

## الگوی تصمیم‌گیری فرا سرزمینی نهاد مرجعیت؛ بنیادهای نظری و قواعد عملی

سیدروح‌الله حاج زرگرباشی<sup>۱</sup>؛ مجتبی عبدخدائی<sup>۲</sup>

### چکیده

روابط بین‌الملل به‌عنوان حوزه ارتباطات جهانی، به محیط عملیاتی تعاملات بازیگران بین‌المللی اطلاق می‌شود. شناخت مبانی رفتاری این بازیگران، به درک درست کنش‌ها و بازی آن‌ها کمک می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بدون این شناخت، تبیین و تحلیل صحیح رفتار آنان ممکن نخواهد بود. امروزه افزایش شمار بازیگران بین‌المللی و شمول کنشگران متکثر غیردولتی در این دامنه، اهمیت مطالعه آنها را دوچندان کرده است. فهم کنش‌های نهاد مرجعیت شیعه نیز به‌عنوان یکی از این کنشگران، از قاعده یادشده مستثنا نیست. این امر، مسئله محوری و مبنای شکل‌گیری پرسش این نوشتار بوده است که الگوی تصمیم‌گیری فراسرزمینی نهاد مرجعیت، از چه بنیادهای نظری و قواعد عملی بهره‌جسته و چگونه قادر است هم‌زمان با حفظ اهداف و وظایف دینی، نیازهای عینی را تأمین سازد؟ «نظام منطقی تکلیف» و «عقلانیت تکلیف مدار»، مبنای اصلی الگوی تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت است که بر اساس الگویی چندوجهی و چندمرحله‌ای مبتنی بر بهره‌گیری از منابع اجتهاد، قواعد اساسی و رعایت مصالح عینی عمل می‌کند.

### واژه‌های کلیدی

نهاد مرجعیت، الگوی تصمیم‌گیری، روابط بین‌الملل، منطق تکلیف، عقلانیت تکلیف مدار

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۰۱ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۶/۲۱

r.zargarbashi@yahoo.com  
abdcourse@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی  
۲. استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

روابط بین‌الملل به‌عنوان حوزه‌ی ذاتاً سیاسی ارتباطاتِ عرصه‌ی جهانی، در عام‌ترین تعریف، به محیط عملیاتی کنش‌ها و تعاملات متقابل بازیگران بین‌المللی اطلاق می‌شود. شناخت الگوی تصمیمات و مبنای رفتاری این بازیگران، به درک درست کنش‌ها و بازی آنها کمک می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بدون دستیابی به چنین شناختی، تبیین و تحلیل صحیح رفتار آنان نیز ممکن نخواهد بود. امروزه افزایش شمار بازیگران بین‌المللی و شمول کنشگران متکثر غیردولتی و حتی افراد در این دامنه، اهمیت مطالعه‌ی این بازیگران جدید را دوچندان کرده است. همچنین با افزایش موضوعات و زمینه‌ی تعاملات متقابل جهانی، بازی بین‌المللی، دیگر محدود و منحصر به کنش‌های سیاسی بازیگران دولتی نیست؛ بلکه مقوله‌هایی نظیر فرهنگ و دین نیز پدیده‌هایی هستند که می‌توانند در فراسوی مرزهای ملی کشورها، از طریق بازیگرانی به نمایندگی از آنها، نقش‌آفرینی کنند و تأثیرگذار باشند. بدیهی است درک رفتار بازیگران دینی در حوزه‌های مختلف سیاسی و غیرسیاسی نیز، مستلزم شناسایی بنیادهای نظری، قواعد عملی و الگوهای تصمیم‌گیری آنان خواهد بود. برجسته شدن نقش گروه‌های تروریستی در سال‌های اخیر که به‌صورت جعلی، با‌عنوان اسلام [سلفی‌گری] فعالیت‌های خشونت‌آمیز را در کشورهای مختلف جهان سازمان‌دهی می‌کنند؛ تعریف و بازتعریف بازیگران دینی اصیل را که عهده‌دار نقش رهبری اسلام سیاسی در جهان هستند، ضرورت می‌یابد.

تشیع به‌عنوان مهم‌ترین پرچم‌دار اسلام سیاسی در بیش از سه دهه‌ی گذشته و تقابل آن با منافع قدرت‌های بزرگ بین‌المللی و تأثیرات آن بر روابط و تعاملات میان آنها، دین را به یکی از موضوعات مهم در روابط بین‌الملل امروزی تبدیل کرده است که بر بسیاری از سطوح روابط بین‌الملل تأثیرگذار است. نقش‌آفرینی و جایگاه نهاد مرجعیت به‌عنوان متولی نهاد دین در جهان تشیع و یکی از این کنشگران عرصه‌ی جهانی، اهمیت مطالعه و جستار در مبنای نظری، قواعد عملی و الگوهای تصمیم‌گیری آن را نشان می‌دهد. از این‌رو، مقاله‌ی پیش‌رو، در راستای همین مسئله، شناسایی ابعاد مختلف این موضوع یا چیستی و چگونگی آن را در دستور کار خود قرار داده است.

بر این اساس، پرسش اصلی این نوشتار عبارت است از اینکه الگوی تصمیم‌گیری فرا سرزمینی نهاد مرجعیت، از چه بنیادهای نظری و قواعد عملی بهره‌جسته و چگونه قادر است

هم‌زمان با حفظ اهداف و وظایف دینی، نیازها و ضرورت‌های عینی را تأمین سازد؟ آنچه بر اساس مطالعات صورت گرفته، به‌عنوان فرضیه و نزدیک‌ترین پاسخ به این سؤال متصور است، به‌عنوان فرضیه این مقاله، به آزمون گذاشته می‌شود. دلالت این فرضیه، استوار شدن الگوی تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت بر نظام منطقی تکلیف یا «منطق تکلیف» و «عقلانیت تکلیف مدار» است. این نظام منطقی و نوع عقلانیت، بر اساس الگویی چندوجهی و چندمرحله‌ای مبتنی بر بهره‌گیری از منابع اجتهاد، قواعد اساسی و رعایت مصالح عینی عمل می‌کند. این الگو با ملحوظ داشتن امکانات و مقدرات درونی و بیرونی (اعم از توانایی‌ها و محدودیت‌ها)، ضمن در نظر گرفتن نتایج و دستاوردهای رضایت‌بخش؛ تصمیماتش را به‌گونه‌ای اتخاذ می‌کند که اقداماتش، بر اساس توانایی‌هایش بوده و بیشترین انطباق را با وظایف و اهدافش داشته باشد. مطالعه رویه عملی مراجع در طول تاریخ نیز، نمایانگر بهره‌گیری آنان از این الگو است. در ادامه، عناصر و متغیرهای تأثیرگذار بر رفتار و کنش نهاد مرجعیت بررسی و مطالعه قرار می‌گیرند و سپس چگونگی تأثیر آن بر رفتار این نهاد ارزیابی می‌شوند.

## ۲. روش پژوهش

روش تحقیق در راستای پاسخ به بخش اول سؤال که ناظر بر چیستی است، مبتنی بر شیوه توضیحی و برای پاسخ به چگونگی مسئله موردنظر، از نوع تبیینی است. داده‌های مورد استفاده از نوع داده‌های دست‌دوم و سوم هستند و روش مطالعه و گردآوری داده‌ها نیز بر مبنای روش کتابخانه‌ای و مطالعه اسنادی است. این روش مبتنی بر بررسی منابع مکتوب و معتبر، مراجعه به ادبیات موضوع در این زمینه و جمع‌بندی نهایی و منطقی آنهاست.

## ۳. چارچوب مفهومی

مبنای عملکرد نهاد مرجعیت، بر اساس دو رکن اساسی و چهار منبع اصلی، قابل تعریف است. ارکان آن شامل بنیادهای نظری (کلام<sup>۱</sup> و فلسفه اسلامی) و قواعد عملی (فقه و اصول) هستند که رکن اول، بر اثبات مفروضه‌ها و استدلال برای اصول یا باورها دلالت دارد و رکن دوم، فروع

۱. «علم کلام دانشی است که به استنباط، تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و بر اساس شیوه برهانی استدلال گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض و شبهات مخالفان دین پاسخ می‌دهد».

منتزعه از آن اصول اثبات شده و چگونگی رفتارهای عملی را بیان می‌کند. هدف بنیادهای نظری، رسیدن به شناخت صحیح از مسیر استدلال و استفاده از برهان‌های عقلی و روش‌های متنوع است و زمینه را برای ورود به فقه و اصول یا قواعد عملی فراهم می‌کند. این دو رکن، منابع مشترکی دارند که به عنوان منابع اسلامی شناخته می‌شوند که با منابع چهارگانه اشاره شده، انطباق دارند. بنابراین، مبانی رفتاری و الگوی تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت، ریشه در قواعد و اصول برگرفته از منابع اسلامی یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع دارند. بنابراین، تعریف اجمالی این منابع، مقدمه‌ای برای شناسایی مبانی و الگوهای رفتاری مرجعیت خواهد بود.

### ۱-۳. منابع تصمیم‌گیری و رفتار در نهاد مرجعیت

همان‌طور که بیان شد، اجتهاد رکن اصلی نهاد مرجعیت تلقی می‌شود. در تعریف اجتهاد نیز بیان شد که به ملکه استنباط احکام و دستورات الهی از منابع معتبر اسلامی اطلاق می‌شود. بنابراین، این منابع، عوامل اصلی تعیین‌کننده چارچوب‌های نظری و عملی نهاد مرجعیت محسوب می‌شوند. از این رو هرگونه تصمیم‌گیری و اقدام در این نهاد، تنها می‌بایست در آن چارچوب صورت گیرد و انطباق با این منابع، تنها شرط اعتبار و مشروعیت آن تصمیمات و رفتارهاست.

«قرآن»، اصلی‌ترین منبع دستورات الهی در اسلام است که علاوه بر رهنمودهای عبادی و اعتقادی، احکام لازم‌الاجرای را برای سعادت بیشتر بشر، در بردارد. در حدیث ثقلین که مربوط به اواخر عمر پیامبر اسلام ﷺ است نیز ایشان، قرآن و عترت را به عنوان دو وزنه مهم و امانت‌گران قدر پس از خود، معرفی کرده و تمسک به آن دو را، لازمه گمراه نشدن مسلمانان معرفی می‌کنند. قرآن در کلام متکلمین و فقها، اصیل‌ترین و متقن‌ترین منبع شناخت معارف دین، احکام فقهی و حقوق فردی و اجتماعی است. به‌طور کلی، هدف قرآن، بیان سه دسته از احکام شامل اصول، فروع و اخلاق است که بنای فروع و احکام اسلامی، بر قواعد سه‌گانه «لا حرج»، «تقلیل تکالیف» و

۱. خداوند متعال در مقام جعل و تشریح حکم، حکمی حرجی و مشقت‌زا وضع نکرده و هم در صورتی که بر اثر پیدایی شرایط و عوارضی، حکمی برای مکلف حرجی و دارای مشقت باشد، آن حکم را از وی برداشته و او را از آن معاف داشته است. سوره حج، آیه ۷۸ نیز بر همین امر دلالت دارد: «... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۶۵۷؛ بهرامی احمدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۲۲-۳۲۱)

۲. یا «تیسیر» در شرع، عبارت است از آسان و سهل قرار دادن احکام بر مکلف؛ به‌گونه‌ای که نه تنها فراتر از وسع او نباشد، بلکه کمتر از طاقت او باشد. تیسیر یا به آسان و سهل قرار دادن احکام در مقام جعل و تشریح آنهاست یا به برداشتن حکمی که به سبب ظروف و حالات خاص برای مکلفی حرجی شده است که شرایط و انواع مختلفی دارد. سوره بقره، آیه ۱۸۵ نیز بر همین امر دلالت دارد. قاعده «میسور» نیز بر عمل به تکالیف به قدر وسع و استطاعت، در صورت نبود امکان اجرای کامل آن، دلالت دارد. روایات «ملا یدرک کله، لأتدرک کله» و «المیسور لا یسقط بالمیسور» از ادله آن هستند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۷۷-۶۷۸؛ نوحی، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۲)

«تدریج»<sup>۱</sup> استوار است (گرجی، ۱۳۹۳: ۲۴-۲۰؛ ایزدهی، ۱۳۸۶: ۱۲۱). بنابراین، قرآن بارزترین و تردید ناپذیرترین منبع فقه و حقوق اسلامی محسوب می‌شود که دربرگیرنده احکام عبادی سیاسی، مسائل اقتصادی، اجتماعی، حقوق مدنی و غیره هستند. همان‌گونه که بایدها و نبایدها تا زمانی که بر اصول بنیادین و متقنی استوار نباشند، الزام‌آور نبوده و ضمانت اجرایی ندارند؛ مبانی رفتار و حقوق اسلامی نیز، بدون استناد صحیح به قرآن، هویت و پشتوانه‌ای ندارند (ترابی، ۱۳۷۴: ۳).

دومین منبع اسلامی در مبانی شیعه، «سنت» پیامبر ﷺ و جانشینان معصوم ایشان ﷺ است که در قرآن نیز با صراحت بر آن تأکید شده است. در قرآن در خصوص ابلاغ پیام رسالت و مسئله جانشینی (سوره مائده، آیه ۶۷) و ارجاع به «اهل الذکر» یعنی جانشینان پیامبر ﷺ (سوره نحل، آیه ۴۴)، از سوی خداوند به پیامبر ﷺ امر شده است. بنابراین، ایشان و جانشینان معصومان ﷺ، در راستای «تبیین مجملات، تخصیص عمومات و تقیید مطلقات آیات قرآن»؛ گفتار، رفتار و تقریراتی را رقم زده‌اند که از آن با عنوان سنت یاد می‌شود (گرجی، ۱۳۹۳: ۲۵). معنای لغوی سنت، روش و آئین پسندیده است که به همین معنا، در قرآن نیز استفاده شده است: «این سنت خداوند در اقوام پیشین است و برای سنت الهی هیچ‌گونه تغییر نخواهی یافت» (سوره احزاب، آیه ۶۲). اما در کاربرد علمای درایه<sup>۲</sup> و اصطلاح فقها و اصولیون، سنت، بر در نظر متکلمین و فقها، بر قول و فعل و تقریر معصوم ﷺ دلالت دارد (شهابی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۰۳). در نتیجه سنت عبارت است از قول (گفتار)، فعل و تقریرات پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ در مقام تشریح که بر اساس آن می‌توان اصول و اعتقادات را اثبات کرد و قواعد عملی، الزامات و محدودیت‌های رفتاری در حوزه‌های مختلف را استنباط و استخراج کرد (جناتی، ۱۳۶۷: ۳).

«اجماع» در عقیده شیعه، روشی برای کشف سنت پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ است و به اتفاق نظر فقها و متکلمین گفته می‌شود که کاشف رأی و نظر معصوم ﷺ باشد (گرجی، ۱۳۹۳: ۱۲). واژه اجماع به لحاظ لغوی، به معنای جمع شدن عقاید، اتفاق نظر، هم‌رأیی و همدلی حول یک موضوع است. این اصطلاح در میان علمای علم فقه و اصول، از نظر شرایط حجیت، دارای معانی

۱. «تدریج» به معنای به‌آرامی عمل کردن یا گام‌به‌گام و مرحله‌به‌مرحله (درجه به درجه) اجرا کردن است و از آن به مناسبت در باب‌های مختلف فقه نظیر طهارت، صلوات، زکات، جهاد، تجارت، نکاح و حدود استفاده شده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۲۲).  
 ۲. علم درایه به علمی گفته می‌شود که در آن، فهم حدیث از سند و متون و آداب یادگیری و مسائل مربوط به آن موضوع بحث است. حدیث نیز، کلامی است که بیانگر قول، فعل یا تقریر و امضای معصوم ﷺ باشد.

مختلفی است لیکن عموماً در این معنی که «به اتفاق نظر و هم‌رأیی در حکمی از احکام شرعی» گفته می‌شود، مشترک است (ر.ک. جناتی، ۱۳۶۷).

عقل به‌عنوان دیگر منبع اسلامی شیعه، به هر حکم عقلی که بتوان به‌وسیله آن، به‌صورت مستقل یا غیرمستقل، به حکم شرعی رسید، اطلاق می‌شود (گرجی، ۱۳۹۳: ۱۲). عقل از بزرگ‌ترین موهبت‌های الهی به بشر و شاخص‌ترین ویژگی انسان به‌حساب می‌آید و همین ویژگی، وجه تمایز انسان و حیوانات است. اسلام با ادعای کامل‌ترین دین آسمانی، بیش از هر مکتبی بر تعقل تأکید دارد و آن را دین تعقل و شریعت عقل‌گرایی دانسته‌اند. در آیات زیادی از قرآن نیز بر استفاده درست از عقل و خرد تأکید و توصیه شده است. امامان معصوم علیهم‌السلام نیز همواره مسلمانان را به تفکر و پیروی از عقل توصیه کرده‌اند. امام موسی کاظم علیه‌السلام از عقل به‌عنوان حجت باطنی یاد کرده و می‌فرمایند: «خداوند بر مردم دو حجت دارد. حجت آشکار و حجت پنهان. حجت آشکار، رسولان و پیامبران و امامان علیهم‌السلام هستند و حجت پنهان، عقول مردم است» (علیدوست، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۰). همچنین جایگاه عقل به‌عنوان منبع مستقل و مهمی برای علم کلام، فقه و حقوق اسلامی، مورد تأکید بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان اسلامی است. آنان عقل را به‌عنوان منبع مستقلی برای حقوق اسلامی تلقی می‌کنند که کاشف از احکام شرعی و اراده تشریحی الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۷).

به‌طور خلاصه، منابع چهارگانه کلام و فقه شیعه، معرف و مبین مبانی نظری و عملی تعیین‌کننده الگوهای تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت هستند. بنابراین، اصول رفتاری، الگوهای تصمیم‌گیری و منطق اقدام نهاد مرجعیت، بر اساس منابع یادشده قابل تعریف و شناسایی است که در ادامه بررسی خواهد شد.

### ۳-۲. مبانی و اصول تعیین‌کننده رفتار و کنش مرجعیت

گفته شد که رفتار نهاد مرجعیت، بر پایه ارکان دوگانه بنیادهای نظری و قواعد عملی استوار است. اما آنچه به بعد عملی و رفتار مرجعیت مربوط می‌شود، فروع منتزع از اصول اثبات‌شده در بنیادهای نظری هستند که کنش این نهاد را شکل می‌دهند. بنابراین، قواعد یا اصول فقهی، به‌عنوان مبانی عینی تعیین‌کننده رفتار مرجعیت در حوزه‌های مختلف، قابل شناسایی خواهند بود. قاعده فقهی اصل کلی اثبات‌شده به‌وسیله ادله عقلی و نقلی است که احکام جزئی مربوطه‌اش، با انطباق مستقیم بر آن به دست می‌آید. یعنی کلی بودن، اثبات استدلالی و انطباق مستقیم و

بی‌واسطه بر مصادیق، ویژگی‌های قاعده فقهی هستند. این قاعده‌ها با قواعد اصولی در علم اصول فقه که متضمن بیان شیوه‌های کلی استنباط هستند و تنها توسط مجتهد و برای کشف قواعد فقهی و احکام (اجتهاد)، اعمال می‌شوند؛ متفاوت است (شریعتی، ۱۳۸۲: ۹۴).

از سوی دیگر، با توجه به تمرکز موضوع پژوهش بر کنش‌های فرا سرزمینی این نهاد و تأثیرگذاری آن در عرصه مناسبات جهانی، ماهیت رفتارهای موردنظر، سیاسی خواهد بود. از این رو قواعد و اصول شکل‌دهنده به کنش‌های سیاسی را می‌بایست ذیل قواعد و اصول فقه سیاسی و حکومتی شیعه جست‌وجو کرد. فقه سیاسی در یک تعریف، شامل پاسخ‌هایی است که فقه به پرسش‌های ناظر بر سیاست و حکومت در هر عصر و زمان می‌دهد. در تعریفی دیگر، «مجموعه قواعد و اصول فقهی است که عهده‌دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیرمسلمان عالم» بوده و در دو ساحت قواعد و احکام عینیت می‌یابد. این احکام، در مسائل خاص صادر شده ولی قواعد آن، کلی بوده و بر مبنای مقتضیات، احکام را تعیین کرده و می‌کنند. یعنی به این دلیل که موضوعات و مسائل جدیدی در طول زمان به وجود می‌آیند، این قواعد کلی در شناخت احکام آن مسائل، کاربرد می‌یابند (تبیان، ۱۳۹۶: سایت). به عبارت دیگر همان‌گونه که نظرات و اعمال سیاسی در هر آئین و رهیافتی بر مبنای اصول و قواعد مشخصی که بنیادهای اندیشه و نظام سیاسی آن را تشکیل داده، استوار است؛ کنش‌های سیاسی نهاد مرجعیت نیز مبتنی بر قواعد و اصول معینی است که رفتارهای جزئی این نهاد، بر اساس آنها تنظیم می‌شوند. این اصول که از آن با عنوان قواعد فقه سیاسی یاد می‌شود، به مثابه موضوعات و اصول اساسی پذیرفته‌شده‌ای هستند که در تمامی موضوعات سیاسی فقه مورد استفاده قرار می‌گیرند (ایزدهی، ۱۳۸۶: ۴۰ و ۱۳۲). به این ترتیب، قواعد فقه سیاسی، احکام کلی فقهی هستند که منشأ استنباط مسائل فقهی، قوانین یا احکام جزئی قرار می‌گیرند و مصادیق مختلفی بر آنها صدق می‌کند (بهرامی احمدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۱-۲۰).

قواعد فقه سیاسی به لحاظ تعداد، همچون قواعد فقهی بی‌شمارند و عدد مشخصی برای آنها متصور نیست چراکه از سویی به دلیل کاربردی شدن فقه و ورود آن به عرصه سیاست و اجرا و از سوی دیگر، به دلیل کشف قواعد و موضوعات جدید؛ مدام در حال گسترش است و ممکن است قواعدی با کاربرد غیرسیاسی، در شرایطی جدید، به مبنایی برای صدور احکام سیاسی تبدیل شوند. همچنین تقسیم‌بندی این قواعد، بر اساس معیارهای مختلفی صورت می‌گیرد. این قواعد را

می‌توان برحسب ابواب مختلف فقه (قواعد هر یک از ابواب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا و ...)، با معیار حوزه کاربرد (قواعد صرفاً سیاسی، اغلب سیاسی، عام و صرفاً غیرسیاسی)، بر مبنای موضوعی (قواعد سیاسی، اقتصادی، امنیتی، نظامی، بین‌المللی و ...)، بر اساس قلمروی قاعده (قواعد عام، قواعد خاص)، برحسب پیدایش (قواعد امضایی و تأسیسی) و بر مبنای ترتب حکم (قواعد مربوط به احکام اولیه و ثانویه)؛ طبقه‌بندی و تقسیم کرد (شریعتی، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۶ و ۱۰۱).

در ادامه به‌منظور روشن‌تر شدن موضوع، یک نمونه از قواعد فقه سیاسی که بیشتر در حوزه‌های فراسرزمینی کاربرد داشته‌اند، معرفی می‌شوند. نکته مهمی که در خصوص قواعد مختلف فقهی، اعم از سیاسی یا عام وجود دارد این است که این قواعد و اصول با یکدیگر در تعارض نیستند و ممکن است از هر کدام، اصول و قواعد دیگری نیز منتزع شود. همچنین یک تصمیم یا رفتار می‌تواند با استناد به چند قاعده، اتخاذ شود و در دستور کار قرار گیرد.

### ۱-۱-۳. قاعده نفی سبیل

این قاعده که بر ضرورت استقلال سیاسی و آزادی مسلمانان، جوامع و سرزمین‌های اسلامی از هرگونه سلطه غیرمسلمانان دلالت دارد، از قواعد مهم سیاسی فقه محسوب می‌شود. دامنه این قاعده، موضوعات اقتصادی، فرهنگی، فردی، اجتماعی، مادی و معنوی را نیز در برمی‌گیرد. بنابراین، هرگونه اقدام یا موضعی که منجر به سلطه مادی یا معنوی غیرمسلمان بر مسلمانان یا تضعیف و ذلت مسلمانان از هر حیث شود، برخلاف خواست خدا و حرام محسوب می‌شود؛ یعنی ملاک عزت و استقلال مسلمانان و حفظ آن است (بهرامی احمدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰۸-۳۰۷).

سبیل در لغت به معنی راه و در معنای اصطلاحی به معنی قانون و شریعت است. بر مبنای این اصل بنیادین، خداوند در قوانین و شریعت اسلام، هرگونه راه سلطه کافران بر مسلمانان را بسته است. بر اساس این قاعده فقهی که ریشه آن در اصل «نفی سلطه» و دستور صریح قرآن است؛ همان‌طور که گفته شد، هرگونه تسلط کفار بر مسلمانان مطلقاً مردود بوده، هر امری که مسبب آن شود نیز حرام است. آیه ۱۴۱ سوره نساء، یکی از ادله اثبات این اصل محسوب می‌شود. همچنین بر اساس این آیه و آیات دیگری که عزت را مخصوص خدا و رسول و مؤمنین می‌داند (سوره منافقون، آیه ۸)، سلطه غیرمسلمانان بر مؤمنین و هر آنچه عزت اسلام و مسلمانان را خدشه‌دار کند نیز نفی شده است (افتخاری، ۱۳۸۹: ۲۱۵). شمول این قاعده، کلی بوده و علاوه بر وضع (جعل) تشریحی در احکام الهی، صورت تکوینی رابطه مسلمانان با کفار را نیز در



همه شرایط و زمان‌ها در برمی‌گیرد. همچنین می‌توان از تشریحی بودن حکم آیه، شمول حرمت و نفی را در شرایط و زمینه‌های انواع سلطه تکوینی و تدریجی نیز اثبات کرد (نوریان و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۵۱-۱۵۲). از دیگر ادله و مبانی قرآنی این قاعده، آیات ۳ و ۱۳۹ سوره آل عمران است که بر برتری مؤمنین و نفی سلطه کفار بر ایشان در دنیا و آخرت، مادامی که به لوازم ایمان خود ملتزم باشند، تأکید می‌کند و نیز دلیل روایی آن در حدیث مشابهی از پیامبر و امام صادق علیهما السلام که بر برتری اسلام و نفی سلطه بر آن دلالت دارد، است (بهرامی احمدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۰۸-۳۰۷).

از دیگر اصولی که در اثبات این قاعده از آن استفاده می‌شود، اصل «عدم ولایت» به معنای ولایت مطلق خدا بر همه مخلوقات و پدیده‌ها از جمله انسان‌هاست. این اصل عام، اختصاصی به روابط مسلمانان با کفار ندارد و شامل ولایت مسلمانان بر یکدیگر نیز می‌شود و تنها مستثنا به کسانی است که خدا، همه یا بخشی از ولایت خود را به ایشان تفویض کرده باشد که این افراد، منحصر به انبیاء و معصومین علیهم السلام و فقهای جامع‌الشرایط در زمان غیبت معصوم (ع) هستند. بنابراین، مبنای نفی سبیل که اعتبار آن برگرفته از منابع اسلامی است، از مبانی کاربردی برای تعیین الگوهای رفتاری نهاد مرجعیت تلقی می‌شود و فروع فقهی زیادی در تعیین چارچوب تعاملات فرا سرزمینی، از آن گرفته شده است (ره‌دار، ۱۳۹۰: ۱۶۳-۱۶۰). یکی از فروع یادشده، با استناد به قاعده عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» شکل می‌گیرد که از سوی فقها در صدور احکام، مورد استفاده قرار می‌گیرد (بهرامی احمدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۳۲-۳۳۱). بر این مبنا، استفاده از این دو قاعده؛ آینده‌نگری و بینش سیاسی جامع و صحیح در رفتار سیاسی نهاد مرجعیت شکل می‌گیرد که این امر، مانع ورود هرگونه ضرر و خسارتی به مسلمانان و سرزمین‌های اسلامی می‌شود.

قاعده مبنایی نفی سبیل و الگوی رفتاری منبعث از آن، در آثار مراجع بزرگی چون سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی و متأخرین پس از وی، بازتاب زیادی داشته است. وی علاوه بر استنباط احکام فقه فردی، در مسائل فقه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز از آن استفاده کرده است و آن را در اندیشه فقه سیاسی و اقتصادی مؤثر بر وضعیت ارزشی جامعه نیز، تسری داده است. از این رو، پذیرش این قاعده به عنوان یک اصل لازم‌الاجرا، الگوی رفتاری مهمی را مشتمل بر مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و الزامات، برای جوامع اسلامی و متولیان امر دین به وجود می‌آورد. بنابراین، در راستای دو راهبرد پیش‌گفته، نهاد مرجعیت، حرکت در چارچوب این اصل را بر خود واجب می‌داند و خود را درباره دفاع از حدود و ثغور سرزمین‌های اسلامی (جوامع اسلامی)،

محیط خارجی این سرزمین‌ها و نوع مراودات و روابط آنها با بیگانگان؛ مسؤل دانسته، در این حوزه‌ها به صورت جدی دخالت می‌کند. در این خصوص، حاکمیت حکومت‌های اسلامی یا غیر اسلامی بر این کشورها، تأثیری بر اصالت و اولویت این راهبرد در روابط خارجی جوامع اسلامی ندارد (حیدری و انعامی علمدار، ۱۳۸۸: ۱۸۲). به عبارت دیگر از نگاه نهاد مرجعیت، سیاست خارجی و رفتار سیاسی حاکمان سرزمین‌های اسلامی، باید به گونه‌ای باشد که منجر به سلطه دفعی یا تدریجی کافران بر مسلمانان و خدشه‌دار شدن عزت اسلام و مسلمانان نشود (خانی، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۶۱). همچنین هرگونه همراهی با دشمنان اسلام که به معنای پذیرش و قبول سلطه بیگانگان بر مسلمانان باشد؛ به منزله تأیید ایشان بوده و حرام است (نوریان و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۵۱-۱۵۲).

اجماع نظر متکلمین و فقها در طول تاریخ نیز منکر صدور احکامی از جانب خداوند است که باعث تسلط کفار بر مسلمانان می‌شود. در تحریر الوسیله / امام خمینی، این قاعده این گونه تبیین شده است (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۲۱):

«اگر روابط سیاسی بین دولت‌های اسلامی و دولت‌های بیگانه موجب استیلای اجانب بر کشور آنان یا بر نفوس یا اموال آنان شود یا باعث اسارت سیاسی آنان گردد برقرار کردن چنین روابط و مناسباتی بر زمامداران کشورهای اسلامی حرام است و هر قراردادی، در سایه این گونه روابط منعقد سازند از درجه اعتبار ساقط است و بر مسلمانان واجب است زمامداران خود را ارشاد و در آخر ملزم به ترک رابطه نمایند هرچند که با مقاومت‌های منفی باشد.»

شواهد تاریخی نیز مؤید پابندی مراجع تقلید به این اصل راهبردی است. ایشان حتی اگر به واسطه شرایط زمان و مکان، مجبور به مماشات با برخی حکومت‌های سرزمین‌های اسلامی بودند؛ لیکن در قبال سلطه بیگانگان بر مسلمانان که از خطوط قرمز آنها محسوب می‌شود، عدول نمی‌کردند. برای نمونه، در بیشتر کتاب‌های توضیح المسائل معاصر نیز در مبحث معاملات که بر عدم جواز خرید و فروش کالا و تجارت با دشمنان مسلمانان تأکید شده، از رژیم صهیونیستی برای شاهد مثال موضوع یاد شده است. همچنین فتوای تحریم تنباکو یا اتفاق نظر همه مراجع تقلید در مسئله فلسطین، بر مبنای همین راهبرد و الگوی رفتاری بوده است. بر اساس اسناد وزارت امور خارجه، در جریان لشکرکشی روس‌ها به تبریز در اواخر سلطنت محمدعلی شاه، تلگرافی با امضای آیات عظام سید محمد کاظم یزدی، آخوند خراسانی، شیخ‌الشریعه اصفهانی و شیخ عبدالله مازندرانی خطاب به شاه ارسال شده که ضمن اعلام خشم مرجعیت (مقیم عتبات) از اخبار مداخله

بیگانگان در سرزمین‌های اسلام، تهدید و اعلام شده بود که مراجع تقلید آماده صدور حکم جهاد علیه متجاوزان هستند و دستور داده که شاه در مورد بیرون راندن نیروهای بیگانه از کشور و انسداد راه دخالت آنها اقدام فوری کند (ابوالحسنی، ۱۳۸۶: ۱۵۱-۱۵۰). ایشان همچنین در جریان لشکرکشی ایتالیا، روس و انگلیس به لیبی و اشغال شمال و جنوب ایران توسط نیروهای روس و انگلیس؛ فتوایی تاریخی را در راستای دفاع از حدود و ثغور اسلامی صادر کردند که مخاطب آن، همه مسلمانان اعم از عرب و عجم بوده و در آن بر «عقب راندن کفار از ممالک اسلامی» تأکید شده بود تا «مملکت اسلامی از تهاجم صلیبی‌ها محفوظ بماند» چراکه با اشغال نظامی، سلطه و حکومت ایشان بر مسلمانان اعمال می‌شود. سیدمحمدکاظم یزدی، بر اساس قاعده یادشده، به صراحت، بر وجوب جهاد و بذل جان و مال تأکید می‌کند (دوانی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۱۷۳-۱۷۴).

مصادق دیگری برای این موضوع، جنبش ضد استعماری شیعیان عراق علیه استعمار انگلیس است که در سال ۱۹۱۴ م و در آستانه جنگ جهانی اول، با فتوای جهاد سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی علیه نیروهای انگلیس، شکل گرفت و همراهی مراجعی نظیر شیخ‌الشریعه اصفهانی، کاشف‌الغطاء، میرزا محمدتقی شیرازی و دیگر علمای شیعه را به دنبال داشت. رهبری علما در این جنگ گسترده، در سه جبهه بود و مدت شش سال طول کشید تا به استقلال عراق و خروج آن از سلطه انگلستان و حکومت عثمانی انجامید (مظفر، ۱۳۷۶: ۱۵۱-۲۴۶). علاوه بر مصادیق یادشده، مواضع مراجع تقلید در مورد مسئله فلسطین، ناظر بر استناد آنها به این قاعده بنیادین و مؤید مدعای بحث است. حکم معروف جهاد شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء از مراجع شیعه در نجف که در آن پیوستن به مجاهدان واجب اعلام شده و برای افراد ناتوان از این امر، کمک مالی و لسانی، تکلیف شده بود (ورعی، ۱۳۸۲: ۶۸)؛ بیانیه سید حسین طباطبائی بروجردی از مراجع شیعه در قم (امینی، ۱۳۸۵: ۷۱)؛ حکم شیخ بهاء‌الدین محلاتی از مراجع شیعه در استان فارس مبنی بر وجوب حمایت مادی و معنوی مسلمانان فلسطینی (ورعی، ۱۳۸۲: ۶۹)؛ حکم جهاد سیدمحسن حکیم از مراجع شیعه در نجف (رجبی، نامعلوم: سایت)؛ مواضع صریح امام خمینی نیز که از آغاز نهضت اسلامی تا آخر دوران حیاتشان، هیچ‌گاه در مسئله فلسطین اغماض نکردند روشن و گویاست. لیکن موضع‌گیری مشابهی از ایشان در جریان اشغال افغانستان توسط شوروی، در نخستین سال پیروزی انقلاب که ایران با غربی‌ها از جمله امریکا در تقابل جدی بود؛ اصلت این الگو را بیشتر روشن می‌کند (خمینی، ۱۳۹۲: ۳۱۴-۳۱۳)؛ نمونه‌هایی از این مواضع هستند.

شهید ثانی در بیان اختیارات فقیه جامع‌الشرایط، مسئله جواز پرداخت وجوهی توسط فقیه از محل منابع مالی مسلمانان (خمس و زکات) به منظور تألیف قلوب و جلب همکاری و مشارکت غیرمسلمانان و حتی کفار برای شرکت در جنگ با دشمنان را مطرح می‌کند. فیض کاشانی نیز در صورت مخاطره نظام اسلامی در اثر حمله و هجوم دشمنان به سرزمین‌های اسلامی در عصر غیبت، مسلمانان مکلف به دفاع هستند و فقها به‌عنوان نمایان عام معصوم علیه السلام مأمور تشویق و تهییج مردم به جهاد هستند (علیمحمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۷ - ۱۵۸-۱۵۷) که این همه، در راستای قاعده نفی سبیل قابل ارزیابی است.

#### ۴. عقلانیت، عنصر مؤثر در تصمیمات و رفتار نهاد مرجعیت

مقدمه شناسایی این عنصر، معرفی منابع و مبانی اصلی تعیین‌کننده تصمیم‌ها و رفتار مرجعیت بود که به آن اشاره شد. اما در گام دوم، به منظور ارائه تعریفی از عقلانیت و منطبق اقدام نهاد مرجعیت که سازگار با ادبیات علمی رایج باشد؛ می‌بایست مفهوم عقل و عقلانیت از نگاه دینی را در مقایسه با نوع رایج آن در ادبیات غیردینی امروزی توضیح داد و ابعاد و ویژگی‌های آن را بررسی کرد. بنابراین در ادامه، عقلانیت از منظر این دو رویکرد مورد ارزیابی قرار می‌گیرد تا شناسایی این مؤلفه مهم نقش‌آفرینی مرجعیت در عرصه‌های فرا سرزمینی نیز ممکن شود.

##### ۴-۱. عقلانیت رایج در ادبیات غیردینی

در فرهنگ لغت معین، از عقل در توصیف فهم، فهمیدن، دریافتن و نیروی ادراک استفاده شده است. *دهخدا* نیز آن را به خرد و دانش یا توانایی دریافت صفات اشیا، نظیر حسن و قبح، کمال و نقصان و خیر و شر تعبیر کرده است. یعنی قوه‌ای که میان صفات مثبت و منفی، تمییز قائل می‌شود و آن دو را از یکدیگر بازمی‌شناسد (وحیدی مهرجردی، ۱۳۸۸: ۱۸۰).

این تعابیر از عقل، مبنای پژوهش‌های اجتماعی برای علت‌یابی رفتار اجتماعی انسان بوده است و با مفهوم عقل در علم اخلاق (عقلانیت عملی)، شباهت و قرابت بیشتری دارد تا با عقل موردنظر فلسفه الهی (عقلانیت نظری). تقسیم‌بندی کانتی<sup>۱</sup> علوم به طبیعی و انسانی، بر مبنای نقش و تأثیر اراده بشر در پدیده‌های انسانی و فقدان آن در پدیده‌های طبیعی صورت گرفته است.

1. Immanuel Kant

بنابراین، پایه‌های علوم انسانی نیز بر افعال و رفتار ارادی و پیچیده انسان‌ها بنا شده و عقلانیت جامعه‌شناختی (خُرد)، در مقابل عقلانیت فلسفی (جامع)، قرار می‌گیرد و به مبنای شناخت جامعه تبدیل می‌شود. در حقیقت، در تقابل عقلانیت مدرن غرب با سنت دینی مسیحیت، جبهه‌ای در برابر ظلم اصحاب کلیسا و کسانی که با عنوان دین، حکومت را در دست داشتند شکل گرفت و موجب شد، مردم اهداف مبتنی بر غایت مطلوب و سعادت را فراموش کرده، منافع نقد، کوتاه‌مدت و ملموس را با عنوان «توسعه انسانی»، مقدم بدانند. همچنین از این رهگذر، مانع حکومت کردن گروهی به بهانه سعادت، بر ایشان شوند. در نتیجه، به جای اینکه خود را به دست دین و به خدا بسپارند، برای رسیدن به منافع خود، از طریق عقلانیت مدرن انسان‌مدار (جامعه‌شناختی)، تصمیم گرفته و می‌گیرند. دایره شمول این نوع عقلانیت، تنها اعمالی را دربر می‌گیرد که در این خصوصیت [انسان‌مداری] با یکدیگر مشترک باشند (غفاری و لاریجانی، ۱۳۷۵: ۱۲۱-۱۱۷).

ماکس وبر<sup>۱</sup> در نوع‌شناسی کنش اجتماعی خود، رفتار انسان را به چهار نوع عاطفی، سنتی، عقلانی ناظر به ارزش و عقلانی ناظر به وسیله (هدف) تقسیم می‌کند. این تفکیک، حکایت از توجه او به منشأ این‌گونه اعمال و رفتار انسان یعنی «عقلانیت» دارد. وبر استدلال می‌کند که عقلانیت انسان، محصول جریان روشنگری نیست بلکه در دوره‌های پیش از آن نیز، کنش عقلانی وجود داشته است. از این رو، او با تقسیم عقلانیت به چهار نوع، یکنواختی‌ها و الگوهای کنش اجتماعی را تحلیل می‌کند. وبر بر اساس جوهره کنش‌های عقلانی، عقلانیت را به «عملی»، «نظری»، «صوری» و «ذاتی» تقسیم می‌کند. تفاوت این چهار نوع، از یک سو ناظر بر بنیاد «هدف‌وسيله محور» یا «ارزش محور» بودن آنهاست و از سوی دیگر، ناظر بر «مبنای رفتاری عقلانیت»، یعنی علائق شخصی، قواعد رسمی، قوانین، ارزش‌ها و مسائل نظری محض است. اما به‌رغم تفاوت‌های محتوایی انواع عقلانیت، همگی در داشتن «فرایندهای ذهنی مهار آگاهانه واقعیت»، با یکدیگر مشترک هستند (گالبرگ، ۱۳۸۳: ۵۲-۴۶).

یکی از ویژگی‌های افعال ارادی انسان، «نیت‌مندی» یا داشتن بُعدی درونی به نام قصد یا اراده است که «هسته ارادی» نام دارد و سازنده بخش فیزیکی یا ظاهری افعال است. یعنی عمل ارادی انسان، از یک پوسته ظاهری (مادی) و یک محتوای باطنی (هسته معنوی) تشکیل

1. Max Weber  
2. Intention of Volitional

شده است. این هسته ارادی، متشکل از شبکه‌ای از مقاصد و برنامه‌هاست که فرایندی چندمرحله‌ای را برای بروز یک رفتار، پشت سر می‌گذارد. ابتدا شناخت وضعیت موجودی که فرد در آن قرار گرفته (شناخت محیط)؛ سپس ترسیم مقصود یا شبکه مقاصد کلی و جزئی یا وضعیتی که فرد به دنبال تحقق آن است؛ بعد از آن، تدوین برنامه اقدام، به منظور رهنمون شدن به مقاصد و در نهایت مرحله اقدام است که بر اساس مراحل قبلی و با استفاده از امکانات، اجرای عملی برنامه‌ها را کلید می‌زند تا به مقصود برسد. پس مراد از عقلانیت، جایگاه عمل در شبکه مقاصد و برنامه‌ها در مسیر رسیدن به مقصود است. به عبارتی دقیق‌تر، عقلانیت عمل، متشکل از اجزای هسته ارادی آن، یعنی اول، تصویر فرد از وضعیت موجود، دوم، ترسیم شبکه مقاصد و اهداف یا همان وضعیت مطلوب (استراتژی) و سوم، برنامه اقدام است. استراتژی فرد، پلی میان اهداف دور (کلی) و مقاصد نزدیک (عملی) ایجاد می‌کند تا به مقصود نهایی برسد. مبنای جامعه‌شناختی عقلانیت در این فعل خاص، مقبولیت عمل نزد فرد در رسیدن به منفعت بیشتر است (مقصود نزدیک و عملی). اما مبنای فلسفی آن، حقانیت یا منتهی شدن عمل به کمال متعالی و سعادت فرد عامل (هدف دور و کلی) خواهد بود. زیرا مبنای جامعه‌شناختی، انسان را پدیداری عبث همچون دیگر پدیده‌ها می‌داند و مبنای فلسفی، تلقی وجودی و غایت‌مند از انسان دارد. اما اگر بخواهیم به عقلانیت عمومی و کلی حاکم بر اعمال فرد یا افراد پی ببریم، باید اجزا و عناصر هسته مرکزی افعال و رفتار آنان را که همواره به آن پایبند هستند، شناسایی کنیم. این روش، همچنین می‌تواند در مطالعه و شناسایی مبانی عمل جمعی<sup>۱</sup> و عقلانیت ساختاری پدیده‌های اجتماعی نیز استفاده شود. در این صورت، علاوه بر اینکه فرد به تنهایی عمل می‌کند، در مرکزیت ساختاری قرار می‌گیرد که رفتار، قابلیت اطلاق عاملیت یا عمل جمعی را دارا باشد. این امر مستلزم آن است که عناصر و اجزای هسته ارادی این عمل جمعی نیز، دارای حداقل دو ویژگی باشند: یکی اشتراک در عقلانیت و مبانی عمل جمعی و دیگری، سازمان‌دهی و تقسیم‌کار معینی که عهده‌دار تصمیم‌گیری و هدایت جمعی است (لاریجانی، ۱۳۷۷: ۴۹-۴۷).

همان‌طور که اشاره شد، مفهوم عقلانیت، مبین عامل حصول شناخت و از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است که به دلیل کاربردهای مختلف، معانی متفاوتی از آن منتزع می‌شود و این امر، می‌تواند ابهاماتی را در ذهن افراد به وجود آورد که عقلانیت نظری، عملی و

---

1. Collective Action

ارزشی نمونه‌هایی از آن هستند برخی از این کاربردها عبارت‌اند از (قائمی‌نیا، ۱۳۸۳: ۳-۴). از منظری دیگر، عقلانیت به انواع چهارگانه زیر قابل تقسیم است (اصغری، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۶۳):

ا. **عقلانیت نوعی:** بر عقلانیت نوع انسان تأکید دارد که وجه تمایز بشر از دیگر مخلوقات محسوب می‌شود. این عقلانیت، همان «حیوان عاقل» ارسطو یا «حیوان ناطق» فلاسفه اسلامی است؛  
ب. **عقلانیت هنجاری یا وظیفه شناختی:** این نوع عقلانیت، متضمن تجویزات معرفت‌شناختی است، یعنی بر عمل به وظایف معرفت‌شناختی دلالت دارد. از این رو عقلانیت نوعی، پیش شرط یا شرط لازم آن است و شرط کافی آن، ارزیابی معرفتی‌ای خواهد بود که صدق و کذب، ملاک تجویز آن است؛  
ج. **عقلانیت ابزاری یا عملی:** ماهیت کارکردی و محدود این عقلانیت، تنها ناظر بر انتخاب ابزارها و رفتارهای مناسب برای رسیدن به اهداف مشخص و از پیش تعیین شده خاصی است که عقل به هیچ وجه، نقشی در تعیین و گزینش آنها ندارد. یعنی هدف غیرقابل بحث بوده و اصالت با سود بیشتر و هزینه کمتر است [عقل لیبرال]؛

د. **عقلانیت کل‌نگر:** این نوع عقلانیت که در مقابل عقلانیت محدود ابزاری معرفی می‌شود، ناظر بر هر دو بعد تعیین و گزینش اهداف و انتخاب ابزار و رفتار مناسب با آنها برای تحقق آن اهداف است. به طور خلاصه و به عنوان وجه اشتراک همه انواع عقلانیت یادشده، می‌توان گفت؛ در عقلانیت لیبرال معطوف به عقلانیت ابزاری امروزی، با نوعی دنیایی شدن، بشری شدن و عبور از ساحت قدسی به ساحت عرفی و ناسوتی مواجه هستیم. تعابیری که در تعریف عقلانیت هنجاری یا وظیفه شناختی یا عقلانیت کل‌نگر بیان شد نیز، در راستای نقد عقلانیت ابزاری ارزیابی می‌شوند. بنابراین، استنتاج اصول مشترکی برای این عقلانیت لیبرال، ممکن می‌شود (اصغری، ۱۳۸۴: ۱۷۰-۱۶۶):

ا. هستی‌شناسی انسان محور که انسان را موجودی تنها مادی، بی‌هدف و عبث می‌داند؛ یعنی حیوان عاقل افلاطونی که در طول زمان به انسان هابزی و هیومی مبدل شده است؛  
ب. آزادی امیال و سودهای انسانی در حد عدم اضرار به دیگران که جعل یا قرارداد اجتماعی، مبنای ملاک تحدید این آزادی خواهد بود؛

ج. تشکیل حکومت، لازمه دوام و ضمان استمرار امن این آزادی است که بر مبنای جعل و رضایت ایجاد می‌شود و به واسطه این کارکرد، لازم‌الاتباع و مشروع است. مبنای این مشروعیت را نیز، قرارداد یا تعهد اجتماعی به معنای رضایت و التزام یا وفای به عهد (هابز، لاک<sup>۱</sup> و روسو<sup>۲</sup>)؛ اصالت نفع در تبعیت از

1. John Locke  
2. Jean-Jacques Rousseau

حکومت (بنتهام<sup>۱</sup>) و اصالت انصاف و اعتدال در پیروی از دولت و حکومت (هیوم و راولز<sup>۲</sup>) معرفی کرده‌اند.

#### ۲-۴. عقلانیت در منابع اسلامی

همان‌گونه که اشاره شد، منابع و مبانی تعیین‌کننده تصمیمات و رفتار نهاد مرجعیت، ریشه در قرآن، سنت، عقل و اجماع کاشف از سنت دارد. از این‌رو، مروری بر مفهوم عقل و عقلانیت در منابع بنیادین یادشده، می‌تواند در شناسایی ویژگی‌های این عقلانیت کمک کند.

مفهوم عقل، در قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین منبع اسلامی، تعداد دویست و شصت و هفت مرتبه، با مضامین مختلفی نظیر عقل، تعقل، تفکر، حکمت، تفقه، تدبیر و غیره، استفاده شده است. در بیان قرآن، اموری همچون توحید و خداشناسی (سوره بقره، آیه ۱۶۴؛ سوره آل عمران، آیات ۱۹۰ و ۹۱؛ سوره یونس، آیه ۲۴)، گرایش به معاد و آخرت (سوره انعام، آیه ۳۲)، پرهیز از تهمت زدن به خدا (سوره مائده، آیه ۱۰۳)، دوری از زشتی‌ها و خبیثت (سوره مائده، آیه ۱۰۰)، دوری از هواپرستی و امیال نفسانی (سوره فرقان، آیات ۴۳ و ۴۴)، احترام به پیامبر ﷺ و پیشوایان دین و رعایت ادب به‌ویژه در حضور ایشان (سوره حجرات، آیه ۴)، ایمان به خدا، حقانیت دعوت پیامبران الهی و قبول معاد (سوره اعراف، آیه ۱۶۹؛ سوره یوسف، آیه ۱۰۹؛ سوره ملک، آیات ۹ تا ۱۰)، ایمان به حقانیت وحی و قرآن (سوره انبیاء، آیه ۱۰؛ سوره مؤمنون، آیه ۶۸)، تقوا و دوری از گناهان (سوره طلاق، آیات ۸ و ۱۰)، جهنم‌گریزی (سوره ملک، آیات ۹ و ۱۰)، عبرت از نشانه‌های الهی (سوره آل عمران، آیه ۱۱۸؛ سوره یونس، آیات ۱۰۰ و ۱۰۱ و آیات دیگر)، تنبه و درس‌آموزی (سوره طه، آیه ۱۲۸)، فهم حقایق خلقت نظیر فنا و زوال امور مادی (سوره یس، آیه ۶۸)، وحدت جمعی حول محور توحید (سوره حشر، آیه ۱۴)؛ از جمله ویژگی‌های عقل و معیارهای عقلانیت در قرآن هستند.

بر اساس نوع نگاه مادی یا غیرمادی، می‌توان شباهت‌هایی را از میان این تعاریف، با انواع عقلانیت امروزی که در ادبیات غیردینی نیز به آن اشاره شد، شناسایی کرد. برای مثال، چون قرآن به مناسبت‌های مختلف، دعوت به تفکر و تعقل کرده و آن را معیار برتری انسان‌ها نزد خداوند و دوری از پلیدی معرفی کرده است (سوره انفال، ۲۲؛ سوره یونس، ۱۰۰)؛ اگر باور به معاد

1. Jeremy Bentham  
2. John Rawls



و قیامت را مفروض بداریم، طبیعتاً دوری از هر نوع عملی که مستوجب عقاب الهی باشد، ملاک عقلانیت هزینه‌فایده تلقی خواهد شد.

به‌طور کلی، ویژگی‌های شاخص عقل در تعابیر قرآنی، عبارت است از (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۸۶-۵۸۵):

ا. فهم و ادراکی [سازگار با عقل اجتماعی] است که؛

ب. محصول فطرت سالم باشد؛

ج. به‌صورت مستقل (بدون کمک دیگران<sup>۱</sup>) توسط انسان به دست آید (سوره ملک، آیه ۱۰)؛

د. در امور دینی برای وصول به شناخت حقیقی و عمل صالح، استفاده شود.

این ویژگی‌ها، وجه کلان و صورت کلی عقل در قرآن است؛ لیکن از سوی دیگر، خداوند احکام و دستورات خود را، سازگار با عقل عملی و اجتماعی طراحی کرده تا با آنها نیز، قابل‌پذیرش باشد. از این‌رو، آنچه را که عقل، صالح بداند خداوند نیز صالح دانسته و آنچه را فاسد بشمارد فاسد دانسته است. البته این عقل، عقلی است که بر مبنای حقیقت حکم کند و با صورت کلی بیان شده، در تضاد نباشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵۸۵). به عبارت دیگر، عقلی که در طول آن صورت کلی (بندگی خدا) که سنجه (استاندارد) مورد قبول قرآن است باشد و نه در عرض آن یا مستقل از آن.

عقل در بیان پیامبر ﷺ نیز، عامل بازدارنده و مهارکننده نفس انسان از جهل و نادانی معرفی می‌شود چراکه از نظر ایشان، «نفس، مانند خبیث‌ترین جنبندها است که اگر مهار نشود، بی‌راهه می‌رود»، معرفی می‌فرمایند (محمدی ری شهری، ۱۳۸۵: ۱۷۷). ایشان در بیان دیگری، عقل را بزرگ‌ترین موهبت الهی و فضیلتی مهم معرفی می‌کنند که لازمه عمل به واجبات است: «خدا به بندگانش چیزی بهتر از عقل نبخشیده است، زیرا خوابیدن عاقل از شب‌بیداری جاهل بهتر است و در منزل بودن عاقل از حج و جهاد جاهل بهتر است و خدا پیغمبر و رسول را جز برای تکمیل عقل مبعوث نسازد [تا عقلش را کامل نکند مبعوث نسازد] و عقل او برتر از عقول تمام امتش باشد و آنچه پیغمبر در خاطر دارد، از اجتهاد مجتهدین بالاتر است و تا بنده‌ای واجبات را به عقل خود در نیابد، به آنها عمل نمی‌کند. همه عابدان در فضیلت عبادتشان به پای عاقل نرسند. عقلا همان صاحبان خردند که درباره ایشان فرموده: تنها صاحبان خرد اندرز می‌گیرند».

۱. اگر با کمک دیگران باشد، «سمع» نام دارد.

امام صادق علیه السلام در بیان چیستی عقل، آن را وسیله پرستش خدای رحمان و دستیابی به بهشت (سعادت) معرفی می‌کند و نمایش‌های عقلانی امثال معاویه را نیرنگ و شیطنت می‌خواند و نه عقل (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۱). ایشان همچنین با توصیه یاران و پیروان خود به شناسایی جنود عقل و جهل، حصول سعادت را تنها در گروه شناخت عقل و پیروی از لشکریانش و شناخت جهل دوری از لشکریانش معرفی می‌کنند و برای هر یک، هفتادوپنج ویژگی را برمی‌شمارند که بسیاری از آنها، با مصادیق یادشده در قرآن، عیناً مطابقت دارند (ر.ک. خمینی، ۱۳۷۷). آن حضرت، انسان عاقل را، دین‌دار و دین‌داری را عامل ورود به بهشت می‌داند. به عبارت دیگر، عقل آن است که به دین‌داری منتهی شود «هر که عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد به بهشت می‌رود» (کلینی، ۱۳۶۹ ج ۱: ۱۲). ایشان همان‌گونه که پیامبران را واسطه و حجت خدا بر مردم می‌دانند، عقل را حجت بی‌واسطه مردم با خالق خود معرفی می‌کنند: «حجت خدا بر بندگان پیغمبر است و حجت میان بندگان و خدا عقل است» (همان: ۲۹)؛ که این شأن، نشان‌دهنده اهمیت عقل است. عقلانیت در نگاه امام صادق علیه السلام مقدمه رستگاری است و بدون علم و دانش محقق نمی‌شود. از این رو دانش، مانع اشتباه و بدبختی انسان و عامل حسن خلق و کامیابی دنیوی و اخروی خواهد بود. مراتب این دانش، از آگاهی به اوضاع زمان تا شناخت خدا را در برمی‌گیرد و خداوند، دوست دارنده این مراتب معرفی می‌شود (همان: ۳۱).

در بیانی دیگر از امام حسن مجتبی علیه السلام، امام سجاد علیه السلام، امام علی علیه السلام و امام موسی کاظم علیه السلام نقل شده است که به یارانشان می‌فرمایند: «به راستی خدای تبارک و تعالی، اهل عقل و فهم را در کتاب خود مؤزده داده و فرموده - پس به بندگان من بشارت (مژده) بده، همان کسانی که (تنها) به سخنان گوش فراداده و از بهترین آنها، پیروی می‌کنند. ایشان همانانی هستند که خدایشان راهنمایی کرده و اینان‌اند همان خردمندان‌اند (سوره زمر، آیه ۱۷ و ۱۸) - به راستی خدای تبارک و تعالی حجت‌ها را به واسطه عقول، بر مردم تمام کرده و پیغمبران را به وسیله بیان، یاری کرده و با دلیل، به ربوبیت خود رهنمون ساخته است.»

به طور خلاصه، برخی شاخص‌های عقلانیت در سنت را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

- ا. همزاد دانش و علم و نتیجه فهم، آگاهی و شناخت شرایط زمان و محیط است؛
- ب. حُجّت مستقیم الهی و عامل دین‌داری، بندگی و اطاعت انسان از دستورات الهی است؛
- ج. موجب عزت و کامیابی دنیوی انسان است؛

د. متضمن سعادت و رستگاری اخروی است.

تعاریف زیادی از عقل در ادبیات دینی، توسط دانشمندان و فقهای شیعه مطرح شده که هر کدام، بر ابعادی از آن تأکید دارند. برای نمونه، برخی آن را نیرویی ویژه و فوق‌العاده تعبیر کرده‌اند: «عقل عبارت است از غریزه و قوه‌ای ویژه که در وجود انسان نهاده شده و بدین وسیله از سایر حیوانات امتیاز یافته است درک حقائق و تفکر و اقامه برهان و تصدیق به احکام و قضایا از همین نیروی ویژه نشئت می‌گیرد.» (امینی، ۱۳۷۷: ۱۸۹). برخی دیگر نیز عقل را قوه علم‌پذیری می‌دانند و از آن به عنوان وجه ممیز انسان و دیگر مخلوقات نام می‌برند. راعب/اصفهان‌ی در تعریف عقل می‌نویسد: «عقل به قوه‌ای گفته می‌شود که مهبیای پذیرش علم است» (افشار قوچانی، ۱۳۹۱: ۱۰). محمدتقی جعفری، عقل و تعقل را فعالیت ذهنی انسان درباره پیرامون خود می‌داند که به وسیله آن، استنتاج کرده، از جزئیات، کلیات را انتزاع می‌کند. همچنین از مقدمات نتیجه می‌گیرد و با انتخاب هدف، قوانین و اصول احراز شده را با دریافت عقلی خود مقایسه و منطبق می‌کند (فاضلی، ۱۳۸۱: ۱۵۴). در تعریفی جامع‌تر از عقل می‌توان آن را به «مرکز فکر و اندیشه با ویژگی‌های ترکیب، تجزیه، تجرید، انتزاع، تعمیم و تعمیق مفاهیم ذهنی» تعریف کرد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸: ۱۶۵).

عقل، همچنین یکی از ادله فقهی و منابع مهم و معتبر استنباط احکام در فقه شیعه است و به عنوان احکام یا ادله عقلی شناخته می‌شوند (گرگی، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۱). در علم اصول فقه که ابزار فقه در استنباط احکام الهی است، بر اساس قاعده «ملازمه<sup>۱</sup>»، درستی تلازم حکم عقل و شرع اثبات و تأیید شده و عقل، مبنای مستقلی برای استنباط فقهی محسوب می‌شود. بدین ترتیب، هر جا که عقل، کاشف مصلحت یا مفسده‌ای قطعی باشد، حتی در صورتی که آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد؛ بر اساس استدلال علی، حکم به وجود عمل به آن مصلحت یا دفع آن مفسده داده می‌شود.

بر اساس مطالب یادشده می‌توان اصول مشترکی را برای عقلانیت متصور برای نهاد مرجعیت که مبتنی بر بنیادهای اسلامی و چارچوب‌های فقهی است، استنتاج کرد (اصغری، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۷۳):

أ. هستی‌شناسی غیرمادی که ذیل اندیشه مبدأ و معاد یا بنیادین و هدف‌دار بودن تعریف می‌شود؛

۱. قاعده ملازمه عقل و شرع

ب. تعریف هدف، به مثابه حرکت جوهری انسان به سوی کمال حقیقی که با وظیفه محوری متجلی در عمل صالح، توضیح داده می‌شود. به این معنا که وظیفه یا تکلیف، عبارت است از عملی که لازمه رسیدن به کمال واقعی باشد؛

ج. تعریف اهداف و سود و زیان بر مبنای تکلیف مداری و وظیفه محوری. یعنی سنجش سود و زیان هرگونه رفتاری در مورد خود فاعل یا دیگران (در سطوح مختلف فردی و اجتماعی)، در رابطه باهدف یادشده و وظیفه مترتب بر آن؛

د. حکومت ضامن جلوگیری از اضرار به دیگران و همچنین تقویت و تضمین سیر به کمال واقعی انسان بوده، لازمه نیل به هدف است. مبنای مشروعیت حکومت نیز، وظیفه و تکلیف است که بر اساس منابع و مبانی تعریف می‌شود (منصوص است).

### ۳-۴. مقایسه عقلانیت در ادبیات غیردینی و منابع اسلامی

با اوصاف یادشده، در نگاه اول، ممکن است به نظر رسد که تنها نوع عقلانیت متصور برای نهاد مرجعیت در ساحت رفتار و اعمال، عقلانیت عملی باشد که در پیوند با عقل ارزشی اخلاقی و مبانی عقلانیت در علوم اجتماعی تعریف می‌شود. اما در ساحت گزاره‌های کلی معرفت‌شناختی یا مرحله نظری تعیین‌کننده قصد و نیت‌مندی این نهاد که بر صرف شناخت مستقل از رفتار دلالت دارد؛ عقلانیت فلسفی یا نظری (عقلانیت جامع) نیز می‌تواند مصداق پیدا کند. بر این اساس، مفهوم عقل و عقلانیت در رویکرد غیردینی یا مدرن (نگاه رایج) و رویکرد اسلام، بررسی شد که می‌توان خلاصه آن را به صورت جدول شماره ۱ ترسیم کرد.

جدول ۱. مقایسه اصول عقلانیت لیبرال با اصول متصور برای عقلانیت نهاد مرجعیت

وجه تمایز	اصول عقلانیت لیبرال	اصول عقلانیت متصور برای نهاد مرجعیت
هستی‌شناسی	هستی‌شناسی انسان محور، (انسان موجودی صرفاً مادی، بی هدف و عبث؛ حیوان عاقل)	هستی‌شناسی غیر مادی (انسان موجودی بنیادین و هدف دار در اندیشه مبدأ و معاد)
مبنا و هدف محاسبات	رسیدن به سود بیشتر یا هزینه کمتر (سود: سود مادی) بر مبنای محاسبه ابزاری	انجام وظیفه به منظور حرکت به سوی کمال حقیقی بر مبنای محاسبه وظیفه محور (عمل صالح، وظیفه یا تکلیف: انجام عملی که متضمن رسیدن به کمال واقعی باشد)
دامنه سود و زیان	عدم اضرار به دیگران بر اساس محدودیت‌های موضوعه و قراردادهای اجتماعی	عمل به وظیفه یا تحقق هدف (کمال حقیقی)
نگاه به حکومت و مشروعیت آن	حکومت، لازمه دوام و ضمان استمرار امن آزادی است مشروعیت: کارکردی بر مبنای قرارداد یا تعهد اجتماعی	حکومت، ضامن عدم اضرار به دیگران و تقویت و تضمین سیر به کمال واقعی انسان (لازمه نیل به هدف) است. مشروعیت: منصوص، وظیفه مدار یا تکلیف محور

#### ۴-۴. عقلانیت نهاد مرجعیت

با بررسی دقیق و عمیق مطالب پیش‌گفته پیرامون بنیادهای نظری و قواعد عملی نهاد مرجعیت؛ اینگونه برداشت می‌شود که عقلانیت متصور برای این نهاد، به‌رغم برخی شباهت‌ها با انواع یادشده عقلانیت، تفاوت‌هایی در حوزه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی با آنها دارد. از این‌رو نوع خاصی از عقلانیت مرکب و مشتمل بر سطوح و مراتب مختلف را می‌توان برای آن در نظر گرفت که ابعاد آن نیازمند تبیین است.

به تعبیری دیگر، اگرچه می‌توان محاسبه‌گری و غایت‌مندی را به‌عنوان نمونه‌هایی از عناصر مشترک عقلانیت نهاد مرجعیت با عقلانیت رایج در نظر گرفت؛ لیکن هستی‌شناسی اسلامی با ویژگی‌های ارزش‌مداری، تعبدی و غیرمادی بودن در برابر هستی‌شناسی مادی‌گرای انسان‌محور عقلانیت رایج از یک‌سو و جایگزینی عنصر هدف‌داری و وظیفه‌محوری و معرفت‌شناسی اسلامی در عقلانیت مرجعیت، به‌جای منفعت‌گرایی و سودجویی عقلانیت مصطلح از سوی دیگر؛ تفاوت‌های جوهری مهم بنیادهای عقلانیت مرجعیت در مقایسه با نوع رایج و امروزی آن هستند. برای نمونه، حتی «عقل معاش» که در مبانی اسلامی که بر مبنای هزینه‌فایده عقلانیت ابزاری یا صوری عمل می‌کند نیز، در طول مبنای اصیل عقلانیت اسلامی یعنی بر مبنای هدف، تعبد و وظیفه‌مداری تعریف می‌شود<sup>۱</sup>.

بنابراین، علاوه بر سنجه تناسب ابزار و وسایل در نیل به هدف (عقلانیت ابزاری) که در عقلانیت مرجعیت نیز به‌عنوان شرط لازم، پذیرفته می‌شود؛ شناخت هدف و هدفمندی که در خصوص وظیفه و تکلیف معنا می‌شود نیز به‌عنوان شرط کافی عقلانیت این نهاد، مطرح می‌شود. به تعبیری دیگر، حسن و قبح عقلی، شرط لازم است و هدف و عمل به تکلیف (سطوح مختلف منافع و مصالح دینی)، شرط کافی عقلانیت قلمداد می‌شود (اصغری، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۷۴). از این‌رو شاید بتوان چنین عقلانیتی را با ویژگی‌های یادشده، برای نهاد مرجعیت متصور دانست و آن را به‌عنوان «عقلانیت تکلیف‌مدار» یا «عقلانیت وظیفه‌محور» نام‌گذارد. این نوع از عقلانیت، در حقیقت نقطه‌مقابل عقلانیت ابزاری محاسبه‌گر است که به دنبال مقبولیت بیشتر بوده و پرسودترین راه را انتخاب می‌کند و در جست‌وجوی حقایق و حقیقت است و درست‌ترین راهی را که به کمال متعالی یا سعادت ختم می‌شود، برمی‌گزیند (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۷). ویژگی‌های زیر

۱. حدیث نبوی «الکادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»

را می‌توان برای این عقلانیت برشمرد:

- ا. به لحاظ مصلحت‌اندیشی و محاسبه‌گری، با عقلانیت عملی و ابزاری شباهت دارد؛
- ب. بر مبنای وظیفه‌مداری، با عقلانیت هنجاری (عقلانیت وظیفه‌شناختی) سنخیت دارد؛
- ج. از نظر توجه به منافع عمومی، با عقلانیت ارتباطی مطابقت می‌یابد؛
- د. به لحاظ معرفت‌شناسی، عقلانیت نوعی را نیز در نظر می‌گیرد؛
- ه. بر اساس توجه به هدفمندی و غایت‌گرایی، شبیه عقلانیت کل‌نگر یا عقلانیت نظری (فلسفی) است؛

و. به دلیل محوریت توجه به وحی و تکالیف الهی مستخرج از منابع فقهی در تمامی سطوح و مراتب تعقل، نوع خاصی از عقلانیت است که آن را با عقلانیت فقهی یا تکلیف‌مدار مشخص می‌کنیم و به تصمیمات و رفتار مرجعیت نسبت می‌دهیم.

#### ۴-۵. منطق تکلیف، شاخص اصلی منطق اقدام و عقلانیت نهاد مرجعیت

بر اساس مطالب یادشده، می‌توان نظام منطقی این نهاد را نیز شناسایی کرد. استوار شدن الگوی رفتاری نهاد مرجعیت بر ارکان و منابع اسلامی و ریشه داشتن آن در ارزش‌ها و هنجارهای دینی یادشده، شواهد معتبری را برای تعیین و معرفی نظام منطقی این نهاد در اختیار قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، آنچه الگوی رفتارهای این نهاد را شکل می‌دهد و به کنش‌های آن، سمت‌وسو می‌بخشد؛ دین<sup>۱</sup> یا مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای انگاره‌ای (غیرمادی)، قواعد و الزام‌ها (تجویزها) و نوع نگاه به جهان (جهان‌بینی الهی) است. استدلال‌ها و استنباط‌های اصولی که در قالب اجتهاد صورت می‌گیرند نیز توصیف‌کننده ارزش‌ها، هنجارها، الزامات و تجویزهای دینی بوده، نظام منطقی نهاد مرجعیت را شکل می‌دهند که سخن گفتن از صدق و کذب آنها، امری ممکن است. بر این اساس می‌توان نظام منطقی نهاد مرجعیت را که در آن، ارجحیت‌های عقلانی محاسبه و ارزیابی می‌شوند مبتنی بر «منطق تکلیف» دانست. منطق تکلیف در اینجا به مثابه منطق تصمیمات، اقدامات و رفتارهایی در نظر گرفته می‌شود که عمل به قواعد، تجویزها و الزام‌ها (بایدها و نبایدها)؛ اصلی‌ترین عامل شکل‌گیری آنهاست. انگیزه رفتار در این منطق، «درستی و نادرستی ذاتی، میزان سازگاری با احکام الهی و مشروعیت آن بر اساس وظایف

۱. تعریف عام دین عبارت است از: «مجموعه قوانین و قواعد مربوط به عقاید و اخلاق و اعمال بشر، خواه وضع‌کننده آن خدا باشد یا انسان» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۲).

2. Deontic logic

شرعی» است. این منطق اقدام را می‌توان آمیزه‌ای خاص از سه منطق نتیجه، تناسب و توجیه دانست با این تفاوت که ادای وظیفه در منطق تکلیف، متضمن عقلانیت تکلیف مدار یا فقهی یادشده و رعایت مصالح دینی است و این سه، در ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر هستند. در این میان، عقل فقهی؛ کاشف تکالیف و عنصر تعیین‌کننده منطق تکلیف است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۰).

منطق تکلیف، در ادبیات علمی و دانشگاهی امروز نیز کاربرد دارد و به‌عنوان «حوزه مستقلی از منطق که به بررسی مفاهیم هنجاری، ارتباط منطقی میان این مفاهیم و استنتاج‌هایی که دارای مقدمات حاوی این مفاهیم هستند می‌پردازد»، شناخته می‌شود. جملات یا تعابیر هنجاری حاصل از استنتاج‌های منطقی، بر ارزش‌ها و تعابیری نظیر الزام‌ها (بایدها و نبایدها) و تجویزها (شاید‌ها و نشاید‌ها) مبتنی هستند که امکان تصدیق اعتبار یا اطلاق «صدق» بر آنها وجود داشته باشد. در نتیجه، سازگاری و اعتبار که به‌وسیله صدق عبارات تعیین‌کننده تکالیف، نشان داده می‌شود، پیش‌شرط اصلی هر نظام منطقی خواهد بود. این امر که صدق و کذب، تنها بر تعابیر و جملات اخباری قابل اطلاق است، می‌تواند شبهه‌ای را در زمینه امکان اعتبار سنجی و تصدیق جملات امری یا انشایی ایجاد کند. پاسخ به این مسئله، مشخص است چراکه تعابیر امری یا انشایی را بر دو مبنا می‌توان شناسایی و تبیین کرد. نخست از منظر دستوری (فرمان صادرشده) و دوم از نگاه توصیفی که توضیح‌دهنده تکالیف متصور برای افراد مختار هستند. بنابراین تکالیف بر مبنای نگاه دوم، جملاتی اخباری خواهند بود که توصیف‌کننده تکالیف و ارزش‌ها یا هنجارها هستند و می‌توان در خصوص صادق یا کاذب بودن و اعتبار آنها صحبت کرد. به این ترتیب، شبهه یادشده نیز برطرف می‌شود. مباحث مدون و نظام‌مند در زمینه منطق استدلال‌های تکلیفی، نخستین بار به‌صورت دانشگاهی، توسط *ارنست مالی*<sup>۱</sup>، فیلسوف اتریشی در سال ۱۹۲۶ م مطرح شد و پس‌از آن توسعه یافت (نیاتی، ۱۳۹۱: ۸-۷).

بر این مبنا، رفتار نهاد مرجعیت در قالب نظام منطقی تکلیف و بر مبنای عقلانیت تکلیف مدار، با استفاده از جملات و تعابیری مشخص می‌شوند که محصول استنتاج‌های اجتهادی، به‌صورت پیش‌گفته است. یعنی این نهاد، رفتار منطبق با وظیفه را، ضمن در نظر گرفتن عناصر و مؤلفه‌های محیطی مختلفی نظیر شرایط، توانایی‌ها، مصالح، اهداف و نتایج؛ در چارچوب حدود و

1. Ernest Mally

دستورات الهی شناسایی کرده، در قالب توصیفاتی مستدل، صادق و معتبر (اعم از اخباری یا دستوری)، تبیین می‌کند. مطالعه و بررسی مصادیق تاریخی و نمونه‌های معاصر رفتار مرجعیت، نشان‌دهنده انطباق اقدامات این نهاد با نظام منطقی یادشده است چراکه عمل به تکلیف، همواره مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده کنش‌ها و مواضع مرجعیت تقلید در موضوعات مختلف فرا سرزمینی بوده و هست. نهضت اسلامی به رهبری مرجعیت شیعه در ایران و پیروزی آن که منجر به شکل‌گیری حکومت ولایت فقیه در کشور شد، مجموعه‌ای از شواهد و نمونه‌های معاصر از رفتارها و نقش‌آفرینی‌های نهاد مرجعیت در عرصه فرا سرزمینی را به نمایش گذاشته است. همچنین شرایط و تحولات یک دهه اخیر کشور عراق و محوریت نهاد مرجعیت در وضعیت جدید این کشور، نمونه دیگری از موضوع است که در ادامه به مصادیقی در هر دو حوزه اشاره می‌شود.

حمایت امام خمینی از ماجرای تسخیر سفارت آمریکا به دست دانشجویان انقلابی در ماه‌های اولیه پیروزی انقلاب و زمانی که هنوز وضعیت ثابتی در کشور حاکم نشده بود، منجر به موضع‌گیری‌های تند خارجی و فضای سازی‌های کشورهای غربی علیه ایران و در نهایت، قطع کامل روابط ایران و آمریکا شد. این امر در شرایطی بود که ایالات متحده، یکی از دو ابرقدرت جهان و سردمدار یکی از دو بلوک قدرت بین‌المللی بود و نظام سیاسی نوپای انقلاب، تنها نهالی چندماهه قلمداد می‌شد. موضع‌گیری‌های یادشده که در قالب رفتار سیاست خارجی دولت نیز بروز و ظهور یافت در کنار اعلام آشتی‌ناپذیری با آمریکا در هر شرایطی حتی به قیمت فناء ایران (امین، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۵۸)، در تعارض کامل با انواع عقلانیت ابزاری و مادی یا محافظه‌کارانه بوده، تنها بر اساس مبانی منطق تکلیف و عقلانیت تکلیف مدار به‌عنوان مقابله با مصادیق بارز استکبار و دشمنان آشکار اسلام قابل تبیین است چراکه بر اساس قواعد فقهی «اعتلا»، «تولی و تبری» و «نفی سبیل»؛ هرگونه همکاری یا رابطه‌ای که منجر به سلطه غیرمسلمان بر مسلمانان شود، حرام است.

رویکرد امام خمینی در صدور حکم ارتداد برای نویسنده کتاب «آیات شیطانی» در سال ۱۳۶۷ به جرم توهین به مقدسات اسلامی و تأکید و پافشاری کشور بر آن، در شرایطی که جنگ تحمیلی عراق با پشتیبانی کشورهای غربی، در روزهای حساس و تعیین‌کننده‌ای بود نیز؛ جز بر پایه هستی‌شناسی غیرمادی، منطق تکلیف و عقلانیت تکلیف مدار، قابل ارزیابی و تبیین نیست و یکی دیگر از جلوه‌های رفتار نهاد مرجعیت در قالب خاص یادشده است. از این‌رو به دنبال آن و



به‌رغم تشدید مواضع تند و مخالفت‌های خارجی با ایران به بهانه این حکم، امام خمینی بار دیگر بر آن اصرار کرده و حتی در صورت توبه سلمان رشدی، حکم مزبور را لازم‌الاجرا دانستند (امین، ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۵۹).

ورود مستقیم و موفق آیت‌الله سیستانی به موضوعاتی نظیر انتخابات سراسری، فرایند دولت‌سازی و تدوین قانون اساسی اسلامی عراق، در شرایط امنیتی ویژه‌ای که کشور در اشغال نیروهای امریکایی بود و آنان، نمایندگان سازمان ملل و حتی برخی نخبگان عراقی، موافق نظرات مرجعیت نبودند نیز؛ موارد و نمونه‌های دیگری از رفتار و کنش این نهاد در چارچوب موردنظر هستند. وی به‌رغم رویکرد غیر مداخله‌گر در امور حکومت، تنها در شرایطی که مصالح دینی و سرزمین اسلامی اقتضا کند، نقشی فعال ایفا کرده و می‌کند. مخالفت با ادامه حضور نیروهای امریکایی در عراق (قاسمی، ۱۳۸۷: ۱۲۴-۱۲۳ و ۱۳۰-۱۲۷) و صدور حکم جهاد کفایی برای مقابله با داعش در کنار نیروهای ارتش عراق نیز، دیگر مواردی هستند که در همین راستا قابل ارزیابی است.

### ۵. الگوی تصمیم‌گیری مرجعیت

تصمیم‌گیری، از مباحث مهم و مطرح در نظریه‌های تحلیل سیاست خارجی یا نظریه‌های تصمیم‌گیری به حساب می‌آید. این نظریه‌ها که بر مبنای تصمیم‌های فردی یا جمعی تعریف می‌شوند تصمیمات افراد حقیقی را به نیابت از دولت‌ها به‌عنوان پدیده‌هایی انتزاعی مورد مطالعه قرار می‌دهند و به چپستی، چرایی و چگونگی این تصمیم‌ها می‌پردازند. تفاوت نظریه‌های تصمیم‌گیری در مؤلفه‌هایی نظیر منابع، مبنای، اهداف، منافع، اولویت‌ها، محدودیت‌ها و عقلانیت موردنظر؛ به شکل‌گیری الگوهای متفاوتی منتهی می‌شود که هر یک، چارچوب‌هایی برای تصمیم‌گیری هستند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۵: ۲۲۴). عام بودن این الگوها، کاربرد آنها را برای توضیح و تبیین تصمیمات و رفتارهای دیگر بازیگران نیز، ممکن می‌کند. این الگوها عبارت‌اند از (قوام، ۱۳۷۰: ۵۳-۴۹):

أ. الگوی عقلانی<sup>۱</sup>: الگویی است که در آن، تصمیم‌گیرنده بر مبنای محاسبه هزینه‌فایده، از میان گزینه‌های موجود، گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که متضمن بیشترین سود و کم‌ترین زیان باشد. عقلانیت

---

1. Rational Model

مطلق، سودگرایی مادی، محاسبه «سود نسبی»<sup>۱</sup> و داشتن آگاهی کافی از جوانب موضوعات؛ از ملزومات آن است.

ب. الگوی رضایت‌بخش<sup>۲</sup>: این الگو در مقابل الگوی عقلانی، عقلانیت مطلق و سود نسبی موردنظر آن قرار می‌گیرد. مبنای تصمیم‌گیری در این الگو، عقلانیت محدود<sup>۳</sup> به معنای اتخاذ تصمیم‌هایی بر مبنای محدودیت‌های اطلاعاتی، محیطی، سازمانی و انسانی است که متضمن سود مطلق<sup>۴</sup> هستند که بر اساس شرایط و محدودیت‌های موجود، قابل قبول و رضایت‌بخش باشد.

ج. الگوی فزاینده<sup>۵</sup>: این الگو که معمولاً به‌عنوان اصلی‌ترین جایگزین الگوی عقلانی مطرح می‌شود، هدف تصمیم‌ها را برنامه‌هایی تدریجی بر مبنای بازخوردهای مستمر از کنش‌های قبلی می‌داند که بر مبنای اطلاعات ناکافی و شناخت پایین اتخاذ می‌شوند. به‌عبارت‌دیگر تصمیمات، درباره محیط بیرونی [بین‌المللی]، محافظه‌کارانه، مصلحت‌اندیشانه و به دنبال حفظ وضع موجود یا تغییرات تدریجی و به‌دور از تجدیدنظرطلبی است.

د. الگوی بیش‌فوق‌العاده: تأکید این الگو بر توانایی‌ها، قابلیت‌ها، نوآوری‌های فوق‌العاده و نگرش‌های عمیق رهبران و تصمیم‌گیرندگان است به‌گونه‌ای که تأثیر این ویژگی‌ها از دیگر عوامل نیز بیشتر و تعیین‌کننده‌تر است. عامل کلیدی در این الگو، نقش رهبران برخوردار از ویژگی‌های یادشده است اعم از رهبرانی که در میانه فرایند تصمیم‌گیری اثرگذار باشند یا آنان که خود، تصمیمات نهایی را اتخاذ کنند.

ه. الگوی مختلط: این الگو شیوه‌ای میانه است برای جبران کاستی‌های الگوهای عقلانی و فزاینده است که در آن، جنبه‌های خرد و کلان موضوعات در نظر گرفته می‌شود. یعنی تصمیم‌گیرندگان، ضمن در نظر گرفتن امکانات درونی موجود و اعمال آن در تصمیمات خود، الزامات و شرایط سیاست‌های نظام بین‌الملل را نیز مدنظر قرار دهند.

علاوه‌بر الگوهای یادشده، صاحب‌نظران به الگوهای دیگری نیز اشاره کرده‌اند. نمونه‌هایی از این الگوها عبارت‌اند از: الگوی فرایند سازمانی (با تأکید بر فرایند تصمیم‌گیری فزاینده ناشی از هماهنگی و همیاری تصمیم‌گیرندگان)، الگوی بوروکراتیک (با تأکید بر فرایند چانه‌زنی

<sup>۱</sup>. یعنی سود بیشتر در مقایسه با دیگران یا بازی با حاصل جمع جبری صفر.

2. Satisficing Model

3. Limited Rationality

۴. «رسیدن به مقادیر مطلوبی از هدف اصلی و تأمین برخی از نیازهای جنبی» بر مبنای واقعیت‌های موجود (قوام، ۱۳۷۰: ۵۰). بدون مقایسه با سود دیگران. به‌عبارت‌دیگر، بازی با حاصل جمع جبری غیر صفر یا مضاعف.

5. Incremental Model

تصمیم‌گیرندگان بر سر منافع و ارجحیت‌های مختلف)، الگوی شناختی (با محوریت ساختار شناختی، نظام باورها، ادراکات و برداشت‌های تصمیم‌گیرندگان در تصمیم‌گیری‌ها) و الگوی چندگانه شهودی (حداصل الگوی عقلانی و شناختی و مشتمل بر فرایندی دومرحله‌ای که در مرحله اول، به صورت شهودی، گزینه‌های متضمن هزینه‌های سنگین را حذف می‌کنند و در مرحله دوم، مطابق الگوی عقلانی عمل می‌کنند) (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۵: ۲۳۰-۲۲۵).

علاوه بر الگوهای یادشده که برگرفته از الگوهای مختلف تصمیم‌گیری در نظریه‌های تحلیل سیاست خارجی است، الگوسازی جدیدی در چارچوب نظریه اسلامی سیاست خارجی، برای تحلیل سیاست خارجی یک دولت اسلامی صورت گرفته است که به دلیل اشتراک منابع و مبانی، بیشترین قرابت و انطباق را با الگوی تصمیمات نهاد مرجعیت دارد. در این الگو که با عنوان «الگوی عقلانی چندلایه» معرفی شده است، فرایند تصمیم‌گیری، چندمرحله‌ای، تلفیقی و چند لایه است. پردازنده این الگو، به دلیل تصمیم‌گیری بر مبنای عقلانیت چندگانه و نظام شناختی اسلام، الگوی موردنظر را تلفیقی از الگوهای عقلانی و شناختی معرفی کرده، متأثر از متغیرهای شناختی سطوح مختلف می‌داند. وی تصمیم‌گیری در این الگو را دومرحله‌ای معرفی می‌کند. تصمیم‌گیرنده در مرحله نخست، گزینه‌های بدیل را در چارچوب نظام شناختی اسلام و بر پایه احکام، تجویزات و الزامات یا نواهی دینی، محدود یا خلاصه می‌کند. سپس در مرحله دوم، تصمیم نهایی را از میان گزینه‌های موجود، بر اساس منطق محاسبه یا هزینه فایده اتخاذ می‌کند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰: ۳۳-۲۸).

اما بر اساس آنچه درباره منابع و مبانی یا اصول رفتاری نهاد مرجعیت بیان شد، از مقایسه الگوهای یادشده به صورت عام به عنوان اشکال پذیرفته‌شده تصمیم‌گیری در دولت‌ها (سیاست خارجی) و نیز با استفاده از الگوی اسلامی اخیر به صورت خاص؛ می‌توان جهت شناسایی الگوی تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت استفاده کرد. وجوه تمایز الگوهای یادشده با الگوی اسلامی یا الگوی متصور برای مرجعیت را می‌توان در قالب موارد زیر مشخص کرد:

ا. مبانی هستی‌شناختی: الگوهای رایج از هستی‌شناسی مادی‌گرا پیروی می‌کنند لیکن الگوی متصور برای مرجعیت، بر اساس منابع و مبانی تعیین‌کننده تصمیمات و رفتار آن، مبتنی بر هستی‌شناسی غیرمادی و انگاره‌ای یا ارزش‌مدار است.

ب. منطق اقدام: اولویت‌ها و ارجحیت‌های الگوهای یادشده تنها بر اساس نظام منطقی محاسبه فایده‌گرا یا منفعت محور مادی، گزینه‌های کم‌هزینه‌تر و پرسودتر را ارتقاء داده، مابقی گزینه‌ها را تنزل

می‌دهد یا حذف می‌کند. برخلاف آن، محاسبات در الگوی متصور برای مرجعیت، به مقتضای وسع و شرایط و بر مبنای نظام منطقی تکلیف؛ نزدیک‌ترین گزینه‌های ممکن به تکالیف مستخرج از منابع اسلامی را ارتقاء داده، از میان آنها انتخاب می‌کند. این گزینه‌ها متضمن تأمین بیشترین میزان سود و رضایت‌مندی در عمل به وظیفه خواهند بود.

ج. عقلانیت: مبنای محاسبه سود و زیان و تصمیم‌گیری‌ها در الگوهای سیاست خارجی، عقلانیت مادی یا اقتصادی است که منفعت را اعم از نوع نسبی یا مطلق آن، به صورت مادی در نظر می‌گیرد. در صورتی که عقلانیت مورد استفاده در نهاد مرجعیت، مبتنی بر هستی‌شناسی غیرمادی و ارزش‌مدار است. یعنی دین‌مداری و محوریت تکالیف دینی، اصلی‌ترین عامل اثرگذار در محاسبات عقلانی این نهاد هستند که به‌رغم غایت‌مندی و توجه به نتایج رضایت‌بخش و سود حاصله، نقش تعیین‌کننده را به خود اختصاص داده‌اند.

جدول ۲. وجوه تمایز الگوی نظریه‌های تصمیم‌گیری با الگوی تصمیمات نهاد مرجعیت

وجوه تمایز	الگوهای نظریه‌های تصمیم‌گیری	الگوی تصمیمات نهاد مرجعیت
هستی‌شناسی	مادی‌گرا	غیر مادی‌گرا و انگاره‌ای یا ارزش‌مدار (مبتنی بر ارکان دوگانه و منابع چهارگانه)
منطق اقدام	منطق محاسبه هزینه‌فایده: فایده‌گرا یا منفعت محور مادی (ارتقاء گزینه‌های کم هزینه‌تر و پرسودتر)	منطق تکلیف: تکلیف محوری یا وظیفه‌مدار (ارتقاء نزدیک‌ترین گزینه‌های ممکن به تکلیف)
عقلانیت	عقلانیت مادی یا اقتصادی (منفعت را اعم از نوع نسبی یا مطلق آن، به صورت مادی در نظر می‌گیرد)	هدف: بیشترین میزان رضایت‌مندی در عمل به وظیفه عقلانیت تکلیف‌مدار و وظیفه‌محور (غایت‌مند، با تأکید بر نتایج رضایت‌بخش و سود حاصله بر مبنای منافع مادی و غیر مادی)

بر اساس جدول مقایسه‌ای پیش‌گفته و با استناد به منابع چهارگانه اسلامی و مبانی رفتاری یادشده این نهاد؛ می‌توان الگوی تصمیم‌گیری آن را، الگویی چندوجهی و چندمرحله‌ای در نظر گرفت که بر اساس امکانات و مقدرات (اعم از توانایی‌ها و محدودیت‌ها) درونی و بیرونی، با در نظر گرفتن نتایج و دستاوردهای رضایت‌بخش، با استفاده از «منطق تکلیف» و «عقلانیت تکلیف‌مدار»، محاسبه‌گری می‌کند و تصمیماتی که بیشترین انطباق را با وظیفه‌شناسایی شده دارند، اتخاذ می‌کند.

علاوه بر مصادیق معاصر و نمونه‌های پیش‌گفته از رفتار و کنش‌های مرجعیت که انعکاس و بازتاب آن در سیاست خارجی نیز مشهود بوده است، می‌توان به مسئله فلسطین به‌عنوان یکی از موضوعات فرا سرزمینی حساس برای نهاد مرجعیت، به‌خصوص در چند دهه اخیر اشاره کرد.

مبارزه با رژیم صهیونیستی به‌عنوان نماد اصلی ظلم و محاربه علیه اسلام و مسلمانان و تجلی سلطه و حضور امریکا در منطقه؛ از ارکان مهم نهضت انقلاب اسلامی بوده که از ابتدای پیروزی، به یکی از اصول ثابت سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز تبدیل شده است. در همین راستا، امام خمینی در حکمی، هرگونه همکاری با رژیم اشغالی را حرام دانستند و خواستار تحریم کالاهای آن کشور از مسلمانان شدند. همچنین به دنبال امضای پیمان صلح کمپ دیوید میان مصر و رژیم صهیونیستی، ایران روابط خود را با مصر قطع کرد و امام در نطقی، صریحاً دیگر کشورهای منطقه را از هرگونه اقدام مشابهی که منجر به شناسایی این رژیم شود، بر حذر داشتند و تلویحاً آنان را تهدید کردند. استمرار موضع حذف و براندازی در قبال رژیم صهیونیستی و حمایت همه‌جانبه از آرمان فلسطین و گروه‌های مبارز فلسطینی نظیر حماس، جهاد اسلامی و فتح، از زمان امام خمینی تاکنون (ایمانی، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۴۵)، ریشه در قواعد فقهی پیش‌گفته داشته و در چارچوب الگوی تصمیم‌گیری این نهاد، منطق رفتاری و عقلانیت خاص آن قابل ارزیابی است.

فتوای آیت‌الله خامنه‌ای مبنی بر حرمت سلاح‌های هسته‌ای و کشتار جمعی نیز نمونه‌ای دیگر است که در قالب الگوی تصمیم‌گیری، منطق اقدام و عقلانیت نهاد مرجعیت قابل تبیین بوده، آثار آن در سیاست خارجی، به‌روشنی قابل ملاحظه است. نخستین مرتبه، ایشان طی پیامی به نخستین اجلاس بین‌المللی خلع سلاح هسته‌ای و عدم اشاعه که با حضور وزرا و معاونین وزیر بیست‌وچهار کشور و نمایندگان هشت سازمان منطقه‌ای و بین‌المللی در تهران تشکیل شد، فتوای خود را یعنی «ما کاربرد این سلاح‌ها را حرام و تلاش برای مصونیت بخشیدن ابناء بشر از این بلای بزرگ را وظیفه همگان می‌دانیم»، به‌صورت رسمی، در این خصوص اعلام کردند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: سایت). این در حالی است که نظریه‌های واقع‌گرای روابط بین‌الملل، بر مبنای عقلانیت ابزاری و مادی رایج و با عنوان «بازدارندگی هسته‌ای» و برخورداری از «توان واردکردن ضربه دوم» به‌منظور تلافی؛ اشاعه تدریجی سلاح‌های هسته‌ای را به‌خصوص برای کشورهای کوچک، امری مفید و دارای تأثیرات مثبت بر صلح و امنیت بین‌الملل می‌دانند (عسگر خانی، ۱۳۷۷: ۳۵-۳۴).

### بحث و نتیجه‌گیری

بیان شد که الگوی تصمیم‌سازی و رفتار مرجعیت، بر اساس دو رکن اساسی و چهار منبع اصلی، بنا نهاده شده است. «بنیادهای نظری» شامل کلام و فلسفه اسلامی و «قواعد عملی» مشتمل بر فقه و اصول؛ ارکان دوگانه رفتار مرجعیت را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، اثبات مفروضه‌ها و استدلال برای اصول یا باورها در بنیادهای نظری صورت می‌گیرد و عملیات انتزاع فروع از اصول اثبات‌شده، به منظور تعیین دستورالعمل رفتارها و کنش‌ها نیز، در قالب قواعد عملی اجرا می‌شود. اشتراک منابع این دو رکن در منابع اسلامی، نشان می‌دهد که مبانی رفتاری و الگوی تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت، ریشه در قواعد و اصول برگرفته از منابع اسلامی یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع دارند. از این رو هرگونه تصمیم‌گیری و اقدام در این نهاد، صرفاً می‌بایست در چارچوب آن منابع صورت گیرد و انطباق با آنها، تنها شرط اعتبار و مشروعیت تصمیمات و رفتارهای این نهاد خواهد بود. سپس به قاعده «نفی سبیل» به عنوان نمونه‌ای از قواعد اثبات‌شده که بیشتر در فقه سیاسی و در رابطه با حوزه‌های فرا سرزمینی مورد استفاده قرار می‌گیرد اشاره شد.

شناخت نوع عقلانیت و منطق رفتار یا نظام منطقی نهاد مرجعیت گام بعدی بود که برای درک بهتر رفتار مرجعیت، برداشته شد. به این منظور، از یک سو مفهوم عقل در ادبیات غیردینی بررسی شد و از سوی دیگر، این مفهوم در قرآن و سنت مورد مطالعه قرار گرفت تا ویژگی‌های آن در دو رویکرد دینی و غیردینی به دست آید. جدول شماره ۳، مهم‌ترین تمایزات عقلانیت رایج را که با عنوان عقلانیت لیبرال از آن یاد می‌شود، در مقایسه با عقلانیت متصور برای نهاد مرجعیت، نشان می‌دهد. بر این اساس، می‌توان به تفاوت هستی‌شناختی این دو، به عنوان اصلی‌ترین وجه تمایز آنها اشاره کرد چراکه دیگر تفاوت‌ها نیز، همگی از این امر نشئت می‌گیرند.

جدول ۳. وجوه اصلی تمایز عقلانیت رایج یا مدرن (لیبرال) با عقلانیت نهاد مرجعیت

وجوه تمایز	عقلانیت رایج (لیبرال)	عقلانیت نهاد مرجعیت
هستی‌شناسی	هستی‌شناسی انسان محور، (انسان موجودی صرفاً مادی، بی‌هدف و عبث؛ حیوان عاقل)	هستی‌شناسی غیر مادی (انسان موجودی بنیادین و هدف دار در اندیشه مبدأ و معاد)
هدف محاسبات	رسیدن به سود بیشتر یا هزینه کمتر (سود: سود مادی) بر مبنای محاسبه ابزاری	انجام وظیفه به منظور حرکت به سوی کمال حقیقی بر مبنای محاسبه وظیفه محور (عمل صالح، وظیفه یا تکلیف: کاری که متضمن رسیدن به کمال واقعی باشد)

به این ترتیب، به رغم تشابه عقلانیت نهاد مرجعیت با محاسبه‌گری (عقلانیت ابزاری) و غایت‌مندی موجود در عقلانیت رایج و مدرن امروزی؛ برخی تفاوت‌های هستی‌شناختی، آنها را از یکدیگر متمایز کرده است. ویژگی‌هایی نظیر غیرمادی بودن، ارزش محوری و تعبدی بودن، در برابر هستی‌شناسی مادی‌گرا و انسان‌محور عقلانیت رایج از یک‌سو و تعیین اهداف، بر پایه تکلیف‌مداری و وظیفه‌محوری در عقلانیت مرجعیت، به جای اهداف منفعت‌گرا و سودجویانه عقلانیت مصطلح از سوی دیگر؛ از اصلی‌ترین وجوه تمایز این دو از یکدیگر هستند. به تعبیری دیگر می‌توان گفت، عقلانیت نهاد مرجعیت نیز محاسبه‌گر و غایت‌مند است با این تفاوت که هدف و سود را صرفاً درباره تکالیف و وظایف معنا می‌کند. بنابراین، عقلانیت این نهاد، علاوه بر معیارهای عقلانیت مدرن به عنوان شرط لازم عقلانیت؛ عمل به تکلیف را شرط کافی و معیار نهایی برای عقلانیت می‌داند. عمل به تکلیف نیز ناظر بر آن اموری تعریف می‌شود که عمل به آنها، سبب رسیدن به کمال واقعی و در نتیجه، رضای الهی می‌شود. برای این نوع عقلانیت که با عنوان «عقلانیت تکلیف‌مدار» نام‌گذاری شد، ویژگی‌های زیر معرفی گردید:

- ا. به لحاظ مصلحت‌اندیشی و محاسبه‌گری، با عقلانیت عملی و ابزاری شباهت دارد؛
- ب. بر مبنای وظیفه‌مداری، با عقلانیت هنجاری (عقلانیت وظیفه‌شناختی) سنخیت دارد؛
- ج. از نظر توجه به منافع عمومی، با عقلانیت ارتباطی مطابقت می‌یابد؛
- د. به لحاظ معرفت‌شناسی، عقلانیت نوعی را نیز در نظر می‌گیرد؛
- ه. به واسطه هدفمندی و غایت‌گرایی، شبیه عقلانیت کل‌نگر یا عقلانیت نظری (فلسفی) است؛
- و. به دلیل محوریت توجه به ارکان دوگانه بنیادهای نظری و عملی و منابع چهارگانه فقاقت و اجتهاد که در تعیین تکالیف الهی تجلی می‌یابد، می‌توان آن را نوع خاصی از عقلانیت مرکب و چندلایه دانست که با عقلانیت فقهی یا عقلانیت تکلیف‌مدار مشخص می‌شود و تعیین می‌یابد و تصمیمات و به رفتار مرجعیت شکل می‌دهد.

با توجه به یافته‌ها و نتایج حاصله، منطق اقدام (رفتار) یا نظام منطقی این نهاد نیز شناسایی و معرفی شد. استوار شدن بنیادهای نظری و قواعد عملی یا رفتاری این نهاد بر گزاره‌های ارزشی و هنجاری مستدل، قاعده‌مند و الزام‌آور فقهی که امکان اطلاق صدق و کذب بر آنها، وجود دارد؛ نظام منطقی آن را با نوع خاصی از منطق اقدام که با عنوان «منطق تکلیف»<sup>۱</sup> شناخته می‌شود،

1. Deontic logic

منطبق کرده است. این امر سبب شد تا منطق اقدام نهاد مرجعیت را با توجه به خصوصیات و شرایط یادشده، نوعی از منطق تکلیف معرفی و در نظر گرفته شود که به‌مثابه نظام منطقی تمامی تصمیمات و رفتارهای نهاد مرجعیت بوده و عمل به تکالیف مشخص و تجویز شده (بایدها و نبایدها)؛ کانونی‌ترین محور آن است.

در گام نهایی، امکان شناسایی ویژگی‌های الگوی تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت، در مقایسه با الگوهای رایج نظریه‌های تصمیم‌گیری در مطالعات سیاست خارجی، فراهم شد و از مقایسه الگوهای مورد استفاده در تصمیمات سیاست خارجی با ارکان دوگانه یادشده رفتار و کنش نهاد مرجعیت؛ شاخص‌های اصلی الگوی تصمیمات این نهاد به دست آمد که می‌توان آنها را در محورهای جدول شماره ۴ خلاصه کرد:

جدول ۴. شاخص‌های اصلی در الگوی تصمیمات نهاد مرجعیت

شاخص‌ها	الگوی تصمیمات نهاد مرجعیت
هستی‌شناسی	غیر مادی و انگاره‌ای یا ارزش مدار (مبتنی بر ارکان دوگانه و منابع چهارگانه)
منطق اقدام	منطق تکلیف: تکلیف مداری یا وظیفه محوری (ارتقاء نزدیک‌ترین گزینه‌های ممکن به تکلیف) هدف: بیشترین میزان رضایتمندی در عمل به وظیفه
عقلانیت	عقلانیت تکلیف مدار و وظیفه محور (غایت مند و متوجه نتایج رضایت‌بخش و سود حاصله بر مبنای منافع مادی و غیر مادی)

با استناد به شاخص‌های مزبور، همچنین ارکان دوگانه و منابع چهارگانه پیش‌گفته، می‌توان الگوی تصمیم‌گیری نهاد مرجعیت به صورت زیر ترسیم یا تعریف کرد:

«الگویی چندوجهی و چندمرحله‌ای که بر اساس امکانات و مقدرات درونی و بیرونی (اعم از توانایی‌ها و محدودیت‌ها)، با در نظر گرفتن نتایج و دستاوردهای رضایت‌بخش، با استفاده از «عقلانیت تکلیف مدار / وظیفه محور»؛ محاسبه کرده و تصمیماتی که بیشترین انطباق را با وظایف شناسایی شده دارند، اتخاذ می‌کند [بیشترین میزان رضایت‌مندی در عمل به وظیفه].»



## منابع و مأخذ

- ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۸۶). «مروری بر اندیشه و سیره سیاسی آیت‌الله صاحب عروه»، **مجله تاریخ معاصر ایران**، شماره ۴۲.
- اصغری، سیدمحمد (۱۳۸۴). «فقه و عقلانیت». **فصلنامه اندیشه نوین دینی**، شماره ۲.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۹). «درک روابط بین‌الملل؛ رویکردی قرآنی». **فصلنامه روابط خارجی**، شماره ۴.
- افشار قوچانی، زهره (۱۳۹۱). «حسن و قبح: شرعی یا عقلی؟». **فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی**، شماره ۲۸.
- امین، سیدحسن (۱۳۷۸). «نظام بین‌الملل و جمهوری اسلامی ایران». **دو فصلنامه نامه پژوهش فرهنگی**، شماره ۱۲ و ۱۳.
- امینی، ابراهیم (۱۳۷۷). **وحی در ادیان آسمانی**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- امینی، داود (۱۳۸۵). «بازبینی مواضع رژیم پهلوی، روحانیت و مردم ایران، در منازعات فلسطین و اسرائیل»، **فصلنامه گنجینه اسناد**، شماره ۱.
- ایزدهی، سجاد (۱۳۸۶). **نظام سیاسی و دولت مطلوب در اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی و محمدحسن نجفی (صاحب جواهر)**، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ایمانی، علی (۱۳۸۴). «قاعده فقهی تولی و تبری در اندیشه سیاست خارجی امام خمینی»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، شماره ۳۷.
- بهرامی احمدی، حمید (۱۳۸۹). **قواعد فقه**. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- ترابی، احمد (۱۳۷۴). «قرآن، پشتوانه و خاستگاه فقه، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی» شماره ۳.
- جناتی، محمدابراهیم (۱۳۶۷). «سنت دومین منبع اجتهاد»، **دوماهنامه کیهان اندیشه**، شماره ۱۷.
- حیدری، محمد و سهراب انعامی علمداری (۱۳۸۸). «رفتارشناسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران پس از یازده سپتامبر ۲۰۰۱»، **فصلنامه تخصصی علوم سیاسی**، شماره ۹.
- خانی، حسین (۱۳۸۹). «مؤلفه‌های نظری اقتدار ملی در سیاست خارجی اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (ره)». **فصلنامه مطالعات راهبردی**، شماره ۳.
- خمینی (امام)، روح‌الله (۱۳۷۹). **تحریر الوسیله**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، نسخه الکترونیکی، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه. نسخه چاپی، قم: انتشارات دارالعلم.

خمینی (امام)، سیدروح‌الله (۱۳۷۷). **شرح حدیث جنود عقل و جهل**. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی (امام)، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). **جهان اسلام از دیدگاه امام خمینی (تبیان آثار موضوعی)**. چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و انتشارات عروج.

دوانی، علی (۱۳۷۹). **مفاخر اسلام**، جلد ۱۲، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.  
دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۰) ب. «نظریه اسلامی سیاست خارجی: چارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» **فصلنامه روابط خارجی** شماره ۱.

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۵). **اصول و مبانی روابط بین‌الملل ۲**، تهران: انتشارات سمت.  
رجبی، محمدحسن (۱۳۸۲). **علمای مجاهد**، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

رهدار، احمد (۱۳۹۰). **غرب‌شناسی علمای شیعه در تجربه ایران معاصر**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۲). «چیستی قواعد فقه سیاسی»، **فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم** شماره ۲۱. شهبایی، محمود (۱۳۶۹). **ادوار فقه**، جلد ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). **تفسیر المیزان**، جلد ۲. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

عسگرخانی، ابومحمد (۱۳۷۷). «سیری در نظریه‌های بازدارندگی، خلع سلاح و کنترل تسلیحات هسته‌ای». **فصلنامه سیاست دفاعی**. شماره ۲۵.

علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۷۹). «فقه و عقل». **فصلنامه قبسات**، شماره ۱۵ و ۱۶.  
علیمحمدی، حجت‌الله (۱۳۸۸). **سیر تحول اندیشه ولایت‌فقیه در فقه سیاسی شیعه**. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

غفاری، حسین و محمدجواد لاریجانی (۱۳۷۵). «چیستی عقلانیت» (مصاحبه). **فصلنامه قبسات**. شماره ۱.  
فاضلی قادر (۱۳۸۱). «عقلانیت دینی». **فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی**. دوره چهارم، شماره پیاپی ۱۳-۱۴، شماره اول و دوم.

قاسمی، فرج‌الله (۱۳۸۸). «مرجعیت و سیاست در عراق پس از اشغال، با تأکید بر اندیشه آیت‌الله سیستانی»، **مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم** شماره ۴۵.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۳). «چیستی عقلانیت»، **فصلنامه ذهن**، شماره ۱۷.  
قوام، سیدعبدعلی (۱۳۷۰). **اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل**، چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.  
گالبرگ، اشتفان (۱۳۸۳). «انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر؛ بنیادهایی برای تحلیل فرایندهای عقلانی شدن تاریخ (۱)»، ترجمه مهدی دستگردی. **نشریه معرفت**. شماره ۸۰.

گرچی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). **تاریخ فقه و فقها**. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).  
لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۷). «جامعه مدنی در عقلانیت اسلامی». **فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی**. شماره ۱۴.  
محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵). **دانشنامه عقاید اسلامی**، جلد ۱. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.

- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۸). **مبانی شناخت**. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). «موقعیت عقل در منابع فقه و حقوق اسلامی»، **مجله نور علم**، شماره پنجم.
- مظفر، محمدحسین (۱۳۷۶). **تاریخ شیعه**. ترجمه سیدمحمدباقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نیاتی، فرشته (۱۳۹۱). **درآمدی به منطق تکلیف**، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- نوریان، مهدی؛ سیدمحمدرضا امام و عابدین مؤمنی (۱۳۸۹). «بررسی حکم اطلاع‌رسانی نسبت به فرصت‌های اقتصادی». **دو فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی**، شماره ۲.
- وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸). «عقل و محدودیت قلمرو آن در آثار ملاحظه‌شده». **فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی**، شماره ۲.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۸۲). «مبانی فقهی دفاع از سرزمین‌های اسلامی»، **مجله حکومت اسلامی**، شماره ۲.
- خامنه‌ای (آیت‌الله)، سیدعلی (۱۳۷۹). «پیام به نخستین کنفرانس بین‌المللی خلع سلاح هسته‌ای و عدم اشاعه». **پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله العظمی خامنه‌ای**. تاریخ بازدید: ۱۳۹۶/۰۴/۲۴. قابل دسترسی در: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3017>
- سایت تبیان (۱۳۹۶). «فقه سیاسی چیست و به چه نوع احکامی گفته می‌شود و تاریخ پیدایش آن به چه دوره‌ای می‌رسد؟». قابل دسترسی در: <https://library.tebyan.net/f/Viewer/Text/146997/1>
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹). «کتاب العقل و الجهل»، **در: اصول کافی**. ج ۱. (نسخه الکترونیکی)، ترجمه جواد مصطفوی. تهران: انتشارات ولی عصر علیه السلام. قابل دسترسی در: [http://ketaab.iec-md.org/osool\\_kaafi/osool\\_kaafi\\_jeld\\_1\\_011.html](http://ketaab.iec-md.org/osool_kaafi/osool_kaafi_jeld_1_011.html)