در تاریخ ۳۱ فروردین ۱۴۰۴
تعبدی و توصلی

جلسه 79

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمْ
الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينْ وَصَلَى الله عَلَىٰ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

خلاصه‌ی بحث گذشته

در بحث حاضر به بررسی یکی از تقریرات مهم در اثبات اصالة التعبّدیة پرداختیم که توسط مرحوم آیت‌الله حائری ارائه شده است. ایشان با قیاسی ساختاری میان علل تشریعی و علل تکوینی، استدلال می‌کنند که همان‌گونه که در نظام تکوین، معلول تنها در صورتی معلول است که واقعاً از علت خاص خود تأثر یافته باشد، در نظام تشریع نیز فعل مکلف تنها در صورتی مأمورٌبه خواهد بود که از امر شارع تأثیر پذیرفته باشد؛ و این تأثر جز با قصد امتثال (قصد الأمر) حاصل نمی‌شود. بنابراین، وجوب فعل تنها زمانی قابلیت انطباق دارد که فعل، از حیث داعی و قصد، ناظر به امر شارع باشد. در ادامه، امام خمینی (ره) دو اشکال جدی به این تقریر وارد می‌کنند. اشکال نخست ناظر به بطلان قیاس بین تشریع و تکوین است؛ زیرا در نظام تکوین، معلول هیچ‌گونه شیئیتی قبل از علت ندارد، در حالی‌که در نظام تشریع، متعلق امر از نظر رتبی بر خودِ امر مقدم است، و این تفاوت ماهوی، این قیاس را باطل می‌کند. همچنین امام تأکید می‌کنند که اشتباه در تمایز میان ساحت تکوینی و تشریعی می‌تواند آثار نادرستی در دیگر مباحث اصولی همچون شرط متأخر نیز داشته باشد. در مجموع، تحلیل دقیق نشان می‌دهد که اگرچه هدف مرحوم حائری دفاع از تعبّدی بودن اوامر است، اما مبنای قیاسی ایشان از نظر امام قابل قبول نیست.

قیاس علل تشریعی با علل تکوینی در تحلیل امر شرعی

بحث در دلیل چهارم بر اصل تعبّدیه است؛ دلیلی که مرحوم محقق حائری آن را مطرح کرده‌اند و به اجمال بدان اشاره شد و اشکال حضرت امام بر آن را نیز یادآور شدیم. خلاصه‌ی این دلیل آن است که ایشان علل تشریعی را به علل تکوینی قیاس می‌نمایند. وجه این قیاس نیز در این نکته نهفته است که همان‌گونه که معلول تکوینی، علی‌رغم آن‌که انتسابش به علت، قید لحاظ‌شده‌ای در تعریف معلول به شمار نمی‌آید، در واقع و در مقام انطباق خارجی باید مستند به علت خود باشد، در علل تشریعی نیز باید همین شیوه را دنبال کرد..

به بیان دیگر، هرچند نمی‌توان گفت که «معلول» مقیّد به این است که حتماً این از علت خاص خود صادر شود یا به آن منتسب باشد، اما در مقام واقع، چنین انتسابی میان علت و معلول وجود دارد. اگر ما از این انتساب صرف‌نظر کنیم، آن معلول دیگر معلول آن علت نخواهد بود. مرحوم حائری می‌فرمایند: همین قاعده را باید در حوزه‌ی تشریع نیز جاری دانست. در این حوزه، «امر» علت تحریک مکلف به انجام فعل است. اما کدام فعل؟ فعلی که استناد به همین «امر» داشته باشد؛ چرا که امر، علت برای تحقق متعلق خویش است. پس، متعلق نیز باید در واقع به آن امر مستند باشد تا رابطه‌ی علیّت میان آن دو معنا یابد.

کلام محقق حائری در درر الفوائد

عبارت حضرت امام در نقد دیدگاه مرحوم حائری نقل شد. اکنون به عین عبارات خود مرحوم حائری در درر الفوائد می‌پردازیم که تبیین روشنی از مبنای ایشان در نسبت امر و متعلق ارائه می‌کند. ایشان می‌فرماید:

فيه ان الامر علة لوجود المتعلق، و العلة انما تقتضي المعلول المستند اليها، و ان كان استناد المعلول اليها لا باقتضائها بل انما

هو حاصل قهرا، و حينئذ نقول: لو لم يات بداعى الامر فما هو المعلول لهذا الامر لم يؤت به، فعليه الاتيان بالفعل ثانيا مع هذا القيد، و ليس المتعلق للامر صرف الوجود الغير القابل للتكرار، بل مطلق الوجود القابل له، كما مر الاشارة اليه سابقا.

و من هنا يظهر طريق آخر لتصحيح الامر العبادي غير طريق اخصيّة الغرض و هو ملاحظة تقيد المتعلق لبا بالقيد المذكور مع القول بمطلق الوجود.

ان قلت: مع ملاحظة هذا التقيد لا حاجة الى القول بمطلق الوجود لتمامية المطلب على تقدير القول بصرف الوجود ايضا، لان صرف وجود المقيد بداعى الامر غير منطبق على الفعل المأتي به لا بداعى الامر، قلت صرف الوجود انما يلاحظ بالاضافة الى الفعل و قيوده الملحوظة معه استقلالا، و هذا القيد ليس كذلك و ان كان ثابتا في الذهن لبا «منه».[1]

جمله‌ی «إنّ الأمرَ علّةٌ لوجودِ المتعلَّقِ» به منزله‌ی صغرای قیاس است. به بیان دیگر، امر علّت برای تحقق متعلق خود در خارج است؛ به عنوان مثال، «صَلِّ» که یک امر است، علّت برای تحقق «صلاة» در خارج می‌باشد. ایشان سپس می‌افزایند: «و العلّةُ إنّما تقتضی المعلولَ المُستندَ إلیها»؛ یعنی علت تنها اقتضای معلولی را دارد که به آن مستند باشد. با این توضیح که هرچند استناد معلول به علت، لازمه‌ی قیدی در ذات علت نیست، اما به طور قهری این انتساب تحقق می‌یابد. تعبیری که امام خمینی نیز در اینجا بدان اشاره کردند، همین نکته است: انطباق میان علت و معلول امری قهری است. فعل، در صورتی معلول آن علت شمرده می‌شود که به نحو واقعی مستند به آن باشد.

بر همین اساس، مرحوم حائری نتیجه می‌گیرند: «فَحِینَئِذٍ نقول: لو لم یَأتِ بداعی الأمر، لَم یُؤتَ به»؛ یعنی اگر مکلف فعلی را نه از روی داعیِ امر، بلکه به جهت دیگری همچون طلب ثواب یا درک مصلحتی که در آن هست، انجام دهد، این فعل به مثابه‌ی امتثالِ امر محسوب نمی‌شود و در نتیجه مأمورٌبه تحقق نیافته است. در این فرض، مکلف باید بار دیگر همان فعل را این بار با قصد امر به جا آورد. و اگر دوباره نیز بدون داعی امر انجام داد، باز هم مأمورٌبه محقق نشده و لازم است مجدداً اقدام کند.

در این‌جا ممکن است کسی این اشکال را مطرح کند که: متعلقِ این اوامر شرعی صرف‌الوجود است، و صرف‌الوجود، بنا بر مبانی فلسفی، امری است که تکرارپذیر نیست. به بیان دقیق‌تر، صرف‌الوجود یعنی تحققی که یک‌بار برای همیشه واقع می‌شود و قابل اعاده نمی‌باشد. بنابراین، اگر مکلف یک‌بار آن فعل را انجام دهد، صرف‌الوجود محقق شده و الزامی برای تکرار باقی نمی‌ماند.

محقق حائری در پاسخ به این اشکال می‌فرمایند: این تصور اساساً نادرست است؛ متعلقِ امر شرعی، صرف‌الوجود نیست، بلکه مطلق‌الوجود است؛ یعنی هر چیزی که بر آن صدق «وجود» شود. و چنان‌که پیش‌تر نیز یادآور شدیم، مطلق‌الوجود قابلیت تکرار دارد و اگر امتثال به درستی محقق نشود، انجام مجدد آن لازم خواهد بود.

تمایز میان صرف‌الوجود و مطلق‌الوجود در تحلیل تشریعیِ امر و متعلق

برای تقریب ذهن، مثالی را مطرح می‌کنیم: اگر نوری در یک محل به عنوان صرف‌الوجود تحقق یابد، همان تحقق اول کفایت می‌کند و دیگر نمی‌توان از صرف‌الوجودِ دوم یا سوم سخن گفت؛ چرا که صرف‌الوجود، به تعریف فلسفی، تنها یک تحقق دارد و تکرارپذیر نیست. اما مطلق‌الوجود چنین نیست؛ مطلق‌الوجود تمام مصادیق قابل تحقق از یک امر را در بر می‌گیرد. نور اول، نور دوم، و نور سوم، همگی مصادیق متعددی هستند که بر مطلق‌الوجود صدق می‌کنند. هر فردی از این نورها، فردی از مطلق‌الوجود است و تحقق جداگانه‌ای دارد.

محقق حائری تصریح می‌فرمایند که متعلق اوامر شرعی، صرف‌الوجود نیست. اگر گفته شود که متعلق امر «صَلِّ»

صرف‌الوجود است، ممکن است صرف‌الوجود در همان فعل اولی که بدون داعیِ امر انجام شده، تحقق یافته باشد. پس صرف‌الوجود ماهیتاً قابلیت تکرار ندارد. اما اگر متعلق، مطلق‌الوجود باشد، نماز می‌تواند ده بار، بیست بار، و بلکه بی‌نهایت بار انجام شود؛ و هر بار یک فرد از مطلق‌الوجود خواهد بود. به این ترتیب، فعلِ متعلَّق به امر در هر بار، واجد امکان تحقق مستقل خواهد بود.

در ابواب دیگر اصول همچون «مرّه و تکرار» یا «فور و تراخی»، دیدگاه مشهور بیان شد که متعلق اوامر، صرف‌الوجود است؛ به این معنا که با تحقق اولین فرد، امتثال کامل می‌شود. اما مرحوم حائری در برابر این دیدگاه می‌فرمایند که متعلقْ مطلق‌الوجود است و به همین دلیل، امکان تکرار امتثال وجود دارد. البته این نکته در اینجا تنها از باب اشاره ذکر شده است و این بحث، در مقام فعلی نقش اساسی در استدلال ندارد.

آنچه در این مقام برای ایشان محل استدلال است، همان قیاس بین علت تکوینی و علت تشریعی است. ایشان می‌فرمایند: همان‌گونه که در نظام تکوین، «معلول» تنها در صورتی معلول است که به علت خویش مستند باشد، در نظام تشریع نیز «فعل» تنها در صورتی «مأمورٌبه» خواهد بود که به امر مستند باشد. در نتیجه، قاعده این است که هر فعلی که متعلق به امر واقع شده، باید به داعیِ همان امر آورده شود، مگر آن‌که دلیلی برخلاف این قاعده وجود داشته باشد. این‌گونه است که قیاس بین تکوین و تشریع شکل می‌گیرد و قاعده‌ی استناد در هر دو حوزه معتبر تلقی می‌شود.

نقد خلط تشریع به تکوین در قیاس‌های اصولی و فقهی

پیش‌تر گفته شد که امام خمینی در پاسخ اول به استدلال مرحوم حائری، کُبرایِ قیاس را مورد نقد قرار داده و اساس آن را مخدوش دانستند. ایشان تصریح می‌کنند که قیاس میان تشریع و تکوین قیاسی نادرست است و نباید در مقام استدلال فقهی و اصولی به کار گرفته شود. به تعبیر روشن‌تر، تشریع را نباید با تکوین خلط کرد.

ما در مباحثی که قبلاً مطرح کرده‌ایم بر این مبنای حضرت امام تأکید کردیم که لازم است حتماً به آن بحث‌های علمی مراجعه شود؛ زیرا ـ همان‌گونه که گفته شد ـ نمونه‌های متعدد از این‌گونه خلطها را می‌توان در آثار بزرگانی چون شیخ انصاری و آخوند خراسانی مشاهده کرد. اینان در مقام تحلیل، گاهی قواعد فلسفی را وارد حوزه‌ی فقه کرده‌اند. به عنوان نمونه، قاعده‌ی «الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً» که در بحث‌ها مورد استناد قرار گرفته است مورد انتقاد حضرت امام به‌عنوان مصادیق آشکار خلط میان حوزه‌ی تشریع و تکوین قرار می‌گیرد.

این قبیل مباحث از آن جهت کلیدی و تأثیرگذارند که اگر کسی بر این مبنا حرکت کند که قواعد عقلی و فلسفی در قلمرو فقه و اصول که هر دو از علوم اعتباری محسوب می‌شوند، جریان دارند، پایه‌های بسیاری از استدلال‌های او متأثر از همین رویکرد خواهد شد. برای مثال، در فقه سیاسی معاصر، از یکی از فیلسوفان معاصر سخنی نقل شده که حکومت را ذیل مقوله‌ی «حکمت عملی» قرار داده است. وی پس از این طبقه‌بندی می‌گوید: چون حکومت از سنخ حکمت است، باید ماهیت آن واجد حکمت باشد. بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که در چنین حکومتی مجالی برای امر و نهی وجود ندارد، چرا که حاکم در این نگاه باید «أعلمِ اشخاص به حقایق اشیاء» باشد؛ یعنی حکومتی که در آن عقل محض جریان دارد و حاکم، عالم به واقعیات خارجی است، نه فرمان‌روا در معنای متعارف آن.[2]

این دیدگاه با بهره‌گیری از مبانی عقلی، تصویری خاص از حکومت ارائه می‌دهد و نتایجی خاص نیز بر آن مترتب می‌سازد. اما همان‌گونه که در قبلاً نیز اشاره شد و لازم است بدان عمیق‌تر پرداخته شود، ریشه‌ی این تحلیل‌ها نیز همان خلط میان تشریع و تکوین است. جالب آن‌که صاحب این سخن نیز فرزند مرحوم مؤسس حائری است، و استدلالات او نیز در همان خط فکری جای می‌گیرد؛ همان خطی که اعتبار را با حقیقت درهم می‌آمیزد. حال آن‌که حکومت، در تحلیل صحیح خود، امری اعتباری

است، نه تکوینی و نه واقعی در معنای فلسفی آن.

تبیین تمایز میان جنبه‌های تکوینی و اعتباری امامت و ولایت

در مباحث مربوط به احکام وضعی، حضرت امام خمینی تصریح می‌کنند که امامت در ذات خود، حکمی وضعی و جعلی است؛ یعنی امری که نیازمند جعل جاعل است و بر خلاف امور تکوینی، در ذات اشخاص نهادینه نشده، بلکه بر ایشان جعل و نصب شده است. به بیان دیگر، امامت و نبوت در مقام جعل، از سنخ احکام وضعیه‌اند و نه حقایق تکوینی. البته این به معنای انکار جنبه‌های تکوینیِ وجودی امام معصوم نیست.[3] از منظر روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، وجوهی از حقیقت امامان تکوینی است، چنان‌که تعبیرات والایی نظیر «نحن وجه الله»،[4] «نحن الاسماء الحسنی»،[5] و «نحن کلمات الله التامّات»[6] به روشنی بر این جنبه‌ی قدسی دلالت دارند. هنگامی که در روایت آمده است که امامان اسماء حسنی خدای متعال‌اند، یا آنان وجه‌الله هستند، این‌ها دلالاتی است که جنبه‌ی تکوینی دارد و نه اعتباری.

بر همین اساس، اگر کسی با تمسک به عبارت معروف امام خمینی که می‌فرمایند: «فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت دارای جمیع اختیارات معصوم در عرصه‌ی حکمرانی است»،[7] اشکال کند که گویا با این بیان، «معصوم سیزدهمی» در کنار دوازده امام معصوم جعل شده، در حقیقت به اشتباه رفته است. این ایراد از عدم تمایز صحیح میان جنبه‌های اعتباری و تشریعی ولایت و حقیقت تکوینی ولایت ناشی می‌شود.

حقیقت این است که آن‌چه فقیه از آن برخوردار است، ولایت تشریعی در محدوده‌ی امور اجتماعی و سیاسی جامعه است؛ ولایتی که به إذن معصوم علیه‌السلام جعل شده و در این حوزه‌ها از سنخ اعتبار است، نه تکوین. در مقابل، حقیقت امامت معصوم چیزی نیست که در قلمرو عقل عادی قابل درک یا در محدوده‌ی اختیارات بشری قابل قیاس باشد. این همان جایی است که امام معصوم می‌فرماید: «لَا يُقَاسُ بِنَا أَحَدٌ»؛[8] یعنی هیچ‌کس با ما قابل قیاس نیست. قاعده‌ی «لا یقاس بنا احد» ناظر به همان حوزه‌ی واقعی و تکوینی وجودی امام است؛ ناحیه‌ای که متعلق به اسماء الهی، وجه‌الله، و صراط مستقیم بودنِ آنان است، نه حوزه‌ی اختیارات و وظایف حکومتی که تحت عنوان ولایت فقیه در فقه امامیه مطرح شده است.

ولایت مطلقه فقیه؛ اعتبار تشریعی و تمایز آن با ولایت تکوینی معصوم

بنا بر تفکیکی که میان حقیقت ولایت و جنبه‌ی حکمرانی آن بیان شد، اشکال کسانی که می‌پندارند ولی فقیه به منزله‌ی معصوم دیگری تلقی شده است، ناشی از عدم درک این تمایز بنیادین است. جالب آن‌که برخی از منتقدان که خود را منتسب به مکتب ولایت می‌دانند، در واقع به حقیقت ولایت راه نیافته‌اند و میان مقام اعتباری ولایت و حقیقت تکوینی امامت خلط کرده‌اند. در حالی که حقیقت ولایت معصوم، بر پایه‌ی نصوص متعدد، امری تکوینی است که دست بشر به آن نمی‌رسد؛ اما ولایت فقیه در محدوده‌ی اختیارات دنیوی، امر اعتباریِ مأذون از ناحیه‌ی معصوم است، و از این حیث، هیچ محذوری در اثبات آن وجود ندارد.

وقتی فقیهی چون امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) بر این اصل پای می‌فشارد که «نباید میان تشریع و تکوین خلط کرد»، لازم است ابعاد این اصل به درستی درک شود. در منظومه‌ی فکری ایشان، قلمرو تشریع از سنخ جعل و اعتبار است، و آنچه جعل‌پذیر است، قابل واگذاری و توکیل نیز خواهد بود. به همین ترتیب، همان اختیاری که خدای متعال به صورت جعلی و تشریعی برای پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله قرار داده است، پیامبر نیز برای امام معصوم جعل فرموده است،[9] و این اختیار تشریعی، در قالب ولایت مطلقه، به فقیه جامع‌الشرایط نیز تفویض شده است.

حال سؤال اینجاست: چرا برخی از علما و متفکران، به مجرد شنیدن تعبیر «ولایت مطلقه»، دچار نگرانی می‌شوند؟ این در حالی است که ولایت مطلقه، در منظومه‌ی امام خمینی، امری اعتباری و جعلی است، نه تکوینی؛ و لذا نمی‌توان آن را با ولایت تکوینی معصوم یکی دانست یا از بیان آن هراس به دل راه داد. البته روشن است که این ولایت به هر فقیهی تعلق نمی‌گیرد. روایات و

ادله‌ی متعدد، شرایط دقیق و سخت‌گیرانه‌ای را برای ولی فقیه برشمرده‌اند. در برخی نقل‌ها تا سیزده شرط نیز ذکر شده است، و از مجموع ادله نیز این نکته استفاده می‌شود که تنها برخی فقها، و نه هر فقیهی، صلاحیت این مقام را دارند.

تفاوت امام معصوم و ولی فقیه

برخی اشکال می‌کنند که اگر فقیه نیز همان اختیارات معصوم را دارد، پس تفاوت او با معصوم در چیست؟ همان‌طور که بیان شد، در پاسخ باید گفت که این اشکال تنها زمانی موجه است که قلمرو ولایت فقیه با حقیقت وجودی امام معصوم خلط شود. حال آن‌که قلمرو ولایت فقیه محدود به امور اعتباری و اجتماعی است و از ناحیه‌ی معصوم به او تفویض شده؛ در حالی که مقام معصوم به‌واسطه‌ی علم لدنی، عصمت، و اتصاف به اسماءالله الحسنی، شأنی تکوینی و فراتر از حوزه‌ی اعتبارات دارد. علم کتاب، آن علم خاص الهی که قرآن به آن اشاره می‌کند، تنها در اختیار معصوم است. هیچ‌کس، حتی خود امام معصوم، نمی‌تواند این علم را به دیگری واگذار کند، چرا که امری است تکوینی، و جعل‌پذیر نیست. این علم، از جمله شئونی است که به صورت مستقیم از سوی خداوند به معصوم اعطا شده و قابلیت توکیل به غیر ندارد.

به عنوان نمونه، قضاوت نیز از جمله شئونی است که در آن ولایت جعل شده است. هیچ‌کس از فقها در این تردید ندارد که قضاوت از مناصب فقهی است و تنها فقیهی که دارای اجتهاد مطلق باشد صلاحیت آن را دارد. در عین حال، کسی در اینجا اعتراض نمی‌کند که چرا فقیه دارای منصب قضاوت است؟ حال آن‌که قاضی در جایگاه فصل خصومت دارای ولایتی است که مخالفت با حکم او شرعاً حرام است. اگر کسی بخواهد حکم صادره از قاضی را نقض کند، مرتکب مخالفت با ولایت شرعی شده است. این نشان می‌دهد که حتی در فقه سنتی نیز جعل ولایت در امور اجتماعی امری پذیرفته‌شده است.

خلط میان تکوین و تشریع در فقه و اصول

اگر کسی به عمق مبنای امام خمینی پی ببرد که نباید تکوین را با تشریع در هم آمیخت، در بسیاری از مناقشات فقهی، اصولی و اعتقادی دچار کج‌روی نمی‌شود. این خلط، هم در اصول فقه رخ می‌دهد، هم در فروع فقه، و هم در مسائل کلامی. برای مثال، در بحث خیار حیوان برخی گفته‌اند که اگر خیار مجلس و خیار حیوان در یک معامله جمع شوند، این امر عقلاً محال است؛ چرا که گویا یک عقد دارای دو لزوم شده است. این تلقی، در واقع نوعی خلط تشریع و تکوین است. در حالی که خیار، یک امر اعتباری است و امکان دارد ده‌ها حق خیار در یک معامله لحاظ شود، بی‌آن‌که محذور عقلی ایجاد شود.

همین خلط در مباحث اعتقادی نیز خود را نشان می‌دهد. یکی از موارد آن، بحث درباره‌ی احکام وضعیه است، جایی که برخی در پذیرش این نکته که «امامت، حکمی وضعی، جعلی و اعتباری است» دچار دشواری می‌شوند. در حالی که حقیقت این است که جعل امامت، شأنی از شئون شارع است و تا زمانی که امام پیشین در قید حیات است، این جعل نسبت به امام بعدی محقق نمی‌شود. برای مثال، امام حسین علیه‌السلام تا زمانی که امام حسن علیه‌السلام زنده بودند، امام منصوص نبود؛ اگرچه در همان حال نیز برخوردار از عصمت، علم لدنی بودند. این شئون، تکوینی و غیرجعل‌پذیرند؛ اما مقام امامت به‌عنوان یک منصب، با جعل شارع تحقق می‌یابد و این تمایز کلیدی باید به دقت درک شود.

غدیر خم؛ تمایز میان ولایت تکوینی و جعل تشریعی امامت

نکته‌ای بسیار دقیق و ژرف در سخنان حضرت امام خمینی (رضوان الله تعالی علیه) وجود دارد که در تبیین حقیقت واقعه‌ی غدیر به آن تصریح کرده‌اند. پرسش اینجاست: حقیقت غدیر چه بود؟ آیا در روز غدیر، خداوند مقام ولایت تامه‌ی الهی را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام عطا کرد؟ پاسخ آن است که این مقام، پیش‌تر به آن حضرت اعطا شده بود و اساساً جعل‌پذیر نیز نیست؛ چرا که ولایت تکوینی، شأنی است که از جانب خداوند به عنوان کلمة الله التامّة در وجود امام معصوم قرار داده شده و نیازمند جعل و اعلام نیست.

آنچه در واقعه‌ی غدیر رخ داد، جعل و اعلام رسمی امامت به‌عنوان یک منصب وضعی و تشریعی بود؛[10] منصبی در حوزه‌ی

تدبیر اجتماعی و زعامت امت. جمله‌ی معروف پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمودند: «مَن کُنتُ مولاه، فَهذا عَلِیٌّ مولاه»،[11] بیانگر همین حقیقت است. این عبارت، نه یک خبر از شأن تکوینی ولایت، بلکه یک جعل رسمیِ امامت و نصب اجتماعی امیرالمؤمنین علیه‌السلام به عنوان جانشین پیامبر بود.

امام خمینی در تحلیلی بدیع و مبتنی بر تفکیک دقیق مفاهیم، می‌فرمایند که این جعل، جعلی وضعی بود، نه افاضه‌ی تکوینی. پیامبر اکرم در خطبه‌ی غدیر، نه تنها امیرالمؤمنین را به این مقام منصوب کردند، بلکه به اذن الهی، امامت تمامی ائمه‌ی اهل‌بیت علیهم‌السلام را نیز اعلام فرمودند. با این حال، مردمان زمان، با دل‌هایی آکنده از دنیاطلبی، تحت سلطه‌ی شیاطین و اسیر وسوسه‌ها، این جعل الهی را نپذیرفتند. و چون نپذیرفتند، این منصب در مقام فعلیت محقق نشد.

در همین راستا، پیامبر به امیرالمؤمنین فرمودند: «یا علی، اگر پس از من مردم پذیرفتند، بپذیر؛ و اگر نپذیرفتند، با آنان درگیر مشو.» این سخن ناظر به امامت تشریعی است، نه ولایت تکوینی. آن مقام تکوینی که از آن به عنوان «وجه‌الله»، «اسماءالحسنی»، و «علم‌الکتاب» یاد می‌شود، اساساً جعل‌پذیر نیست و ربطی به مردم ندارد. این ولایت، امری است محض و صرفاً از جانب خدای متعال بر ذوات مقدس اهل‌بیت علیهم‌السلام افاضه شده و هیچ موجودی ـ نه انسان و نه فرشته ـ در آن نقشی ندارد.

در مناقشاتی که در دو دهه‌ی اخیر حول نقش مردم در نظام ولایت مطرح شده، اغلب این تمایز بنیادی نادیده گرفته شده است. مردم، در تحقق ولایت تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام هیچ نقشی ندارند. حتی در مقام «عنده علم الکتاب»، مردم نه‌تنها دخیل نیستند، بلکه اساساً امکان مداخله یا مشارکت در این ساحت را ندارند. اما در رابطه با فعلیت‌یافتن منصب امامت در ساحت اجتماعی و حکمرانی، مردم نقشی مؤثر دارند. این بدان معنا نیست که جعل امامت بر عهده‌ی مردم است ـ چنین ادعایی باطل و غیرموجه است ـ بلکه جعل از ناحیه‌ی شارع و پیامبر صورت گرفته است، اما تحقق عینی و اجتماعیِ آن منصب در گرو پذیرش مردم است.

اشتباه برخی اندیشمندان و گروه‌های فکری در همین‌جا رخ داده است؛ جایی که درک نکرده‌اند جعل امامت، امری وضعی و تشریعی است، و پذیرش یا عدم پذیرش آن از سوی مردم، تنها بر فعلیت اجتماعی آن منصب اثرگذار است، نه بر اصل مشروعیت آن. خلط میان این دو ساحت ـ یعنی تشریع و تکوین ـ باعث شده است که برخی دچار موهوماتی شوند که با مبانی دینی هیچ سنخیتی ندارد.

در نتیجه، آنچه در غدیر واقع شد، جعل تشریعی مقام امامت برای امیرالمؤمنین و دیگر ائمه علیهم‌السلام بود. این جعل، پس از طی مراحل الهی و امتحانات عظیم، صورت گرفت و بیانگر یک حکم وضعی الهی است که مستقل از خواست مردم جعل شده، اما تحقق اجتماعی آن نیازمند اقبال و اطاعت مردم می‌باشد.

نقد قاعده‌ی «تشریع بر اساس تکوین» در منظومه فقهی

از جمله نظریاتی که در سال‌های اخیر به شکلی برجسته مطرح شده، این است که تشریع الهی مبتنی بر تکوین است. این دیدگاه عمدتاً در سخنان یکی از اساتید بزرگ ما (رضوان الله تعالی علیه) دیده می‌شود. البته در میان فقهای پیشین، به‌ویژه در آثار متقدمین، چنین نظریه‌ای سابقه‌ای ندارد. این‌که آیا آن استاد بزرگ این مبنا را از مرحوم آیت‌الله بروجردی اقتباس کرده‌اند یا نه، برای ما روشن نیست، ولی احتمال آن بعید هم نیست؛ چرا که در برخی عبارات مرحوم آقای بروجردی نیز نشانه‌هایی از این دیدگاه دیده می‌شود. با این حال، حقیقت آن است که این مبنا، از اساس نادرست و قابل خدشه است.

مدعیان این نظریه، بر آن‌اند که قواعد تکوینی، در حوزه‌ی تشریع الهی جریان دارد و تعیین‌کننده‌ی جهت‌گیری احکام اعتباری

هستند. اما در پاسخ باید گفت: تشریع، ماهیتی اعتباری دارد، نه تکوینی. شارع، جعل می‌کند و در این جعل تابعی از ساختارهای تکوینی الزاماً وجود ندارد. برای مثال، خداوند متعال برای پدر ولایت بر فرزند را قرار داده، اما برای مادر چنین ولایتی جعل نکرده است ـ با آن‌که روشن است مادر، به‌ویژه در دوران بارداری، رنج و زحمت بیشتری در حق فرزند متحمل می‌شود. یا در باب حدود و قصاص، فقه حکم می‌کند که اگر پدر، فرزندش را بکشد، قصاص نمی‌شود؛ ولی اگر مادر چنین کاری کند، طبق نظر مشهور، قصاص می‌شود. گرچه نظر شخصی ما آن است که در مورد مادر نیز نباید قصاص ثابت باشد، اما به هر حال، این تفاوت احکام با کدام اصل تکوینی قابل تطبیق است؟ این موارد، هیچ سنخیتی با تکوین ندارند و نشان می‌دهد که تشریع، لزوماً بر مدار تکوین نمی‌چرخد.

در بسیاری از احکام شرعی، مانند مسائل مربوط به قضاوت، چنین تمایزهایی دیده می‌شود. شارع قضاوت را برای زن قرار نداده، و این در نگاه برخی به دلیل عدم تناسب طبیعی یا سنگینی مسئولیت آن است، اما در نهایت، این هم یک امر اعتباری است. برخی این عدم جعل را از باب تکریم زن می‌دانند، نه از باب نقص یا عدم صلاحیت ذاتی، ولی در هر صورت، ربطی به قواعد تکوینی ندارد. برخی احکام نیز صراحتاً مورد اشاره‌ی شارع قرار گرفته‌اند که از آن‌ها صرف‌نظر شده است. در روایت آمده: خداوند متعال «سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نِسْيَانا»،[12] یعنی خداوند از برخی امور عمداً و نه از روی فراموشی سکوت کرده است. این نشان می‌دهد که عدم جعل در برخی موارد، صرفاً تصمیم تشریعی است و نه امری تابع ساختارهای تکوینی.

در بخش‌هایی از فقه، به‌ویژه عبادات، نقض‌های فراوانی بر قاعده‌ی تشریع مبتنی بر تکوین وارد است. در حوزه‌ی سیاست نیز همین‌گونه است؛ هرچند در معاملات، هماهنگی نسبی بیشتری میان این دو ساحت مشاهده می‌شود. ولی حتی در آنجا نیز نمی‌توان قاعده‌ای کلی به‌دست داد. نتیجه آن‌که: قاعده‌ی «تشریع بر اساس تکوین»، اگر هم بخواهد پذیرفته شود، تنها در قالب موجبه‌ی جزئیه قابل قبول است؛ یعنی در برخی موارد، میان تشریع و تکوین تناسبی وجود دارد. اما موارد نقض آن، به‌ویژه در عبادات و احکام حکومتی، چنان فراوان‌اند که این قاعده را از اطلاق و عمومیت ساقط می‌کنند.

وَ صَلَّى الله عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينْ

پاورقی

[1]ـ عبدالكريم الحائري، درر الفوائد (قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418)، ج 1، 98-99.

[2]ـ ر.ک: (حکمت و حکومت، مهدی حائری یزدی.)

[3]ـ ر.ک: (روح الله خمینی، تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره، با عبدالغنی موسوی اردبیلی (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، 1381)، ج 3، 352.)

[4]ـ محمد بن حسن صفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم (قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404)، ج 1، 61.

[5]ـ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403)، ج 25، 5.

[6]ـ همان، ج5، 9.

[7]ـ امام خمینی (س) قدس سره در این خصوص که «در چه صورت فقیه جامع الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد.» در ۲۹ دی ۱۳۶۶ مطابق با ۲۸ جمادی الاول ۱۴۰۸ و به دنبال استفتاء نمایندگان خویش در دبیرخانه ائمه جمعه سراسر کشور، می فرماید: «بسمه تعالی ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین، که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است، و در صدر اسلام تعبیر می شده به بیعت با ولیّ مسلمین. روح اللّه الموسوی الخمینی ». (روح‌الله خمینی، موسوعة الإمام الخميني (قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، 1434)، ج 10، 771.)

[8]ـ محمد بن على ابن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام (تهران: نشر جهان، 1378)، ج 2، 66.

[9]ـ روح الله خمينى، تعليقات على شرح فصوص الحكم و مصباح الانس (قم: پاسدار اسلام، 1410)، 197.

[10]ـ روح الله خمينى، صحيفه امام (بيانات، پيامها، مصاحبه‌ها، احكام، اجازات شرعى و نامه‌ها) (تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، 1385)، ج 20، 112.

[11]ـ ابراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال ثقفى، الغارات (تهران: انجمن آثار ملى، 1395)، ج 2، 659.

[12]ـ محمد بن على ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه (قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، 1413)، ج 4، 75.

منابع

ـ ابن بابويه، محمد بن على. من لا يحضره الفقيه. ۴ ج. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، 1413.

ـ ابن بابويه، محمد بن على. عيون أخبار الرضا عليه السلام. تهران: نشر جهان، 1378.

ـ الحائري، عبدالكريم. درر الفوائد. ۲ ج. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418.

ـ ثقفى، ابراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال. الغارات. 2 ج. تهران: انجمن آثار ملى، 1395.

ـ خمينى، روح‌الله. موسوعة الإمام الخميني. قم: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(س)، 1434.

ـ خمينى، روح الله. تعليقات على شرح فصوص الحكم و مصباح الانس. قم: پاسدار اسلام، 1410.

ـ ـــــ. تقريرات فلسفه امام خمينى قدس سره. با عبدالغنى موسوى اردبيلى. ۳ ج. تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، 1381.

ـ ـــــ. صحيفه امام (بيانات، پيامها، مصاحبه‌ها، احكام، اجازات شرعى و نامه‌ها). ۲۲ ج. تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، 1385.

ـ صفار، محمد بن حسن. بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1404.

ـ مجلسى، محمدباقر. بحار الأنوار. ۱۱۱ ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403.