

کارآمدی فقه سیاسی در نظام مردم‌سالاری دینی

* محسن قمی

** سید مهدی فقیهی واعظی

چکیده

نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش اساسی است که آیا فقه سیاسی شیعه کارآمدی و توانمندی لازم برای حل معضلات اجتماعی و نوظهور سیاسی، در عصر مردم‌سالاری دینی را دارد؟ در پاسخ به پرسش مزبور این فرضیه را مطرح می‌کند که فقه شیعه با توجه به ویژگی‌ها و ظرفیت‌هایی که از آن برخوردار است، توانایی و کارایی لازم در حل معضلات نوظهور اجتماعی و سیاسی در عصر حاضر را داراست. نخست با مرور مفاهیم و کلیات، به مفهوم فقه سیاسی و کارآمدی و مفاهیم عمده سیاسی دیگر اشاره کرده‌ایم. در پایان معتقدیم که پیروزی انقلاب اسلامی، آغاز حرکت فقه پویا به سوی کشف توانایی‌ها و کارآمدی علمی و عملی فقه است که نیازمند نظریه‌پردازی در فقه سیاسی و مردم‌سالاری دینی به تبع آن است.

واژگان کلیدی

کارآمدی، فقه سیاسی، مردم‌سالاری دینی، اداره جامعه.

seidmahdi.faghihi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۰/۱۸

*. عضو مجلس خبرگان رهبری.

** دانشجوی دکتری مدرسی انقلاب اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۲۳

مقدمه

فقه سیاسی شیعه که زمینه‌ساز و تعیین کننده روش اداره نهادهای سیاسی در جامعه اسلامی است به تبع مبانی و اهداف غایی آن، در ساختار نظام مردم‌سالاری دینی و چگونگی رفتار کارگزاران و شهروندان تأثیرگذار است. نظام‌های سیاسی بشری، بیشتر با هدف تأمین نیازهای مادی شهروندان خود پایه‌گذاری شده است؛ هدفی که اغلب با تغییر خواست‌ها و پیدایش نیازهای جدید، دچار تغییر و تحول می‌شود. در مقابل، فقه سیاسی اسلام از سویی متناسب با نیازهای متغیر و از سوی دیگر با توجه به نیازهای فطری و وحیانی طراحی شده و لذا در ساختار فقه سیاسی اسلام، اصولی ثابت و متغیر مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر آن، هدف فقه سیاسی را برآورده ساختن نیازهای مادی و معنوی بشر بصورت توأم و در غالب مؤلفه‌های زیربنایی اصول فقه و عناصری کارآمد می‌دانند که در پاسخ‌گویی و حل معضلات جامعه در همه اعصار از قوت و توانایی لازم برخوردار است.

به عبارت بهتر، اسلام به عنوان آخرین دین آسمانی و کامل‌ترین پیام وحی، داعیه‌دار توانایی و کارآمدی لازم برای اداره جامعه انسانی و برپایی مدل مردم‌سالاری است و برای نیل به آن، معارف اسلامی را در اختیار بشر قرار داده است و ضروری است در این راستا «درآمدی بر مؤلفه‌های کارآمدی در حوزه فقه سیاسی» را مورد پژوهش و مذاقه قرار دهیم. بر این اساس، در پژوهش حاضر عنصر اجتهاد و نقش کارویژه زمان و مکان در اجتهاد و توجه به عناصری مثل عقلانیت و کاربست مصلحت در فقه مورد عنایت ماست.

مفاهیم پژوهش

۱. فقه

واژه‌شناسی «فقه» و بررسی معنای لغوی و تفکیک آن از معنای اصطلاحی و پی بردن به معنای مراد در فرهنگ قرآنی، اهمیتی ویژه دارد. در نگاه نخست و مراجعه ابتدایی به کلمات و تعبیرات بسیاری از اهل لغت، (جوهری، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۲؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۷: ۴ / ۲۸۹) به نظر می‌رسد که «فقه» به معنای مطلق فهم باشد. فقه به معنای لغوی خود در برخی از آیات قرآن نیز به کار رفته است از جمله:

قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ... (هود / ۹۱)

گفتند ای شعیب ما بسیاری از آنچه را که می‌گویی نمی‌فهمیم.

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا. (اعراف / ۱۷۹)

قلوبی دارند که با آنها نمی‌فهمند.

با تأمل و نگاهی مجدد، خصوصاً به عبارات لغویانی که در مقام تعیین تفاوت‌های ظریف بین واژگان متشابه برآمده‌اند و *فروق‌اللغه* را تدوین کرده‌اند، «فقه» در لغت، مطلق فهم نیست، بلکه موشکافی و ریزبینی و فهم دقیق را «فقه» گویند. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، باید به جای «فهم دقیق» از «ادراک دقیق» استفاده کنیم و بگوییم: با مراجعه به *فروق‌اللغه*، به این نتیجه می‌رسیم که «فقه در لغت، مطلق علم به یک شیء و ادراک آن نیست، بلکه ریزبینی و ادراک دقیق را فقه گویند». (العسگری، ۱۳۶۳: ۴۱۲)

ابوعبید احمد هروی می‌گوید: «معنای حقیقی فقه، شکافتن و گشودن است و فقیه کسی است که کلام را می‌شکافد». (هروی، ۱۴۲۰ ق: ۲ / ۱۲۶)

فقه در فرهنگ قرآنی به همان معنای لغوی، یعنی بصیرت و ریزبینی و ادراک دقیق استعمال شده است. نظیر آیه‌ای که قول قوم شعیب، خطاب به آن حضرت را نقل می‌کند: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ». (هود / ۹۱) چنین نبود که آنان حرف‌های شعیب را نفهمند، بلکه با آنکه ظاهر سخنان آن حضرت درباره مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی و غیر آن را می‌فهمیدند، به سبب سیطره شهوات و خواسته‌های نفسانی و پی نبردن به روح بیانات او نمی‌توانستند آن را باور کنند و می‌گفتند: «ما کثیری از آنچه را که تو می‌گویی، نمی‌فهمیم و دقیقاً از آن سر در نمی‌آوریم.»

در آیه «و إن من شيء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء / ۴۴) نیز چنین است؛ زیرا این‌گونه نیست که از خضوع و خشوع همه موجودات در مقابل خداوند و از تنزیه و تسبیحی که لااقل در حد زبان دارند، چیزی نفهمیم.

حوزه و محدوده استعمال این واژه در لسان آیات، اختصاص به فهم احکام فرعی ندارد، بلکه فقه در قرآن به همان معنای لغوی است که شامل همه مسائل اعتقادی، اخلاقی و مسائل فرعی عملی می‌شود.

استفاده این نکته از آیاتی همانند آیه ۱۲۲ سوره توبه: «لیتفقوا فی الدین ولینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم» مئونه و تکلفی ندارد؛ زیرا اولاً: «دین» که تفقه در آیه به آن تعلق گرفته، عبارت از مجموع مسائل اسلامی است: «أن الدین عندالله الاسلام...» (آل عمران / ۱۹) ثانیاً: تصریح یا ظاهر آیه این است که تفقه در دین، سبب انذار قوم و در نهایت بر حذر شدن آنان می‌شود و قطعاً چنین هدفی به صرف آشنایی با مسائل حلال و حرام، بدون شناخت مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی تأمین نمی‌گردد.

به بیان دیگر، اگر فقه در لغت به معنای بصیرت و ادراک دقیق در هر چیز است، در قرآن نیز به همین معنا آمده و تغییری در آن رخ نداده است؛ گرچه مورد استعمال همه مشتقات آن یا بیشتر آنها مسائل دینی باشد. از طرفی، با تأمل در مجموعه روایاتی که واژه فقه در آن به کار رفته، این نتیجه به دست می‌آید که معصومان و صحابه و تابعان، این واژه را در ادامه کاربردهای قرآنی به کار می‌گرفتند؛ یعنی فقه را هم در معنای بصیرت و ریزبینی در مجموعه دین به کار می‌بردند و فقیه را کسی می‌دانستند که به مجموعه مسائل و مفاهیم دینی - اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام - بصیرت لازم داشته باشد و به اصطلاح، اسلام‌شناسی تمام عیار باشد. اما فقه در اصطلاح فقها به عبارات مختلفی تعریف شده است. محقق حلی فقه را چنین تعریف کرده است:

فقه مجموعه‌ای از دانش احکام شرعی عمل است که بر هر دلیلی روشن قرار گرفته و مقصود از حکم شرعی، حکمی است که شرع آن را آورده و یا حکم عقل آن را تأیید کرده است. (محقق حلی، ۱۳۸۱: ۴۷)

برخی نیز معتقدند فقه، مجموعه‌ای از قوانین و دستورهایی است که فقیه از منابع و ادله تفصیلی آن را استنباط می‌کند و موضع عملی بنده را در برابر خالق رقم می‌زند و به او می‌آموزد که چه عکس‌العملی در مقابل مولای حقیقی‌اش داشته باشد. به بیان دیگر، اگر غرض از خلقت انسان، عبودیت است: «ما خلقت الجن والانس إلا لیعبدون». (ذاریات / ۵۶) فقه طریق عبودیت و بندگی را تعیین می‌کند و راه عملی آن را به بنده می‌آموزد و بر همین اساس به آن «شریعت» - از «شارع» به معنای راه - و «منهاج» - به معنای راه - نیز گفته می‌شود.

۲. فقه سیاسی

یکی از کلید واژه‌های این نوشتار، واژه فقه سیاسی است. از این واژه به فقه الاماره، فقه الدوله و فقه الحکومه نیز تعبیر می‌شود. درباره فقه سیاسی دو دیدگاه و برداشت وجود دارد که البته قابل جمع با یکدیگر هستند:

الف) فقه سیاسی به معنای عام: منظور از فقه سیاسی و فقه حکومتی در این کاربرد، نگرشی است که لازم است بر تمامی بخش‌های فقه حاکم باشد. براساس آن، فقه در بررسی احکام و مباحث فقهی و بیان احکام افعال مکلفان، انسان‌ها را به عنوان کسانی که در بستر اجتماعی و حکومتی زندگی می‌کنند در نظر می‌گیرد و فتوا صادر می‌کند و نه به عنوان انسان‌های منفرد بریده از اجتماع. (خامنه‌ای، حدیث ولایت: ۸ / ۷۱)

ب) فقه سیاسی به معنای خاص: در این کاربرد، مراد از فقه سیاسی بخشی از مسائل و مباحث فقهی است که به طور خاص به موضوعات سیاسی و حکومتی می‌پردازد. در اینجا فقه سیاسی در کنار رشته‌های دیگر فقهی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

در اولین تعریف می‌توان گفت که فقه سیاسی، علم به احکام شرعی فرعی مربوط به نظم عمومی در داخل و قواعد تنظیم روابط خارجی و بین‌المللی از روی دلیل‌های تفصیلی، به منظور اجرای عدالت و تضمین حقوق آحاد انسانی است.

هر کدام از قیده‌های تعریف مذکور، برخی از افراد را وارد تعریف می‌کند و برخی را خارج. اینکه گفته شده فقه سیاسی «علم به احکام» است، مشخص می‌کند که علم به ذات و اشخاص نیست. قید «شرعی» به عنوان قید دوم، متضمن این معناست که احکام غیر شرعی از قبیل احکام فلسفی و لغوی از تعریف بیرون است. قید «فرعی»، اصول دین را از بحث خارج می‌کند و قید مربوط به «نظم عمومی» مسائل فقهی خصوصی را از بحث خارج می‌کند. قید «از روی دلیل» نیز علم کسانی از قبیل علم رسول اکرم صلی الله علیه و آله به احکام اسلامی را که از روی دلیل و حجت فقهی نیست خارج می‌کند؛ زیرا فرمایش‌های آن حضرت عین اسلام است و نه اجتهاد مصطلح. قید «تفصیلی»، علم مقلدان به مسائل و احکام شرعیه را که علم اجمالی است از قید تعریف خارج می‌کند.

در دومین تعریف فقه سیاسی می‌توانیم بگوییم موضوع فقه سیاسی همان موضوع فقه

عمومی است با این حیثیت که فقه سیاسی عهده‌دار صدور حکم برای افعال مکلفان و موضوعات خارجی در حوزه نظم عمومی است. بنابراین، هر آنچه قابل تشریح باشد، بنفسه یا بمحموله و مربوط به نظم عمومی اعم از داخلی یا بین‌المللی، موضوع فقه سیاسی است.

در سومین تعریف باید گفت: فقه سیاسی، مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی برخاسته از مبانی اسلامی است که پاسخ‌گوی پرسش‌های حوزه سیاست و عهده‌دار تنظیم روابط مسلمان‌ها با خودشان و تنظیم روابط آنها با غیرمسلمان بر اساس مبانی قسط و عدل برخاسته از وحی الهی می‌باشد و در اسلام از پیشینه‌ای عمیق برخوردار است. لذا شایسته است با رویکردی علمی و محققانه بررسی شود. در واقع، فقه سیاسی به عنوان دانش تعیین کننده رفتارهای سیاسی مردم مسلمان ایران و جهان اسلام پس از تشریف آنها به دین مبین اسلام تاکنون است که برخی علما از جمله شهید مطهری به آن معتقد بوده‌اند.

با رویکردی عام و در تعریف چهارم که با سه تعریف قبل متفاوت است، می‌توان گفت: منظور از فقه سیاسی نگرشی است که لازم است بر سراسر فقه حاکم باشد. فقیه در اینجا در بررسی احکام و مباحث فقهی و بیان افعال مکلفان، انسان‌ها را به عنوان کسانی که در یک نظام اجتماعی و حکومتی زندگی می‌کنند در نظر گرفته و فتوا صادر می‌کند. فقه ما از طهارت تا دیات ناظر به اداره یک کشور و اداره یک نظام و جامعه است.

گاهی منظور از فقه سیاسی، نوعی بینش است؛ بدین معنا که همه ابواب فقه را در مسیر تأثیر بر بخشی از زندگی انسان ببینیم. نکته اساسی و قابل توجه این است که اگر فقه سیاسی به شکوفایی و رونق برسد، می‌تواند به وظیفه نظارتی خودش به خوبی و کارآمدی عمل کند. ذکر این نکته نیز در اینجا ضروری است که سیاست از دیدگاه علی علیه السلام و به معنای صحیح آن، در متن دیانت قرار دارد و اصولاً دینی که عهده‌دار سعادت دنیا و آخرت انسان است نمی‌تواند چنین نباشد؛ به دیگر عبارت، نمی‌توان هیچ دینی از ادیان الهی را از سیاست جدا دانست. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۲۴)

شایان ذکر است که پرداختن به حوزه‌هایی همچون فقه امنیت، فقه اطلاعات، فقه روابط بین‌الملل، فقه احزاب و مواردی از این دست از نیازهای خاص فقه سیاسی امروز است و کمبود نیروی متخصص در هر دو بخش علوم حوزوی و علوم سیاسی یکی دیگر از

چالش‌های کارآمدی فقه سیاسی در نظام مردم‌سالاری دینی است. بر اساس این دیدگاه‌ها، امروز به تعریف جدیدی از فقه سیاسی نیازمندیم تا به مسائل جدید سیاسی پاسخ دهد. گرچه با ظهور انقلاب اسلامی، بسترهای مناسبی فراهم شده است لکن این نیاز با تحول در علم و گذر زمان روزافزون می‌شود.

۳. مفهوم کارآمدی

کارآمدی در لغت به معنای کاردانی، کارآزمودگی، شایستگی و انجام کارها به خوبی و شایستگی است. (عمید، ۱۳۸۷) ضمناً مفاهیم «کارآمدی»^۱ و «کارایی»^۲ از مهم‌ترین مفاهیم علوم مدیریت و اقتصاد می‌باشند.

در علم مدیریت بین دو کلمه «کارآمدی» و «کارایی»، تفاوت قائل شده‌اند: «کارآمدی»، شایستگی و کاردانی در تأمین اهداف و «کارایی»، شایستگی در مصرف منابع و بهره‌برداری بهینه از آن دانسته شده است. (ذوعلم، ۱۳۸۶: ۱۱۱) یک سیستم مدیریتی کارآمد، سیستمی است که می‌تواند اهداف را به خوبی تأمین کند، صرف نظر از اینکه آیا از منابع به طور بهینه استفاده شده یا نه. ولی سیستم کارا سیستمی است که از منابع به طور بهینه استفاده کرده و صرف نظر از تأمین هدف یا عدم آن، از هدر رفتن منابع پیش‌گیری می‌کند. بنابراین، کارآمدی و کارایی - در علم مدیریت - می‌تواند با هم یا بدون یکدیگر تحقق یابد.

تقریباً از چندین دهه گذشته این مفهوم در عرصه علم سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی نیز به طور جدی پای نهاده و در کنار مشروعیت مطرح گشته است.

به تعبیر دیگر می‌توان گفت، در علم مدیریت کارآمدی، شایستگی و کاردانی در تأمین اهداف و کارایی، شایستگی در مصرف منابع و بهره‌برداری بهینه از آن دانسته شده است. (همان: ۲۰)

در فرهنگ علوم سیاسی این اصطلاح به اثربخشی، نفوذ، کفایت، قابلیت و لیاقت معنا می‌شود. در تعریفی دیگر، کارآمدی با کارایی مترادف گرفته شده و این گونه تعریف شده است:

1. Effectiveness.
2. Efficiency.

قابلیت و توانایی رسیدن به هدف‌های تعیین شده و مشخص. سنجش مقدار کارآیی از طریق مقایسه مقدار استاندارد با هدف یا مقدار کیفیتی که عملاً به دست آمده صورت می‌گیرد. مثلاً تولید واقعی با تولید مورد هدف و یا زمان مصرف شده با زمان پیش‌بینی شده مقایسه می‌شود. (آقابخشی، ۱۳۷۹: ۴۴۶)

در مجموع می‌توان گفت کارآمدی به معنای «موفقیت در تحقق اهداف با توجه به امکانات و موانع» است؛ از این رو، کارآمدی هر پدیده براساس سه شاخصه اهداف، امکانات و موانع آن پدیده مشخص می‌گردد. هر قدر پدیده‌ای با توجه به سه شاخصه مذکور در تحقق اهدافش موفق باشد به همان مقدار کارآمد است.

کارآمدی در حقیقت بیانگر قابلیت و توانایی اداره هر نظام توسط مدیران و کارگزاران شایسته آن است و ایفای بهینه کارویژه‌های فقه سیاسی و کسب حداکثری رضایت‌مندی مردم را در پی دارد.

در علم مدیریت، کارآمدی در گرو کسب اهداف تعیین شده و رضایت خاطر کسانی است که در راه رسیدن به اهداف نقش دارند، اما کارآیی در به کارگیری و تخصیص منابع تولید برای استفاده از منابع تولید و صرف حداقل هزینه و کمترین ضایعات برای هر میزان تولید است. این دو واژه در علم سیاست معمولاً مترادف فرض شده و غالباً به معنای قابلیت و توانایی اداره کشور توسط مدیران و کارگزاران شایسته آن و ایفای بهینه کارویژه‌های دولت و کسب حداکثر رضایت‌مندی مردم است.

۴. مشروعیت

مشروعیت^۱ از نظر لغوی به سه معنا اشاره دارد: حقانیت؛ قانونیت؛ مقبولیت و پذیرش عمومی. این سه معنی در برگیرنده سطوح مختلف مشروعیت بوده و از عالی‌ترین تا پایین‌ترین سطح مشروعیت را شامل می‌شود. به عنوان مثال ممکن است نظامی در عین قانونی بودن فاقد حقانیت و مقبولیت عمومی باشد.

گاهی نیز این مفهوم، در غالب دو گروه مشروعیت دینی یا مقدس و مشروعیت مدنی

1. Legitimacy.

تقسیم می‌شود که با عناوین سنتی و مدرن هم ذکر شده است. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷: ۵۳) در مبانی فقهی، نقطه مقابل مشروعیت «غصب»^۱ نامیده می‌شود که همان سلطنت نامشروع است. مشروعیت، مفهومی است که پایه و مایه دوام همه نظام‌ها به شمار می‌رود و چون حکومت‌ها تنها با ابزار قهر و غلبه ادامه حیات می‌دهند، اینکه مردم به چه دلیلی از حاکمان اطاعت کنند یا حاکمان با چه ابزاری مردم را به تبعیت وادارند، پاسخی است که در نظام سیاسی، مشروعیت کلید حل این معماست. در واقع، پرسش درباره چرایی الزام و التزام سیاسی، پرسش درباره مشروعیت است. (همان: ۵۲)

اجمالاً مشروعیت یعنی توجیه عقلانی انفاذ حکم و اینکه گروه حاکم چه توجیهی برای انفاذ قدرت خود دارد و این، غیر از توجیه محکوم‌علیه در قبول حکم است. (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۱۶)

در اندیشه فقهی و کلامی اسلام، مشروعیت و حقانیت حکومت به ذات احدیت برمی‌گردد و خداوند مالک اصلی و حاکم مطلق است و آنچه او فرمان داده حق و مشروع است و لذا مسلمانان، فرمانبرداری از او را بر خود لازم می‌دانند و او می‌تواند این حاکمیت را به هر کس که بخواهد ببخشد. وجود مقدس پیامبر اعظم نمونه بارز این اعطای حق هستند؛ چنان که در آیات متعددی از قرآن به این مطلب اشاره شده است:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَبْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (آل عمران / ۲۶)

بگو بار خدایا، تویی که فرمانفرمایی؛ هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی بخشی؛ و از هر که خواهی، فرمانروایی را باز ستانی؛ و هر که را خواهی، عزت بخشی؛ و هر که را خواهی، خوار گردانی؛ همه خوبیها به دست توست، و تو بر هر چیز توانا هستی.

از نظر فقه شیعه، حکومت امامان معصوم علیهم‌السلام نیز از جانب خدای سبحان و با ابلاغ نبوی است. همچنین در زمان غیبت نیز مشروعیت فقیه از همین منظر است و با نصب عام امام

1. Usurpation.

معصوم علیه السلام می‌باشد. لذا حکومت دینی زمانی مشروعیت می‌یابد که منتصب به اذن الهی باشد. البته نقش مردم در حکومت دینی امری است که به عینیت یافتن و تحقق حکومت منجر خواهد شد و جنبه دوم حکومت، یعنی مقبولیت داشتن از رسالت‌های مردم در تشکیل نظام اسلامی است. (مانند حکومت پنج ساله امیرالمؤمنین)

ذکر این نکته نیز ضروری است که مشروعیت و کارآمدی، دو شرط اصلی بقای هر حکومتی است و بین آنها ارتباط دو جانبه و مستقیمی وجود دارد که اقتدار سیاسی نظام اسلامی را به دنبال خواهد داشت.

تأثیر مشروعیت بر کارآمدی نظام‌های سیاسی امروزه امری بدیهی و روشن است و فقه سیاسی شیعه نیز از این امر مستثنی نیست.

نظریه‌های عمده در باب کارآمدی

با توجه به اختلاف نظرها در مبانی و شاخص‌های کارآمدی و به منظور رسیدن به نظریه قابل قبول، مرور تئوری‌های مطرح در باب کارآمدی ضروری است. به اعتقاد صاحب‌نظران چندین تئوری در باب کارآمدی مطرح است که به طور خلاصه عبارتند از:

یکم) نظریه توفیق: در این نظریه با ملاک رسیدن به اهداف، می‌توان کارآمدی نظام‌ها را سنجید. به طوری که روش‌ها دخالتی در کارآمدی ندارد.

دوم) نظریه سیستم: در این نظریه ملاک ارزیابی، سنجش مراحل سه گانه - ورودی، عملیات، خروجی - در یک سیستم است که با توجه به محیط سیستم ارزیابی انجام می‌شود.

سوم) نظریه رضایت مردم: در این نظریه، بدون توجه به توانایی حکومت در تحقق اهداف، تنها به این وجه توجه می‌شود که حکومت تا چه مقدار توانسته است رضایت مجموعه کسانی را که با آنها ارتباط دارد، جلب کند. در این رویکرد هر مقدار که حکومت بتواند رضایت مردم را بیشتر جلب کند، کارآمدتر تلقی خواهد شد.

چهارم) نظریه نسبیّت در کارآمدی: این تئوری تنها به یکی از خصوصیات کارآمدی توجه می‌دهد و آن ارزشی بودن کارآمدی است.

پنجم) نظریه عملی کارآمدی: این نظریه مبتنی بر تئوری ذاتی اعمال ارادی است که برای

هر عمل ارادی سه رکن قائل است: اول: فهم عامل از وضع موجود؛ دوم: فهم عامل از وضعیت مراد؛ سوم: برنامه عمل برای رسیدن به وضع مراد که مجموعه‌ای از اقدامات به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. (لاریجانی، ۱۳۷۵ الف: ۵۸ - ۵۱)

ششم) نظریه تکلیف‌مداری: این نظریه با رویکردهای قبلی تعارضی ندارد ولی فراتر از آنها به مسئله کارآمدی نگاه می‌کند؛ به این معنا که کارآمدی یک نظام با میزان تعهد و التزام حکومت به تکالیف مورد نظر جامعه سنجیده می‌شود. صرف نظر از اینکه این وظایف در عرصه عمل تا چه حدی به توفیق دست یافته‌اند و یا میزان رضایت مردم در تحقق این تکالیف چقدر است، صرف انجام تکلیف، حاکی از کارآمدی است. در واقع، هر مقدار که حکومت‌کنندگان به تکالیفی که از یک منبع فرایشری گرفته‌اند بیشتر عمل کنند، کارآمدتر تلقی می‌شوند. (ذوعلم، ۱۳۸۳)

هفتم) نظریه میزان تأثیرگذاری در روند امور: این تئوری کارآمدی را ناظر به اثرگذاری عینی و واقعی در روند امور جامعه می‌داند و برای نفس تأثیر، اهمیت قائل است. البته این تئوری به مفهوم لغوی کارآمدی نزدیک است و همچون برخی دیگر از نظریه‌های گفته شده، نمی‌توان آن را نظریه مستقلی دانست. (ذوعلم، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

نظریه مختار) نظریه ترکیبی با محوریت انجام تکلیف: در این نظریه با مرور دیدگاه‌های قبلی به دنبال یافتن ملاک‌های برتر در کارآمدی فقه سیاسی هستیم. بر اساس آموزه‌های امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه شاخص اصیل و اصلی در سنجش کارآمدی «انجام تکلیف» است.^۱

در نظام سیاسی‌ای که اصل پذیرفتن رهبری، نه بر مبنای رقابت‌های سیاسی و دستیابی به امتیازات ویژه قدرت، بلکه بر مبنای تکلیف استوار است و در جامعه‌ای که مهم‌ترین دغدغه مردم، نه نان، مسکن، کار و آزادی، بلکه رسیدن به کمال حقیقی با بهره‌برداری از همه مواهب طبیعی و اجتماعی است، اصل سیاسی دخیل، بر محور رابطه عبودیت و بندگی هر کدام با خداوند متعال است. (ذوعلم، ۱۳۸۱)

انجام تکلیف در این نظریه، به معنی رد و نفی سایر نظریه‌ها نیست؛ زیرا تلاش و تدبیر

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۹۲: «بدانید که من اگر زمامداری شما را بپذیرم، آنچه را خود می‌دانم در مورد شما

انجام می‌دهم و به گفتار این و آن و سرزنش‌کنندگان گوش فرا نمی‌دهم ...»

برای تحقق اهداف و دستیابی به توفیق نظام سیاسی و تأمین کارویژه‌های آن، از قبیل انسجام و وحدت جامعه و ایجاد و گسترش و تعمیق هنجارهای مشترک و ... در غالب مدل مردم‌سالاری دینی، بخشی از تکلیف است که بدون اهتمام بدان، انجام تکلیف محقق نشده است. (ذوعلم، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

از آنجا که هر سامانه مدیریت و هر اندیشه سیاسی به دنبال کارآمدی و کارایی خویش است، بدیهی است که گسترده‌ترین و مقتدرترین زیربنای موجود، یعنی نهاد فقه سیاسی هم به دنبال دستیابی به این هدف حیاتی باشد. از آنجا که نظام مبتنی بر فقه سیاسی، بر اساس تجربه نوین پیوند دین و سیاست که مبتنی بر اندیشه سیاسی اسلام است، بر سر کار آمده در تلاش است به کارآمدی دست یابد تا این تجربه نوین با توفیق همه جانبه قرین شود.

ملاک‌های سنجش کارآمدی نظام سیاسی را می‌توان در مواردی چون رضایت عمومی، مقبولیت و مشروعیت، عدالت‌گستری، شایسته‌سالاری و ... در نظر آورد. امروزه کارآمدی یک نظام، امری نسبی است که با توجه به اهداف، امکانات و محدودیت‌ها مورد سنجش قرار می‌گیرد.

در این بین، اهمیت نیروی انسانی آموزش دیده، مجرب و هماهنگ با اهداف نظام، تعیین‌کننده عنصر لازم برای کارآمدی نظام مردم‌سالار است. نخبگان سیاسی در قالب گفتمان جمهوری اسلامی، باید وفاق سیاسی را به نوعی نهادینه کنند و التزام به منافع ملی، التزام به قانون اساسی، صیانت از اسلامیت و جمهوریت نظام و پذیرش حقوق اساسی ملت و مردم‌سالاری، در زمره بایسته‌های غیر قابل خدشه تعهد سیاسی و اخلاقی آنان قرار گیرد.

آموزه‌ها و احکام صریح اسلام، حضور دین را در عرصه سیاست ضروری و الزامی می‌سازد و در نتیجه برای متدینان و به‌ویژه نخبگان و علمای دینی، وظیفه‌ای قطعی و گریزناپذیر برای حضور و دخالت در عرصه سیاست تعیین می‌کند. از این رو، امید می‌رود در فرآیند نخبه‌پروری سیاسی، فضای مناسب تربیتی، علمی و سیاسی جامعه موجب تربیت شخصیت‌هایی شود که از جامعیتی متناسب با نیازها و اقتضات فقه سیاسی پویا برخوردار باشند تا همواره مشعل فروزان نظام مترقی ولایت فقیه و گفتمان مردم‌سالاری دینی تا ظهور حضرت ولی‌عصر فروزان‌تر و نورانی‌تر استمرار یابد.

نتیجه اینکه کارآمدی فقه سیاسی، تنها و تنها به معنای انجام تکلیف و در گرو آن در

عرصه‌ها و مصادیق گوناگون، چه در مرحله تشخیص علمی، روشمند و منطقی تکلیف و چه در مرحله اجرای هوشمندانه، مدبرانه و مجدانه آن است. اگر چنین شد، نتیجه انجام تکلیف، هر چه باشد، به کارآمدی و تأثیرگذاری رهبری خواهد افزود. (همان: ۱۲۴)

ملاک کارآمدی در دین اسلام (حیات طیبه)

کارآمدی فقه سیاسی را باید توانایی فقه در بهبود وضعیت مادی و معنوی زندگی همه مردم در همه زمان‌ها و مکان‌ها دید. هرگونه برداشتی از کارآمدی فقه که اصل پیشرفت و ارتقاء سطح زندگی مردم را نادیده بگیرد در عمل به تواناسازی فقه سیاسی منجر نخواهد شد و به معنای کارآمدسازی نخواهد بود. باید گفت که کارآمدی در درون اسلام نهفته است؛ یعنی اسلام دربردارنده برنامه منظم و مدونی است که از فراسوی عالم ماده با آگاهی و بصیرت و با توجه به شناخت کامل انسان و منطبق بر همه بافت‌های درونی انسان، اعم از نیازهای روحی، روانی و مادی و با عنایت به فطرت خداکاو انسان و در عین حال منطبق بر حقایق عینی جهان اعم از حقایق مادی و معنوی و ... نازل شده و قادر است در همه دوره‌های تاریخی و در سرتاسر گستره زمین، آلام و دردهای جامعه را در بخش‌های اقتصادی، مادی و معنوی به وسیله خود مردم درمان کند. این حقیقت را «آن ماری شیمل» در نوشته خود با عنوان درآمدی بر اسلام چنین نگاشته است:

کسانی که فرهنگ اسلامی را مورد مطالعه و تعلیم قرار می‌دهند، می‌توانند صرفاً امیدوار باشند که آن نوع از اسلام دینامیک و پویایی را که رهبرانی بزرگ عرضه و تبلیغ کردند، سرانجام جنبش‌های حیات‌بخش خود را بر افراد گوناگون جوامع اسلامی وارد آورده، آنان را در مسیر آینده‌ای روشن که در آن ارزش‌های واقعی و حقیقی اسلام تحقق یافته باشند، رهنمون شود. اما چگونه افراد انسانی در چنین جهتی تغییر خواهند کرد؟ با اعتماد و توکل و خود را در اختیار هدایت الهی قرار دادن؛ خداوندی که پیام خویشتن را در کلام آسمانی‌اش ظاهر ساخته است؛ با کوشش در جهت یکی ساختن و اتحاد اراده کوچک فردی با اراده بزرگ خداوندی؛ چراکه گنجینه مقدرات وی همچون وجود نامحدودش پایان‌ناپذیر و نامحدود است. (شیمل، ۱۳۷۵: ۲۴۸)

امام علی علیه السلام به این حقیقت اشاره کرده و می‌فرماید:

سپاس خدای را که اسلام را فرستاد و تشریح کرد و آن را آسان نمود برای کسانی که بخواهند در این شریعه وارد شوند. ارکانش را استوار ساخت و او را وادی امنی قرار داد برای کسانی که او را دریابند و مایه آرامش داخل شوندگان ساخت و برهانی روشن است برای سخنگویان و شاهد و گواه صدقی است برای کسانی که به وسیله آن بخواهند استدلال کنند و او را نوری قرار داد برای کسانی که در پرتوش بخواهند نوری فراگیرند، و مایه فهمی ساختش برای اندیشمندان و مایه عقل و دریافتی ساختش برای اندیشوران، و نشانه روشنی ساختش برای اندیشه‌پویان و نوری قرارش داد برای کسانی که عزم راه دارند و عبرتی است برای پندآموزان و نجاتی است برای راستگویان و پشتوانه محکمی است برای متوکلان و راحتی است برای کسانی که امور خود را به او واهند، بهشت صابران است. پس اسلام روشن‌ترین و هموارترین راه است و واضح‌ترین پشتیبان و راز است، علم‌های هدایتی آن بر همه چیز برتر است، کانون جود و رحمت است، فروزنده چراغی است و با کرامت و وسیله‌ای و بلندمرتبه‌ای است. (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹: خطبه ۱۰۶ / ۱۵۳)

اجمالاً اسلام، نتیجه و عصاره یک تکاپوی مهم تاریخی و خلاصه همه ادیان آسمانی است که می‌تواند فرزندان خود را به سرحد اعلائی عزت، قدرت، شوکت و عظمت برساند. البته در صورتی که این اندیشه پویا در ضمیر و اندیشه مسلمانان به عنوان یک فرهنگ منسجم و پویا و به شکلی ترکیبی و سیستمی دریافت گردد. در یک کلام، اسلام و فقه سیاسی را باید دین حیات دنیایی و اخروی ارزیابی کرد. اسلام نیز خود را دین زندگی و مایه «حیات» دانسته است

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ. (انفال / ۲۴)

ای مؤمنان دعوت خدا و رسول را به آنچه مایه حیات شماست اجابت کنید.

مفهوم «حیات» در فقه اسلامی به پویایی در سطوح مختلف اشاره دارد که در واقع توضیحی از کارآمدتر شدن انسان در زندگی معنوی و مادی خود است. به این ترتیب، حیات طیبه کارآمدی بیش‌تر در سطوح زندگی فردی و اجتماعی را در نظر

دارد. در عین حال، نگاهی به پیوستگی روایات متعدد فقه اسلامی و تأثیر آن بر زندگی فردی و جمعی نشان می‌دهد که دستیابی به چنین سطحی از کارآمدی نمی‌تواند فارغ از حاکمیتی اسلامی و فقه سیاسی صورت بگیرد؛ حاکمیتی که از یک سوی دل‌مشغول اهداف زندگی این‌دنیایی اتباع خود است و از سوی دیگر به آن دنیا و سعادت اخروی انسان‌ها نظر دارد. در این چارچوب ضرورت کارآمدترسازی تئوری‌های فقه سیاسی رنگ و بویی فقهی می‌یابد و مراعات کارآمدی جامعه، ذیل مفاهیم فقهی و آموزه‌های انسان‌ساز آن اتفاق می‌افتد.

نتیجه

فقه سیاسی شیعه طی یک تحول و تطور هزارساله و با فراز و نشیب‌های زیاد همواره سیر رشد و کارآمدی نظری را پیموده و توانسته است توانمندی خود را در بستر نظام مردم‌سالاری دینی برای حل معضلات اجتماعی و اداره جامعه اسلامی در عرصه تاریخی نیز عینیت بخشد. آنچه حائز اهمیت است اینکه به برکت انقلاب اسلامی و حاکمیت ولایت فقیه، ضروری است با بهره‌مندی از این سرمایه هزار و اندی ساله به مسیر کارآمدی عملی در حل معضلات اجتماعی با ابزار و مؤلفه‌های موجود در همین فقه اصیل پرداخته شود و با توسعه ابواب فقهی نوین در حیطه‌های جدید گام‌های اساسی برداشته شود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نهج‌البلاغه، صبحی صالح، ۱۳۷۹، قم، دار‌الاعتصام.
- آقابخشی، علی، ۱۳۷۹، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار.
- ابن‌فارس، احمد ۱۴۲۲ ق، معجم مقانیس اللغة، بیروت، دار‌احیاء التراث العربی.
- ابن‌فیومی، ۱۴۲۵، مصباح المنیر، مکتبة‌العصریه، بیروت.
- ابن‌منظور، ابوالفضل محمدبن مکرم، ۱۳۸۵، لسان‌العرب، تهران، معهدالعلوم الانسانیه.
- اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۸۷، درآمدی بر کارآمدی در نظام سیاسی اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- افندی اصفهانی، عبدالله، ۱۳۶۰، *ریاض العلماء*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
- امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۵، *کتاب البیع*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- بروجردی، سیدحسین، ۱۳۶۵، *جامع احادیث الشیعه*، قم، مدینه العلم.
- بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۳۹۴ ق، *انساب الاشراف*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- بندر ریگی، محمد، ۱۹۸۶ م، *المنجد*، بیروت، دار المشرق.
- بی‌نا، ۱۳۸۶، «درآمدی بر فقه سنتی و فقه مدرن، گفتگویی با احمد مبلغی»، *مجله فقه*، پژوهشگاه دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- بی‌نا، ۱۳۹۵ ق، *الکاشف فی الفاظ نهج البلاغه*، تهران، آخوندی.
- تهرانی، آغابزرگ، ۱۴۱۶ ق، *طبقات اعلام الشیعه*، قم، امام صادق علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت» مصاحبه، *کیهان اندیشه*، ش ۲۴.
- _____، ۱۳۸۲، *آوای توحید*، قم، نشر اسراء.
- الجوزی، ابن قیم، ۱۳۷۴ ق، *اعلام الموقعین*، بیروت، دار الفکر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۶۸، *صحاح اللغة*، تهران، امیری.
- حر عاملی، محسن امین، ۱۴۱۰ ق، *اعیان الشیعه*، بیروت، دمشق.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشیعه*، قم، نشر مؤسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث.
- الحسینی، محمد، ۱۳۸۶، *اندیشه‌های شهید صدر*، قم، انتشارات دانشگاه علوم انسانی مفید.
- حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی)، ۱۳۸۱، *معارج الاصول*، ترجمه محمدحسین رضوی کشمیری، مشهد، رضوی.
- خاتمی، سید احمد، ۱۳۸۷، *سیره سیاسی امام علی علیه السلام*، قم، مطهر.
- خاتون‌آبادی، محمدباقر، ۱۳۵۲، *وقایع السنین والاعوام*، تهران، اسلامیه.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *فرهنگ دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- الدوانی، علی، بی‌تا، *هزاره شیخ الطوسی*، قم، دار التبلیغ الاسلامی.

- ذوعلم، علی، ۱۳۸۱، *کارنامه بیست ساله*، تهران، نشر دانش و اندیشه معاصر.
- _____، ۱۳۸۳، «ولایت فقیه از تئوری تا تجربه»، *خبرگزاری فارس*، ۱۳۸۳/۳/۱۶.
- _____، ۱۳۸۶، *تجربه کارآمدی حکومت ولایی*، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۳، *معجم مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- شرتونی، سعید، ۱۹۹۲ م، *اقرب الموارد*، بیروت، مکتبه لبنان.
- شیمل، آن ماری، ۱۳۷۵، *درآمدی بر اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، بی تا، *الاحکام الشرعية الثابتة*، قم، بی نا.
- صدر، حسن، ۱۳۷۸، *تأسیس الشیعه*، تهران، اعلامی.
- طباطبایی یزدی، محمد کاظم، بی تا، *عروة الوثقی*، بی جا، بی نا.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۱۷ ق، *التهدیب*، ترجمه محمدعلی تاجر، تهران، کتابفروشی شیرازی.
- العسگری، ابی هلال، ۱۳۶۳، *فروق اللغة*، ترجمه محمد علوی مقدم، مشهد، نشر آستان قدس رضوی.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۳، *انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*، تهران، نشر طوبی.
- _____، ۱۳۸۳، *فقه سیاسی*، تهران، امیر کبیر.
- عمید، حسن، ۱۳۸۷، *فرهنگ فارسی*، تهران، نشر امیر کبیر.
- غزالی، محمد، ۱۳۷۷، *احیاء علوم الدین*، تهران، بنیاد فرهنگ ایرانی.
- فیروزآبادی، مجدالدین، ۱۳۸۷، *قاموس اللغة*، ترجمه محمد شفیع قزوینی، قم، نشر شمس الضحی.
- فیض کاشانی، محسن، بی تا، *مفاتیح الشرائع*، بی جا، بی نا.
- *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ۱۳۸۸، تهران، دوران.
- قمی، عباس، ۱۳۷۶، *فوائد الرضویه*، قم، بی نا.
- لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۷۵ الف، *تدین - حکومت و توسعه*، تهران، نشر بین الملل.

- لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۷۵ ب، «حکومت کارآمد دینی یا دموکراسی مشروع»، تهران، مجله کیان، ش ۳۰، اردیبهشت و خرداد.
- ماوردی بغدادی، ۱۹۶۶، الاحکام السلطانیة، بیروت، دار الفکر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۹۹۶، بحارالانوار، بیروت، نشر مؤسسه الاعلمی.
- مجلسی، محمدتقی، بی تا، روضة المتقین، تهران، نشر فرهنگ.
- مدرس، میرزا محمدعلی، ۱۳۶۹، ریحانه الادب، چ دوم، بی جا، خیام.
- مرندی، محمدرضا، ۱۳۶۷، مبانی نظام سیاسی اسلام، تهران، عطایی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶ الف، آموزش فلسفه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۶ ب، نظریه سیاسی اسلام، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، آشنایی با علوم اسلامی «اصول فقه»، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، تهران، عروج.
- مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۲۰ ق، المقنعة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مهریزی، مهدی، ۱۳۷۸، حکومت اسلامی، بی جا، بی تا.
- موسوی خوانساری، محمدباقر، ۱۴۲۰، روضات الجنات، بیروت، دار المعرفة.
- نجفی، محمد حسن، بی تا، جواهرالکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نسائی، احمد بن علی، ۱۴۲۰ ق، سنن نسائی، بیروت، دار ابن خرم.
- هاو کینگ، استفن ویلیام، ۱۳۷۵، تاریخچه زمان، ترجمه حبیب الله دادفرما، تهران، کیهان.
- هروی، ابو عبید احمد، ۱۴۲۰ ق، الغریبین فی القرآن والحديث، بیروت، نشر نذار مصطفی الباز.