواند جلوی حرکت قهری و طبیعی انسان را به سمت طبیعت بگیرد و او را به سمت ملکات فاضله ببرد و تمایز انسان‌ها با همدیگر در کسب اختیاری فضائل است و کسب فضائل باعث می‌شود تا انسان سیر رحمانی داشته باشد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳۳۵-۳۳۹) بر این اساس از دیدگاه

۱. الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة (امام خمینی، ۱۳۹۱: ق ۶۳۳).

امام برای تحقق اخلاق، وجود سیاست به معنای حکومت دینی قیدی الزامی است.

اخلاق فرادینی

برخی از محققین معاصر (فنائی، ۱۳۸۴: 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 به‌عنوان قاعده‌های 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؛ نراقی، 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 را در صورت تعارض با ظاهر متون دینی از درجه اعتبار ساقط می‌دانند. درحالی‌که ظاهر متون دینی در صورت تعارض با ظنون عقلانی بر حجیت و اعتبار خود باقی می‌مانند. به اعتقاد این متفکران اعتبار و حجیت ظاهر متون دینی و نیز اعتبار و حجیت خبر و احد ثقه به نحو قطعی اثبات شده، درحالی‌که ظنون عقلی و عقلایی یا به کلی فاقد اعتبار است، یا اعتبار آن‌ها مختص موردی است که در آن ظن یا دلیل معتبر نقلی وجود نداشته باشد. (فنائی، ۱۳۸۴: ۳۱)

به عبارتی سخن از ارزش ظنون عقلانی که مجدانه می‌تواند به بستر اخلاقی فقه حاکمیتی نیز مبدل گردد، سخن از ترجیح دیدگاه عرف و عقلا متخصص بر دیدگاه غیر عرف و غیرمتخصص می‌باشد. یعنی ارجحیت عقل شورایی و خرد جمعی بر همنوعان خود که شخصی و بعضاً غیرتخصصی و متکی به تعبد خبر و احد غیرمعقول 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

فرامی‌خواند 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. (حسین زاده و محمدی، ۱۳۸۹: ۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق: ۲۴۶) حال در میان انبوهی از فضایل اخلاقی می‌توان از آزادی و مدارا به‌عنوان شاه‌کلید فضایل و ملکات اخلاقی حاکمیت فقهی نام برد که به آن اشاره می‌گردد.

اصل آزادی

شاید بتوان گفت آزادی مهم‌ترین مفهوم در راستای تحلیل و تحقق حق در فقه سیاسی شیعه است. سه مفهوم متفاوت و هم‌پسته از آزادی در اندیشه اسلام را می‌توان تشخیص داد. این سه مفهوم عبارت‌اند از (۱) مفهوم کلامی آزادی (۲) مفهوم اخلاقی آزادی (۳) مفهوم فقهی آزادی (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۳۷) مفهوم کلامی آزادی ناشی از درکی هستی‌شناسانه از ماهیت انسان و اختیار اوست. شیعیان از نظر کلامی جزء عدلیه هستند و عدلیه در جدال جبر و اختیار، البته بر مدار اختیار می‌چرخند. بدین‌سان پذیرش عدل الهی شیعه را ناگزیر به قول آزادی می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۵) مفهوم اخلاقی آزادی نیز جایگاه مهمی در منابع شیعه دارد. در روایتی اخلاقی از امام صادق (ع) نقل شده است: «خمس خصال من لم تکن فیه خصله منها فلیس فیه کثیر مستمتع، اولها: الوفاء، و الثانیة: التدبیر، و الثالثة: الحیاء، و الرابعة: حسن الخلق و الخامسة، و هی تجمع هذه الخصال، الحریه» بیانی بسیار بی‌بدیل در جایگاه و الای آزادی و آزادگی است که امام (ع) می‌فرمایند: «پنج خصلت است که اگر کسی یکی از آن‌ها را نداشته باشد سود کثیری در او نخواهد بود، وفا، تدبیر، حیا، اخلاق نیکو و پنجمی که حاوی همه این خصال است، آزادی است. (ری‌شهری، ۱۳۷۵: ج ۱: ۵۸۱) یا امام علی (ع) می‌فرماید «و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّاً، بنده دیگران مباش که خدا تو را آزاد آفریده است» (حرّانی، ۱۳۵۵: ۷۷).

بنابراین آزادی‌های مردم را که در اسلام آمده و از اولیات زندگی انسان است نمی‌توان مصادره کرد. البته انسان مسلمان در تمام شئون زندگی‌اش و در تمام دولت‌های اسلامی آزاد است، اعم از سفر و اقامت یا زراعت و تجارت و آبادانی و ساختمان، یا کسب‌وکار، یا نشر کتاب، مقاله، مجله و روزنامه، تأسیس احزاب و جمعیت‌ها، تألیف

و خطابه، انتخاب خانه و همسر و به‌طور کلی، انسان مسلمان در جمیع فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و غیر آن جز در حوزه محرمات شرعی آزاد است و احدی حق ندارد مانع او در تمام این امور باشد. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۱۵۷) در ادبیات فقه شیعه از مفهوم فقهی آزادی دو معنا لحاظ شده است، نخست آزادی به‌مثابه اماره که از عمومات حریت در منابع شیعه تولید می‌شود و دوم آزادی به‌مثابه اصل که در شرایط فقدان دلیل بر آزادی یا عدم آزادی جاری می‌شود. مرحوم آیت‌الله گلپایگانی (۱۴۱۴ق) درباره این دو تفسیر از آزادی می‌نویسد: «... زیرا اصالت آزادی خالی از دو شق نیست، یا عام و اماره است، چنان‌که 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 قاعده‌های کلی و عام چونان دیگر عمومات شرعی است. بدین‌سان و به‌عنوان 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: ۱۷۵-۱۷۶) عده دیگری از فقیهان شیعه نیز آزادی را به‌مثابه اصل و مرجع عقل عملی تفسیر کرده‌اند که در حالت شک جاری می‌شود. «الاصل الحریه و عدم الولاء فاثباتهما يحتاج الی دلاله» (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴: 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 درهم‌تنیده‌اند 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 اتکا به آزادی، به‌مثابه اصل موضوعه، به تحلیل لوازم آن در فقه سیاسی پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال گفته شده است، اصل آزادی انسان است که آزادی رأی و تدبیر از آن ناشی می‌شود. «الاصل حریه الانسان، الذی تتشعب منه حریه الرأی و التدبیر» (منتظری، ۱۴۱۷ق: ۸) سید محمدباقر صدر نیز با تأکید بر اهمیت آزادی به‌عنوان مبنا و مجرای بسیاری از حقوق سیاسی اجتماعی و اقتصادی می‌گوید «فالحریه باشکالها المتنوعه، هی الأساس الذی تنبثق منه کل الحقوق و القیم 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: ۲۵۷) یعنی بر اساس شهید صدر همه حقوق به آزادی مربوط می‌شود و تا زمانی که آزادی به معنای درست تبیین و در تمام شقوق حاکم نشود نمی‌توان از دستیابی به تمام حقوق

اطمینان حاصل نمود.

امام خمینی ضمن اینکه معتقد است دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غرب است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۳۰) بر این باور است که قانون اسلام مسبب آزادی‌ها و دموکراسی حقیقی است و استقلال کشور را نیز تأمین می‌کند. (همان، ج ۴: 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. (همان، ج ۳: ۲۰۷) و نیز حق اولیه بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم؛ من می‌خواهم حرفم آزاد باشد... (همان، ج ۲: 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. (همان، ج ۸: ۴۹) و نیز ارزش حیات را به آزادی و استقلال می‌داند (همان، ج ۵: ۱۱۴) و بر این اعتقاد است که در جمهوریت اسلام تمام آزادی‌ها وجود دارد. امام (ع) بر این اعتقاد است 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 ارمان 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. به هر تقدیر از آنجا که اندیشه امام معطوف به تشکیل حاکمیت فقهی بوده است از ارزش کاربردی بیشتری نسبت به سایر فقها برخوردار است و این ارزش زمانی تبلور عیان‌تری خواهد یافت که ما بتوانیم اصل آزادی را به‌عنوان یک اصل ملزم در نظام اسلامی به‌صورت کامل محقق و جاری نماییم.

اصل مدارا

دومین اصلی که در این مجال به‌عنوان اصلی لایتغیر و انسانی، اخلاقی و شرعی بر آن تأکید 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 دیرزمانی است نام آن شنیده می‌شود و حکیمان آن را حکمت عملی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱: ۴۵) که عقل و منطق بشری به آن فرامی‌خواند و پیامبران الهی به تائید آن پرداخته‌اند و بر آن تأکید 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 صحیح‌ه از امام صادق^(ع) از قول پیامبر اکرم^(ص) می‌خوانیم «أمرنی ربی بمداره الناس کما أمرنی بالفرائض» (الکافی، ۲: ۱۱۷) در نقل دیگر از پیامبر اکرم^(ص) آمده است که «أمرت بمداره الناس کما أمرت بتبلیغ الرساله» (حرّانی، ۱۳۵۵: ۴۸) توجه به این نکته در بیان شریف حضرت ختمی مرتبت^(ص) که تبلیغ رسالت همسنگ و هم‌عرض مدارا با نوع بشر مطرح گردیده است و نه در طول آن و نوعی مأموریت 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 پیش‌زمینه حاکمیت فقه سیاسی، زمینه‌های اخلاقی تحقق مدارا عبارت‌اند 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 رویکرد تائیدی شریعت از راهکارهای اخلاق انسانی منجر به مدارا، قابل تردید نیست. مولای متقیان علی^(ع) می‌فرمایند: «العقل نصفه تغافل و نصفه احتمال» (آمدی، بی‌تا: ۱۱۷) که قطعاً این روایت ناظر به بعد اجتماعی اخلاق مؤمنانه 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: 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^۳ حتی به ضرورت مدارا در حکومت اهل‌بیت [قیام قائم] نیز تأکید شده است. یعنی در اوج اداره اسلام نیز تقیه مداراتی^۴ وجود دارد.

۱. اشاره به حدیث لا تری الجاهل الا مفرطاً أو مفرطاً (نهج البلاغه، حکمت ۷۰).

۲. اشاره به آیه شریفه «لا تقف ما لیس لک به علم» (اسراء: ۳۷).

۳. برای نمونه رجوع کنید به (خصال صدوق، باب سبعة، ش ۳۵).

۴. تقیه مداراتی روشی سیاسی اجتماعی است که ناظر به نظم اجتماعی است و حکمی فقهی در مورد مسئولیت اهل ایمان برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با هر انسانی است که صلح و هم‌زیستی را ترجیح می‌دهد و ماجراجویانه امنیت دیگران را بر هم نمی‌زند. بلکه گونه‌های از رفتار مدبّرانه است که برای پیش‌گیری از درگیری‌های خانمان‌سوز بشری تشریع شده است و واکنش منطقی در برابر خشونت طلبان را لازم می‌شمارد تا بلکه از زیان‌های بی‌شمار دشمنی‌ها بکاهد و با شیوه‌های منطقی و معقول از تحقق فساد جلوگیری کند. (قابل، ۱۳۹۱: ۱۸۶).

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 اندیشه‌ها 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، صرفاً افکار عمومی جهانیان را نسبت به دین و شریعت بدبین می‌کند.

شهید مطهری در این باب می‌فرمایند «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 احادی 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، جرئت نمی‌کند. باز هم تقصیر اسلام نیست، فقیه شهامتی را که باید داشته باشد ندارد (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۲: ۸۶)

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، ۱۳۹۲: ۳۱۵) از نظر امام^(ع)، 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، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۲۱) وجه تمایز نظام‌های دموکراتیک و توتالیترایسم، تساهل و عدم تساهل سیاسی (بشیریه، ۱۳۷۴) خشونت، عدم رعایت حقوق و آزادی‌های مردم و زور سازمان یافته است. (آرنت، ۱۳۶۶: ۲۳۱) محیط حکومت اسلامی بر خلاف طاغوت محیط محبت، مدارا، عاری از رعب و وحشت برای شهروندان، عدل، امنیت و آسایش است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: 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^(ص) و حضرت امیر^(ع) که رئیس یک مملکت پهناور بودند نمی‌ترسید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۲۱۸) فرهنگ مدارا نیاز به جامعه‌پذیری اجتماعی و سیاسی دارد. در یک

نظام اقتدارطلب و استبدادزده 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 سلاطین و عقاید مانع رعایت حقوق شهروندان نشود. امروزه زمینه‌های شکل‌گیری کنش‌های متعارض و ناهم‌گرایانه و گسست‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه زیاد شده‌اند. مشی خشونت‌آمیز حکومت این زمینه‌ها را به سرعت فعال می‌کند. (فتوحی، ۱۳۹۶)

نتیجه‌گیری

امام خمینی^(ره) در سال‌های واپسین عمر حکومت پهلوی به دلیل شرایط و خفقان موجود سیاسی و اجتماعی با برافراشتن پرچم اسلام ناب به تجمیع گروه‌های مختلف مردم برای نیل به بنیانی جمعی و مبتنی بر اخلاق انسانی پرداختند. از این منظر می‌توان انقلاب اسلامی را انقلابی اخلاقی نامید. انقلابی که کوشید تا با استخدام مبانی متخلّقانه جهان تشریع هویت خود را بر پایه اخلاق سیاسی استوار نماید. به همین جهت بر پایه مشهورات فقهی، حجیت خبر و احد نیز به‌عنوان اصلی عمومی به یاری اخلاق سیاسی برگرفته از تشریع شتافت اما به دلیل عدم استخدام ظن عقلایی. اگر انقلاب را به‌عنوان موجودی ذی‌حق و ذی‌شعور فرض نمائیم که می‌بایست الزاماً ذات نو شوندگی و پویایی خود را در کنار پایبندی به اصول حفظ نماید بر این اصل استوار می‌شویم اولاً در حاکمیت فقه‌ای، سیاستی دارای ارزش است که مبتنی بر اخلاق باشد و ثانیاً خود اخلاق نیز از ابتدا مبتنی بر عقلانیت است، تا بتواند ضمن پاسخ‌گویی به نیازها و شرایط روز، تداوم را برای جریان انقلاب تضمین نماید. بی‌شک شریعت بر رفتار عقلانی فرامی‌خواند نه اینکه عقل جایگزین شرع تلقی شود. در همین راستا بهره‌گیری از دو الزام اساسی آزادی و مدارا به‌عنوان اصولی لا یتغیر و انسانی می‌تواند به محفوظیت بیش از پیش انقلاب کمک نماید. آزادی و مدارا اصولی انسانی‌اند که عدم توجه به ذات آن‌ها بنیان حاکمیت فقه اخلاق مدار را با شکاف اساسی و شکست مواجه خواهد ساخت. از سویی آزادی در اندیشه امام^(ره) بنیانی کاربردی و عملی است که از ابتدای تأسیس انقلاب به‌عنوان یک اصل بر آن تأکید فراوانی شده است و به‌نوعی منشأ تمام حقوق نیز قلمداد شده است. از سویی حاکمیت بدون رعایت اصل مدارا

به شکاف بین خود و مردم دامن خواهد زد و تقیه مداراتی چارچوبی است که ذیل اصل مدارا زمینه هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و صلح پایدار را رقم خواهد زد. فقه سیاسی اخلاق‌نگر تنها زمانی قادر به کفالت اجتماع خود خواهد بود که بتواند خرد جمعی را باور نماید و آن را برای نیل به مقاصد خود استخدام نماید و آلا با فرسوده نمودن عقاید و زیر پا گذاشتن اخلاق به سمت تحکّم غیر عقلایی پیش خواهد رفت.

منابع

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه (۱۳۹۴) ترجمه علی شیروانی، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
- آرت، هانا (۱۳۵۹) *خسونت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی. چاپ اول.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (بی تا) *عبر الحکم و درر الکلم*، مصحح مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- آملی، محمدتقی (۱۳۸۴) *حیات جاوید در علم اخلاق*، تهران: انتشارات مرتضوی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات عروج.
- انصاری، محمدعلی (۱۴۱۵ق) *الموسوعة الفقهیه المیسر*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۴)، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۱ق) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بجنوردی، محمد (۱۳۸۵) *بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با رویکردی بر آراء امام خمینی*، فصلنامه متین، سال چهارم، شماره ۲۴.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴) *دولت عقل، ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین. چاپ اول.
- سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (۱۴۱ق) *المراسم العلویه فی احکام النبویه*، تحقیق سید محسن الحسینی الامینی، قم: المجمع العالمی لاهل البیت.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ق) *فقه العولمه*، بیروت: مؤسسه الفکر الاسلامی.
- حسین زاده، محمد؛ محمدی، عبدالله (۱۳۸۹) *اعتبار معرفت‌شناختی خبر و احد در اعتقادات دینی*،

- فصلنامه ذهن، شماره ۴۳ (ص ۱۴۱-۱۶۸).
- حرّانی، حسن بن شعبه (۱۳۵۵) *تحف العقول*، مترجم احمد جنتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیّه.
 - خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۹۱) *اخلاق ناصری*، مترجم مجتبی مینوی. علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
 - خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق) *الاجتهاد والتقلید*، قم: دارالهدی. چاپ سوم.
 - خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۷)، *مصباح الاصول*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
 - دوورژه، موریس (۱۳۴۹) *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
 - دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷) *لغت نامه*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، جلد ۱.
 - دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱) *ارشاد القلوب*، قم: الشریف الرضی.
 - راسل، برتراند (۱۳۶۷) قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی.
 - جعفری، محمدتقی (۱۳۷۱) جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلامی، مجله حوزه: شماره ۴۹.
 - راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳) *مفردات ألفاظ القرآن*، مصحح داودی، بیروت: دارالشامیه.
 - رنجبر، مقصود (۱۳۸۳) *نقد کتاب اخلاق و سیاست*. اندیشه سیاسی در عرصه عمل، مجله علوم سیاسی شماره ۲۶.
 - رودی، کلایمر (۱۳۵۱) *آشنایی با علم سیاست*، ترجمه بهرام ملکوتی، تهران: سیمرغ.
 - ری شهری، محمد (۱۳۷۵) *میزان الحکمه*، قم: دارالحدیث.
 - ریمون، ارون (۱۳۶۶) *مراحل سیاسی اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات سازمان نشر آموزش انقلاب اسلامی.
 - شبر، السید عبدالله (۱۳۹۵ق) *الاخلاق*، قم: منشورات مکتبه بصیرتی.
 - صالح مازمدانی، مولی محمد (۱۴۲۱ق) *شرح اصول کافی*، تحقیق و تعلیق ابوالحسن شعرانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 - صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق) *اقتصادنا*، تحقیق عبدالکریم ضیاء و دیگران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 - صدرالمآلهین شیرازی، محمد (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، به اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدر.
 - صدوق، ابن بابویه قمی (۱۴۱۳ق) *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات اسلامی.
 - صدوق، ابن بابویه قمی (۱۳۷۷) *خصال*، مترجم: محمدباقر کمره‌ای، تهران: انتشارات کتابچی.
 - طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ق) *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح محمد تقی کشفی، تهران: المکتبه الرضویه.

- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱) بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
- عبدالحمید، ابوالمحمد (۱۳۶۵) مبانی سیاست، تهران: توس.
- غزالی، محمد (۱۳۸۲) المستصفی، تهران: نشر احسان.
- غزالی، محمد (بی تا) احیاء علوم الدین [ابی جا] دارالکتاب العربی.
- فتاحی، یوسف (۱۳۸۸) رابطه اخلاق و سیاست با تأکید بر اندیشه امام خمینی، فصلنامه حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره ۳.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴) دین در ترازوی اخلاق، تهران: انتشارات صراط.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۲) اخلاق دین‌شناسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰) فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران: نشر نی.
- قابل، احمد (۱۳۹۱) مبانی شریعت، نشر مجازی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲) الکافی، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: انتشارات دارالثقلین چاپ پنجم.
- گلیایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۲ق) الدرر المنضود فی احکام الحدود، تقریر علی کریمی جهرمی، قم: دارالقران الکریم
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۴) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران: کتاب پرواز.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۹) بحار الانوار، تهران: المکتبه الاسلامیه جلد ۶۸.
- مسکویه، ابوعلی (۱۴۱۲ق) تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: انتشارات بیدار.
- مطهری، مرتضی (بی تا) آشنایی با علوم اسلامی حکمت عملی، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۶) اسلام و مقتضیات زمان، تهران، انتشارات صدرا.
- محقق کرکی، علی بن عبدالعالی (۱۴۰۷ق) جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل البیت.
- معین، محمد (۱۳۷۲) فرهنگ فارسی معین، تهران: گلرنگ یکتا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق) الامثال فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب چاپ اول.
- مکی عاملی، محمد بن جمال (بی تا) القواعد و الفوائد، تحقیق عبدالهادی حکیم، قم: مکتبه المفید.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۷ق)، نظام الحکم الاسلامی، تصحیح جمعی از پژوهشگران، قم: نشر سراسی.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۱) دولت در اندیشه سیاسی فارابی، تهران پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۹۴) اخلاق سیاسی در گفتن انقلاب اسلامی، فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۷۰.

- نراقی، ملا احمد (۱۳۸۰) *معراج السعاده*، تهران: کتابفروشی اسلامی.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق) *عوائد الایام*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۷ق) *حاشیه مجمع الفائده والبرهان*، قم: مؤسسه علامه المجدد.