

# ولایت فقیه و حکومت اسلامی

تهیه و تنظیم:

کمیته آموزش واحد سیاسی

بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع)



## مقدمه:

بعد از ماجرای تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی و پی برس بیسمن به قدرت رهبری مرجعیت همواره این جایگاه محل هجوم تبلیغاتی دشمنان بوده است.

بعد از انقلاب اسلامی بیگانگان از این جایگاه ضربات متعددی خوردند به طوریکه پیگیری منافعشان در ایران و حتی جهان اسلام با وجود این جایگاه امکان پذیر نبود لهذا برای تخریب این جایگاه از هیچ گونه تلاشی کوتاهی نکردند و به غیر از تبلیغات مسموم در حوزه سیاسی، توسط ایادی داخلی شان وارد حوزه نظری و فکری جهت شبیه آفرینی نظری علیه این جایگاه رفیع شدند.

این فرآیند بعد از انتخابات ریاست جمهوری سال ۷۶ از توان مضاعفی برخوردار شد لکن ملت ایران با انتخاب خود در سال ۸۴ به قدرت اجرایی آن جریان منحرف فکری یک نه بزرگ داد.

این جریان انحرافی که از قدرت اجرایی کشور اخراج شده بود در تلاش مجدد برای بازپس گیری قدرت وارد رقابت ۸۸ شد تا اینکه یکبار دیگر ملت ایران با یک «نه» بسیار بزرگ ایشان را برای همیشه از کسب مجدد قدرت اجرایی محروم کردند. لذا این بار این جریان با کنار زدن پرده نفاق با تمام توان در مقام حمله به محور اصلی اقتدار نظام یعنی ولایت فقیه بر آمد تا با تلاشی مذبوحانه آخرین نفسهای خود را در زیر گامهای ملت ایران به پایان برساند.

از همین جهت بر جوانان و دانشجویان متعهد انقلابی است تا با ارتقا دانش نظری خود در این عرصه، در برابر شبهات مسموم این جریان منحرف ایستاده و با روشنگری خود در جامعه مانع از لطمه دیدن این بنیان مرصوص شود.

در همین راستا کمیته آموزش واحد سیاسی بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع) با جمع آوری و تدوین مقالاتی گرانسنگ از متفکرین حوزه و دانشگاه در ابعاد مختلف نظریه ولایت فقیه سعی در انجام تکلیف خود در قبال این توطئه شوم نموده است. عمده مقالات از نشریه حکومت اسلامی و کتاب نقد می باشد.

امید آنست که جوانان متعهد و انقلابی با مطالعه این جزوه آمادگی لازم جهت مقابله جدی و تمام عیار با آخرین و خطرناک ترین حربه این جریان انحرافی را بدست آورد و از انجام تکلیف الهی خویش کوچکترین مضایقه ای نکند. ان شاء الله

کمیته آموزش واحد سیاسی

بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع)

## فهرست

۶.....	مبانی نظری ولایت فقیه.....
۶.....	جایگاه ولایت فقیه.....
۱۰.....	انتصاب یا انتخاب.....
۲۲.....	تفسیر ولایت مطلقه فقیه.....
۲۷.....	قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (ره).....
۴۲.....	مبانی کلامی ولایت مطلقه و ارکان آن.....
۴۸.....	اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه.....
۵۲.....	ولایت و محجوریت؟!.....
۶۵.....	ولایت فقیه و حکومت اسلامی.....
۶۵.....	"نظریه دولت" در فقه شیعه (۱).....
۹۱.....	نظریه دولت در فقه شیعه (۲).....
۱۰۲.....	"نظریه دولت" در فقه شیعه (۳).....
۱۱۱.....	نظریه دولت در فقه شیعه (۴).....
۱۲۱.....	نظریه دولت در فقه شیعه (۵).....
۱۲۶.....	حکومت اسلامی.....
۱۴۰.....	حکومت دینی در اندیشه ملاصدرا.....
۱۴۴.....	حکومت اسلامی از نگاه شهید صدر.....
۱۵۰.....	حکومت از مقوله و کالت نیست.....
۱۵۴.....	مشروعیت عنوانی بسیط یا مرکب؟!.....
۱۶۵.....	حکومت و مشروعیت.....
۱۸۱.....	مشروعیت «حکومت ولایی».....
۱۹۵.....	بازتاب اندیشه سیاسی.....
۲۰۳.....	جایگاه حکم ولایی در تشریع اسلامی.....
۲۱۱.....	عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی.....
۲۴۲.....	مقاومت و مشروعیت تأملی در حق تمرّد «بر» دولت و «در» دولت.....
۲۶۵.....	ساز و کار حکومت اسلامی در تحدید انحرافات اجتماعی.....
۲۷۳.....	اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها.....
۲۷۹.....	حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی.....
۲۸۴.....	ولایت فقیه و مردم سالاری.....
۲۸۴.....	مردم سالاری دینی.....
۲۹۲.....	دموکراسی در نظام ولایت فقیه.....
۳۰۸.....	اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه علی(ع).....
۳۱۷.....	اعتبار رأی اکثریت.....
۳۲۸.....	جمهوریت و اسلامیت؛ تضاد یا توافق؟.....
۳۳۷.....	مرزبندی مشروعیت و مقبولیت در حکومت دینی.....
۳۴۱.....	تأثیر انواع "مشروعیت" در "مشارکت سیاسی".....
۳۵۱.....	ولایت فقیه و انتخابات.....
۳۵۲.....	مبانی انتخابات.....
۳۶۰.....	مباحث نظری انتخابات (۱).....

۳۶۳.....	مباحث نظری انتخابات(۲).....
۳۶۵.....	ولایت فقیه و جامعه مدنی.....
۳۶۵.....	جامعه دینی یا جامعه مدنی ؟.....
۳۸۹.....	جامعه مدنی در نظریه‌های ولایت فقیه.....
<b>۳۹۶.....</b>	<b>ولایت فقیه و قانون اساسی.....</b>
۳۹۶.....	جایگاه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران.....
۳۹۹.....	ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی.....
۴۰۳.....	تفکیک قوا، ولایت مطلقه فقیه و استقلال قوا.....
۴۱۳.....	مهار درونی «قدرت رهبری» در حقوق اساسی.....
۴۲۰.....	نگاهی مقایسه‌ای به حوزه اقتدار عالی‌ترین مقام‌های حکومت در چند کشور جهان.....
<b>۴۳۱.....</b>	<b>ولایت فقیه و مجلس خبرگان رهبری.....</b>
۴۳۱.....	جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان.....
۴۳۶.....	جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان.....
۴۴۵.....	مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه.....
۴۶۲.....	ولایت فقیه و خبرگان منتخب ملت.....
۴۶۷.....	گزینش اعضای مجلس خبرگان بر مبنای نظریه نصب.....
<b>۴۷۷.....</b>	<b>کلام آخر: روایت انتخاب.....</b>
۴۷۷.....	روایتی از یک انتخاب.....
۴۸۲.....	در مجلس خبرگان چه گذشت؟.....

## مبانی نظری ولایت فقیه

### جایگاه ولایت فقیه

حداد عادل

چکیده: آقای دکتر حداد عادل در این گفت‌وگو دیدگاه خود را درباره ولایت فقیه و مفهوم مردم‌سالاری دینی بیان می‌کند. امام قدس سره نظریه‌ای به نام جمهوری اسلامی — نه یک کلمه بیش و نه یک کلمه کم — مطرح می‌کند. ۲۴ سال از آن حقیقت گذشته است. اما امروز، نه صرفاً از منظر علمی، بلکه از دیدگاه نظری آیا شما معتقدید این تئوری به قدری پخته شده بود که بر اساس آن بتوان یک نظام سیاسی بنا نهاد یا خیر؟ در هر صورت نظر شخص شما چیست؟

حداد عادل: سؤال جناب‌عالی این است که آیا مفهوم جمهوری اسلامی در آغاز انقلاب به حد کافی پخته و پرورده شده بود که بتوان بر اساس آن حکومت تشکیل داد یا نه. مسلماً در جامعه ما، قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در زمینه فلسفه سیاسی به طور کلی کار کمی صورت گرفته بود. استبداد دوران پهلوی به خصوص در فلسفه سیاسی، اجازه نمی‌داد متفکران انواع حکومت را به درستی نقد کنند. یعنی رشد فلسفه سیاسی یک مانع بیرونی اضافی نیز داشت. در حوزه‌ها هم مفاهیم حکومت دینی و فلسفه سیاسی، طبعاً نمی‌توانست رشد کافی کرده باشد. لکن گوهر اندیشه حکومت دینی از روز اول همواره در اسلام وجود داشته است، و اصولاً مسئله حکومت، ولایت، رهبری و امامت که اصطلاحات متعلق به حوزه فلسفه سیاسی اسلام و تشیع است، قدمتی دیرینه دارد. در همین دویست سال گذشته با آنکه حکومت شکل دینی نداشت و سلطنتی بود، توده مردم از مراجع دینی اطاعت می‌کردند و اگر در جایی میان حکم مراجع دینی و نظر حکومت اختلاف آشکاری پدید می‌آمد، مردم از مراجع دینی جانب‌داری می‌کردند. برای نمونه در قضیه تنباکو حکومت مایل بود که مردم از کمپانی رژی تبعیت کنند اما میرازی شیرازی نظری مخالف حکومت ناصرالدین شاه داشت، و مردم از مرجع دینی تبعیت کردند، نه از حکومت. در مشروطه نیز ترغیب علمای بزرگ باعث شد که مردم به صحنه بیایند و مشروطیت را به پیروزی برسانند. این بینش که در حقیقت به معنای پذیرفتن ولایت مراجع تقلید بود، همواره وجود داشته است. بنابراین گوهر تبعیت از مراجع دینی در میان مردم، به صورت مجمل و سر بسته بوده است. امام که در سال ۴۱ مبارزه با رژیم شاه را آغاز کردند، بین سال‌های ۴۱ تا ۵۷ با درس‌های ولایت فقیه این نظریه سیاسی اسلامی را تا حدی پیش بردند و به تشخیص خودشان در سال ۵۷ این نظریه برای تأسیس جمهوری اسلامی کافی بود. اما این به معنای آن نیست که در سال ۵۷ ما صاحب یک فلسفه مدون و گسترده و جاف‌ناده‌یی بودیم که در آن پاسخ سؤالات امروز ما، پیش‌بینی شده باشد. بسیاری از مسائل در عمل پیش می‌آید و واقعیت‌های عملی در داخل کشور و نیز در روابط بین‌الملل سؤالات جدید ایجاد می‌کند و اذهان را به تلاش و تکاپو وامی‌دارد. اما پاسخ بنده به طور فشرده و خلاصه به سؤال جناب‌عالی این است که تا حد قابل قبولی موضوع حکومت اسلامی برای بنیان‌گذار این حکومت و آشنایان به اندیشه او معلوم بود؛ اما این اندیشه مانند هر تفکر دیگری که در طول زمان در بوته واقعیت گذاخته می‌شود و شکل پیدا می‌کند و می‌بالد در مدت ۲۴ سال گذشته در معرض انواع چالش و سؤال قرار گرفته است و از این به بعد نیز این وضع ادامه خواهد داشت، و روزه‌روز با طرح سؤالات جدید و اندیشه‌ها و تحقیقات تازه این مفهوم غنی‌تر و گسترده‌تر خواهد شد، و اساساً این مسئله به موضوع حکومت اسلامی اختصاص ندارد.

سؤال مشخص من که به خصوص در بخش آخر فرمایش شما هم وجود داشت، این است که ما برای تشکیل جمهوری اسلامی باید تصویر روشنی داشته باشیم. برای نمونه امام قدس سره در همان مجموعه سخنرانی‌هایشان نجف اشرف که بعدها به صورت کتاب جهاد اکبر درآمد، تصویری که از حکومت دارد با آنچه بعدها پس از انقلاب شکل گرفت متفاوت است. بنده نیز می‌پذیرم که در عالم نظر می‌توان طرح جامعی داشت ولی در مقام اجرا و اعمال این طرح، عامل زمان خود را تحمیل می‌کند و موجب تغییراتی می‌شود. مثلاً در نوشتن قانون اساسی، ولایت فقیه که یکی از مهم‌ترین ارکان جمهوری اسلامی است وجود ندارد، ولی وقتی این قانون به مجلس خبرگان می‌رسد، در مجلس خبرگانی که طیف‌های مختلفی همچون ملی‌گراها، اساتید دانشگاه، روشن‌فکران هستند، به عنوان یک رکن رأی می‌آورد و در دل

## جمهوری اسلامی قرار می‌گیرد. به نظر حضرت‌عالی آیا این مدل منطقی، آن‌قدر به پختگی رسیده بود که خطرپذیری تشکیل یک حکومت را پذیرا شود؟

حداد عادل: به عقیده بنده برای شروع کفایت می‌کرد؛ ولی وظیفه از دوش کسانی که قدم در راه انقلاب نهادند برداشته نمی‌شود که آن جرعه اولیه را به یک روشنایی گسترده تبدیل کنند.

مفهوم دولت در دنیای جدید، مفهوم تازه‌ای است، و معنای حکومت در دنیای جدید با معنای آن در پانصد یا هزار سال پیش، تحول بسیار یافته است. پانصد سال پیش وظایف حکومت‌ها بسیار محدود بود. حکومت‌ها، عمدتاً عهده‌دار تأمین امنیت مردم بودند و حفظ شهرها و مرزها از تهاجم را بر عهده داشتند. حکومت‌ها در زندگی روزمره چندان دخالت نمی‌کردند. حتی اقتصاد چندان تحت تأثیر دخالت حکومت‌ها نبود و بیشتر تحت تأثیر عوامل طبیعی بود. حکومت‌ها پانصد سال پیش خود را موظف نمی‌دیدند که در آموزش و پرورش یا فرهنگ یا تبلیغات دخالت کنند؛ اما وقتی دولت به معنای جدید آن پدید آمد، حکومت‌ها در همه امور مردم، از بهداشت و آموزش و پرورش گرفته تا حل و فصل دعاوی و فرهنگ و علم دخالت کردند. مفهوم جدید دولت سبب شد که مردم در دین‌داری دچار تعارض شوند که آیا باید دنباله‌رو مراجع دینی باشند یا دنباله‌رو دولت‌هایی که می‌خواهند فرهنگ و اقتصاد و نحوه زندگی را به آنان دیکته کنند. امام قدس‌سره بذر فلسفه سیاسی اسلام را با نظریه ولایت فقیه در خاک جامعه ما کاشت. این بذر هم ریشه داد و هم ساقه. اما این به معنای آن نیست که این شاخه رشد نمی‌کند، شاخه‌های جدیدی نمی‌دهد و آن ریشه گسترش نمی‌یابد. مهم این است که این درخت، هویت خود را حفظ کند. اینکه اشاره کردید، ولایت فقیه در پیش‌نویس قانون اساسی نبوده و بعداً در مجلس خبرگان به آن اضافه شده است، مسئله قابل ملاحظه‌ای است. من از جناب‌عالی سؤال می‌کنم آیا امام قدس‌سره که سال‌ها قبل از پیروزی انقلاب، در نجف مفهوم ولایت فقیه را از کتب فقهی استخراج کرده، آن را پرورش داده، تدریس کرده و به صورت یک کتاب درآورده و عرضه کرده است، برای جایگاه این مفهوم در قانون اساسی نظامی که به رهبری خود او در یک انقلاب به پیروزی رسیده، طرح و اندیشه‌ای نداشته است؟ اگر در پیش‌نویس قانون اساسی، پیش‌بینی نشده یک نقطه ضعف بوده است. این بدان معنا نیست که امام قدس‌سره بر نبود ولایت فقیه در پیش‌نویس قانون اساسی، صحه گذارده باشد.

**امام قدس‌سره ولایت فقیه را در دوره جدید بیان کرد. شاید ملا احمد نراقی نخستین کسی است که به این موضوع در فقه ما به‌طور جدی پرداخت. اما امام قدس‌سره این مسئله را در دوره جدید به‌گونه‌ای کلاسیک مطرح ساخت. براین اساس، چرا امام قدس‌سره در پاریس این مسئله را به منزله مبانی انقلاب بیان نمی‌کند؟**

پاسخ من به شما این است که زمان حضور امام قدس‌سره در پاریس، فرصت مناسبی برای طرح مباحث نظری و فقهی و فلسفی نبود. شما اگر مجموعه مصاحبه‌هایی که با امام قدس‌سره در پاریس صورت گرفته، پیش چشم داشته باشید، تصدیق می‌کنید که امام قدس‌سره خارج از ایران در یک فضای تب‌آلود، رهبری انقلاب را در مراحل حساس قبل از پیروزی، از نظر خارجی بر عهده داشت. نوع سؤالاتی که از امام قدس‌سره پرسیده می‌شد، این بود که شما مثلاً درباره نفت چه تصمیمی دارید؟ یا مثلاً با مسئله بی‌حجابی چه خواهید کرد؟ یا مثلاً خبرنگار لوموند وقتی در نجف خدمت امام قدس‌سره رسیده بود، اندکی قبل از خروج امام قدس‌سره از عراق، سؤال کرده بود که شما با مخالفان خود چه می‌کنید.

امام قدس‌سره از گروهی افراد مورد اعتماد خود خواسته بودند که پیش‌نویسی برای قانون اساسی تهیه کنند. حالا من جزییات این امر را نمی‌دانم ولی این پیش‌نویس مثل هر نمونه دیگری صرفاً یک پیش‌نویس است، و وقتی در مجلس خبرگان موضوع ولایت فقیه مطرح شد، امام قدس‌سره شاهد و ناظر بود و به دقت مذاکرات و مسیر تصمیمات آن مجلس را می‌گرفت. بنده به یاد می‌آورم در همان زمان کسانی از اعضای مجلس خبرگان با ولایت فقیه مخالفت کردند. امام قدس‌سره مخالفت آنان را هم می‌شنیدند، و اینکه ولایت فقیه در مجلس خبرگان به این صورت به پیش‌نویس اضافه شد، امری بود که صددرصد مورد تأیید امام قدس‌سره بود، و در واقع تحقق همان اندیشه‌ای بود که امام قدس‌سره — به فرموده خودشان — احیاگر آن بودند. پس این امری طبیعی است و در واقع نبودن آن در پیش‌نویس تعجب‌آور است نه بودنش در مجلس خبرگان.

اما نظر به اینکه انقلاب اسلامی سریع به پیروزی رسید، به قدر کافی برای اداره کشوری مانند ایران در شرایط فعلی جهان، نیرو و مدیر تربیت نکرده بود و اینها مشکلاتی بود که به ذهن خود ما هم می‌رسید. بنده چون مختصری قبل از انقلاب کار مدیریتی و اجرایی انجام داده بودم، به خوبی این خطر را احساس می‌کردم. اما اگر شما به جای امام قدس‌سره بودید، آیا حاضر می‌شدید که این فرصت طلایی را که قرن‌ها مردم ایران منتظر آن بودند، از دست بدهید؟

**آقای دکتر شما چه تعریفی از جمهوری اسلامی دارید؟ بین جمهوری و اسلامی چه رابطه‌ای برقرار است؟!**  
سؤال خوبی مطرح کردید. ابتدا باید یک بحث مقدماتی مطرح کنیم و ببینیم ترکیب جمهوری اسلامی چگونه ترکیبی است. آیا به قول شیمی‌دان‌ها از گونه مخلوط است یا ترکیب. آیا جمهوری اسلامی، امری مرکب است، یعنی پدیده‌ای است حاصل از کنار هم گذاشتن جمهوریت به معنای اروپایی آن و اسلام، یا اینکه این جمهوری اسلامی یک واقعیت مستقل است؟ و ترکیبی است که وحدت دارد؟

اعتقاد ما این است که جمهوری اسلامی یک واقعیت مرکب مستقل است، و حاصل کنار هم قرار گرفتن جمهوریت و اسلام نیست، که حال سؤال کنیم غلبه با کدام است، آیا پنجاه پنجاه است، یا مثلاً «جمهوری» آن را درشت‌تر بنویسیم یا «اسلامی» آن را. مقام معظم رهبری نیز در یکی از سخنرانی‌هایشان اشاره کردند که مردم‌سالاری دینی - البته بنده نقل به مضمون می‌کنم - حاصل کنار هم نهادن دین و مردم‌سالاری نیست؛ بلکه مردم‌سالاری دینی یک حقیقت است. اما بنده جمهوری اسلامی را نوع حکومت جامعه‌ای می‌دانم که اکثر مردم آن به اسلام معتقد هستند و می‌خواهند اسلام بر جامعه آنان حکومت کند. چنین حکومتی جمهوری اسلامی نام دارد. جمهوری، از آن جهت که اکثر مردم این نوع حکومت را می‌خواهند. و اسلامی نیز از آن روی که این جمهور مردم نوع حکومت خود را حکومت اسلام می‌خواهند. با چنین تصویری بنده گمان نمی‌کنم که ما دچار یک تناقض و تعارض بشویم.

**شما برای مشروعیت، منبع الهی قایل هستید؟**

بله، بله! اصلاً مگر معنای دین غیر از این است؟

**پس اگر جمهوری اسلامی یعنی اینکه مردم دیندار حکومت اسلامی می‌خواهند؛ پس چرا مردم نمی‌توانند پایه این مشروعیت باشند، و اصل حکومت از خدا گرفته می‌شود؟**

بله، منظور بنده از اینکه مشروعیت حکومت از دین گرفته می‌شود این است که مردم در همه چیز و همه جا نمی‌توانند همانند یک جمهوری غیردینی، مثل یک جمهوری لائیک یا لیبرال، به آرای عمومی تکیه و استناد کنند. فرق جمهوری اسلامی با یک جمهوری غیردینی یا لائیک این است که مردم در جمهوری اسلامی با تقاضای اکثریت، خودشان حاکمیت دین را بر خود می‌پذیرند. پذیرش حاکمیت دینی به این معناست که رأی مردم در آنچه از منظر وحی (یا نتیجه وحی) مسلم شناخته می‌شود، دخالت نخواهد داشت.

برای نمونه اگر در جامعه‌ای اکثر نمایندگان را هم مردم انتخاب کردند، حال به فرض این نمایندگان رأی دادند که شراب حرام نیست، آیا بنده یا شمای متدین باید از جمهوریت پیروی کنیم یا از اسلامیت؟ قبل از انقلاب نیز همین‌گونه بود. مگر همین شراب و مالیات آن در مجلس تصویب نمی‌شد و کارخانه‌های شراب‌سازی طبق قانون وجود نداشت؟ ولی ما و شما از این حکم حکومتی تبعیت نمی‌کردیم. البته این بدان معنا نیست که دیگر مردم هیچ‌کاره‌اند. همچنین به این معنا نیست که همه چیز از نوع همین حلال و حرامی است که فقها در رساله‌هایشان آورده‌اند منطق وسیعی وجود دارد که محتاج شور و مشورت است؛ یعنی اسلام اصولی کلی را عرضه کرده است و ممکن است تشخیص مصادیق این اصول نیازمند مشورت باشد، و این، مقامی است که در آن رأی‌گیری و بحث و مشورت صورت می‌گیرد. بنابراین حکومت، تنها در کلیت به جمهوری متکی نیست؛ بلکه در بسیاری از مصادیق احکام شرعی نیز محتاج رأی و مشورت خبرگان و کارشناسانی است که مردم آنان را انتخاب می‌کنند، و در نتیجه نه‌تنها حضور دائمی مردم در اداره کشور حفظ می‌شود بلکه حضور کارشناسان متخصص در کنار فقها، و هم حضور فقها در جایگاه خود معنا پیدا می‌کند.

**گاه در بیانیه‌های سیاسی برخی احزاب یا سخنرانی‌های بعضی افراد مشاهده می‌شود که کفه مردم‌سالاری را چنان سنگین می‌کنند که دیگر جایی برای دین باقی نمی‌ماند. برای نمونه می‌گویند ملاک، مردم هستند، اگر مردم زرتشتی بودند، حکومت زرتشتی داشتند، و اگر مردم مسلمان بودند، حکومت اسلامی داشتند و این حرف درستی است. ولی من می‌خواهم از این دوستانی که آنان را مسلمان و متدین می‌دانم - و هیچ قصد جسارت در حق ایشان ندارم - سؤال کنم که آیا حکومت اسلامی نقشی ارشادی از نظر فکری و فرهنگی برای مردم دارد یا نه؟ آیا رهبر دینی در یک حکومت اسلامی جلو مردم حرکت می‌کند یا پشت سر آنان؟ و اساساً رهبر یعنی چه؟**



حکومت مکتبی وظیفه‌ای برای هدایت و ارشاد مردم دارد. حکومت دینی به این معناست. امیرالمؤمنین علیه‌السلام وقتی با مردم پیمان می‌بندد، می‌گوید: ای مردم، شما حق بر گردن من دارید و من نیز حق بر گردن شما. در جامعه‌ای مانند امروز ایران که اندیشه‌های غیردینی از هر سو هجوم می‌آورند آیا ما باید نقشی فعال داشته باشیم یا منفعل؟ من نمی‌گویم که خلاف نظر مردم عمل کنیم، ولی باید دید که نقش هدایتی و روشنگر حکومت در کجاست؟

**آقای دکتر، به نظر بنده درباره نکته‌ای که شما — به منزله کسی که دیدگاه مستقل دارد — مطرح کردید، همگان توافق دارند؛ ولی ما در روش مشکل داریم. یعنی آیا حکومت مثلاً حق دارد که در جزیی‌ترین مسائل مردم مداخله کند؟ برخی مواقع اختلاف بر سر روش‌هاست.**

همه ما در معرض خطا هستیم و همواره می‌باید به حکم آیه قرآن که می‌گوید: *الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ*، یکدیگر را به حق و حقیقت و راه درست دلالت کنیم. در این معنا هیچ شکی نیست. مثال خیلی ملموسی می‌زنم. اگر کسی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی است و امور سینما و فیلم‌سازی در حیطه وظایف اوست، چگونه باید سیاست‌گذاری کند؟ آیا صحیح است که به نام مردم‌سالاری، به هر کسی اجازه دهیم هر سناریو و هر فیلم‌نامه‌ای را اجرا کند؟ آن هم به این بهانه که مردم آزاد هستند و کسی آنان را مجبور نمی‌کند که به سینما بروند. هر کس می‌خواهد فیلم دینی بسازد مختار است، و هر کس هم مایل است فیلم دیگری بسازد، آزاد است. گروهی معتقدند مردم‌سالاری یعنی اینکه اجازه بدهید هر کس در عرصه سینما هر کاری خواست انجام دهد، انجام بدهد. بنده این چنین اعتقادی ندارم. من می‌گویم ما در مقام حکومت دینی اگر تشخیص بدهیم فیلم‌سازی با فیلم خود مردم را به تباهی و فساد اخلاقی می‌کشانند، وظیفه داریم مانع کار او شویم، و همچنین وظیفه داریم امکانات و تسهیلات را برای آن فیلم‌سازی تهیه کنیم که می‌خواهد مردم را به اخلاق، معنویت، کار، جدیت، انضباط، رشد، علم و فرهنگ درست دعوت کند.

**آقای دکتر، شما بحث را از حوزه فلسفه سیاسی به عرصه فرهنگ کشانید؛ همان دغدغه‌ای که سال‌ها با آن زندگی کرده‌اید. ولی آقای دکتر، بعد از ۲۴ سال که ما این همه کنترل کردیم، منع کردیم، و کوشیدیم تا در حکومت، متولی اصلاح اخلاقی جامعه باشیم، حالا چه اتفاقی در جامعه افتاده است؟ چرا آن روش‌ها جواب نداده‌اند؟ آقای دکتر، در مقام یک متفکر اسلامی، باید از خودتان بپرسید چرا در حکومت اسلامی، میزان رشد اخلاق و معنویت در جامعه کاهش یافته است؟ به عقیده من اشکال در روش‌های ماست و ما باید این اشکال‌ها را اصلاح کنیم.**

بنده نگرانی شما را در باب روش‌هایی که داشته‌ایم قبول دارم. نگرانی شما، بسیار به‌جا بوده است. ما باید مدام روش‌های خود را نقد کنیم. تأکید بنده تا حد زیادی بر سر مبانی است و گرنه من معتقدم که ما چون تجربه حکومت نداشته‌ایم و روش‌های ما، شیوه‌های آزموده‌شده‌ای نیستند، همواره می‌باید آنها را به دیده تردید بنگریم و نتایجشان را ارزیابی کنیم.

البته اینکه باید روش‌های ما حساب‌شده باشد، به این معنا نیست که مطلقاً جلوی هیچ چیز را نگیریم. برای مثال اگر سازمان آب متوجه شود که نهری از فاضلاب وارد آب شهر می‌شود که مردم را بیمار می‌کند، وظیفه ندارد که جلوی آن را بگیرد؟ آیا مسئولان فرهنگی حکومت اگر تشخیص بدهند که یک جریانی در رودخانه فرهنگی کشور به مثابه یک فاضلاب عمل می‌کند، نباید جلوی آن را بگیرند. این بدان معنا نیست که ما قیّم مردم هستیم. اگر خلاف این عمل رفتار کنیم در برابر مردم مسئولیم. مردم‌سالاری به این معنا نیست که ما در عرصه فرهنگ و ارزش‌های خود منفعل باشیم. ما باید در این عرصه‌ها فعال باشیم و خودمان را مسئول بدانیم و برای اجرای آن خواسته‌ای که مردم برای آن قیام و انقلاب کردند بکوشیم. هر چند در بسیاری موارد نیز ممکن است با روش‌های غلط نتیجه عکس بگیریم.

## اشاره

آقای حداد عادل در این گفت‌وگو به چند نکته مهم اشاره می‌کند:

نکته اول اینکه نظریه ولایت فقیه فاقد گسست تاریخی است و به هیچ‌وجه از ابداعات دوره جدید به شمار نمی‌آید، و روح این نظریه — یعنی تبعیت از علما — از دیرباز وجود داشته است و هرچند دولت به معنای مدرن آن پدیده جدیدی است، همواره در میان متدینان این دغدغه به‌صورت جدی وجود داشته که تبعیت از حکومت نیازمند اذن فقیهان است.

نکته دوم اینکه برآمدن نظریه ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران امری عجیبی نیست. طبیعی است که امام قدس‌سره که از سال‌ها قبل در درس‌هایشان این نظریه را پرداخته‌اند متروصد فرصت بوده‌اند تا آن را در ساختار حقوقی جمهوری

اسلامی تثبیت کنند. براین اساس، اعتقاد به اینکه معمار انقلاب اسلامی خود تمایلی به درج ولایت فقیه در قانون اساسی نداشته است، بسیار بی پایه می نماید. طبیعی است شاگردان امام در مجلس خبرگان درباره تأکید استادشان بر نظریه ولایت فقیه آگاهی کافی داشته اند. در نتیجه این امر عجیب تر می نماید که چگونه در پیش نویس قانون اساسی این اصل به صراحت نیامده است. نکته دیگری که آقای حداد متذکر می شوند این است که مردم سالاری دینی تألیف دو پاره جمهوری و اسلامیت نیست، به گونه ای که دو چیز از هم جدا ترکیب شده باشند؛ بلکه در مجموع یک حقیقت دینی است، و از این رو نمی توان مؤلفه های دموکراسی را تماماً در مردم سالاری دینی مشاهده کرد. تعریف آقای حداد عادل از مردم سالاری اسلامی و جمهوری اسلامی این است که مردم از سر اختیار به حکومت دینی تن داده اند، و بدون انتخاب مردم، اساساً حکومت اسلامی پدید نمی آید و در عین حال مردم در جایی که دین اظهار نظر کرده است از خود اختیاری ندارند و از همین رو مشروعیت حکومت، دینی است و تحقق حکومت، مردمی:

نکته ارزنده دیگری که در این گفت و گو بدان اشارت رفته، این است که با وجود دینی بودن مشروعیت حکومت، حوزه های پرشماری وجود دارد که به رأی مردم وابسته است تطبیقات بسیاری از احکام، وابسته به نظر کارشناسان است و در این محدوده باب مشورت و مشارکت کاملاً گشوده است. بنابراین چنین نیست که با پذیرش اسلامیت، نتوان جایی برای جمهوری باز کرد: مطلب دیگر که به درستی در گفت و گو آمده، این است که دولت اسلامی صرفاً دنباله رو نیست بلکه دولت در حکومت اسلامی همراه با مفهوم رهبری است و از این رو دولت وظیفه هدایت را نیز بر عهده دارد. مردم سالاری دینی نیز به این معنا نیست که دولت نتواند اقدامات بازدارنده را به اجرا بگذارد.

اعتماد، ۵ و ۶ و ۹ و ۱۰ / ۱۱ / ۸۱

## انتصاب یا انتخاب

محمد جواد ارسطو

یکی از ارکان اصلی؛ بلکه اصلی ترین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه می باشد؛ زیرا هم مشروعیت نظام وابسته به آن بوده، و هم نقطه اصلی تفاوت بین حکومت اسلامی شیعی و دیگر حکومتها، در مساله ولایت فقیه است. بحث در این موضوع از دیرباز در میان فقه های شیعه مطرح بوده و تمامی قائلین به ولایت فقیه، آن را مبنای نصب از سوی ائمه علیهم السلام تبیین می کردند؛ یعنی معتقد بودند که فقیه جامع الشرایط از سوی امام معصوم (ع) به سمت ولایت منصوب شده است.

پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، باعث طرح بحث های بیشتر و عمیقتری در این زمینه گردید و این مباحث، راه را برای ارائه نظریات جدید هموار نمود. یکی از این آرای جدید، نظریه انتخاب بود که از سوی بعضی فقها و اندیشمندان (۱) مطرح شد و از همان ابتدا مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

مطابق نظریه انتخاب، ائمه علیهم السلام، فقه های جامع الشرایط را به مقام ولایت نصب نکرده اند؛ بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای فقه های دیگر جایز نخواهد بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند؛ چه دخالت در امور جزئی و چه دخالت در امور کلی، مگر با اجازه فقیه حاکم و تحت نظر او:

« فلا محالة يصيرالوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبه الامة و فوضت اليه الامانة الالهية فهو الذي يحق له التصدي لشؤون الولاية بالفعل ولا يجوز للباقيين - و ان وجدواالشرائط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غير فرق بين الامور المالية و غيرها و الجزئية والكلية. » (۲)

نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است:

۱- ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب؛

۲- دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می کند.

از دیدگاه این نظریه، ادله انتصاب هم با اشکال ثبوتی مواجه است و هم با اشکال اثباتی. مقصود از اشکال ثبوتی، آن است که اصولاً امکان ندارد ائمه علیهم السلام، فقه های جامع الشرایط را به مقام ولایت بالفعل بر جامعه اسلامی در عصر غیبت کبری منصوب نموده باشند. بنابر این، دیگر نوبت به بحث در مقام اثبات و بررسی ادله نظریه انتصاب نمی رسد. (۳)

بر طبق نظریه انتخاب، حتی اگر از اشکال ثبوتی انتصاب هم چشم پوشی کنیم، اشکالات اثباتی انتصاب، مانع از پذیرش آن می‌گردند. (۴)

نظریه انتخاب در تبیین دومین پایه خود؛ یعنی ارائه دلایلی مبنی بر لزوم انتخابی بودن رهبر، به روایات متعددی از علی(ع) که در نهج البلاغه یا دیگر منابع روایی از آن حضرت نقل شده، پرداخته است. هدف مقاله حاضر به طور مشخص، بررسی همین روایات و میزان دلالت آنها بر دیدگاه انتخاب است؛ لذا به بحث و بررسی تفصیلی در مورد پایه اول نظریه انتخاب نمی‌پردازد. لکن از آنجا که با فرض ورود اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب و عدم امکان صدور چنین نظریه‌ای از سوی ائمه علیهم السلام، دیگر جایی برای بحث و مقایسه دو نظریه (انتصاب و انتخاب) با یکدیگر باقی نمی‌ماند؛ لذا ابتدا به طور مختصر به بررسی اشکال ثبوتی مزبور پرداخته و سپس وارد بحث در مورد ادله روایی نظریه انتخاب خواهیم شد.

### اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب

بحث از نصب عام فقها در عصر غیبت، اثباتاً متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است. از دیدگاه نظریه انتخاب، صحت چنین امری ثبوتاً مخدوش است؛ بدین بیان که اگر در یک زمان، فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در مورد منصوب بودن آنان وجود دارد که هر یک با اشکالاتی مواجه است:

احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه(ع) منصوب باشند که در این صورت، هر یک از آنها بالفعل و مستقلاً دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند.

احتمال دوم: همه فقهای جامع شرایط به نحو عموم ولایت دارند؛ اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست.

احتمال سوم: فقط یکی از فقهای جامع شرایط به مقام ولایت منصوب شده است.

احتمال چهارم: همه فقهای واجد شرایط، منصوب به ولایت باشند؛ لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد.

احتمال پنجم: مجموع فقهای واجد شرایط، من حیث المجموع به ولایت منصوب باشند که در واقع همه آنها به منزله امام واحد هستند که واجب است در اعمال ولایت با یکدیگر توافق و هماهنگی کنند. البته نتیجه دو احتمال اخیر (چهارم و پنجم) یکی است. (۵)

از میان احتمالات پنج گانه فوق، آنچه با ظاهر نظریه نصب سازگار بوده و از کلام طرفداران این نظریه به دست می‌آید، احتمال اول و دوم است و سه احتمال دیگر اصولاً مورد قبول نظریه نصب نمی‌باشد؛ لذا در بررسی اشکالات ثبوتی فقط به اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم می‌پردازیم.

اشکال احتمال اول: این است که این نوع نصب بر شارع حکیم، قبیح است؛ زیرا فقها غالباً در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمی نظیر جنگ و صلح با یکدیگر اختلاف نظر دارند. پس در صورتی که همه آنها دارای ولایت بالفعل بر جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند، هرج و مرج و نقض غرض لازم می‌آید؛ چرا که یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. (۶)

اشکال احتمال دوم: این است که اولاً، فقیهی که حق ولایت دارد، از بین دیگران چگونه معین می‌گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین او وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و قبیح خواهد بود و اگر تعیین او به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد یا توسط مجموع فقها باشد که از بین خود یکی را انتخاب کنند، در این صورت، باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین دیگران مشخص شود.

ثانیاً، جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عملی لغو و قبیح است؛ چرا که در این احتمال، شأنیت و صلاحیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. (۷)

### نقد و بررسی

همان طور که پیش از این گفتیم؛ ظاهر کلام فقهایی که قائل به نظریه نصب هستند، دلالت بر این می‌کند که آنان احتمال اول و دوم را پذیرفته‌اند؛ لکن در دو مقام جداگانه. بدین معنا که تا زمانی که حکومت اسلامی تشکیل نشده و احتمال تزامی نیز در بین فقهای جامع شرایط وجود ندارد، هر یک از آنان به طور مستقل دارای ولایت بالفعل بوده و مجاز به تصرف در امور می‌باشد (یعنی همان احتمال اول)؛ اما پس از تشکیل حکومت اسلامی و یا پیدایش احتمال تزام در بین آنان، فقط یکی از آنها که دارای شرایطی برتر از دیگران باشد، مجاز به اعمال ولایت خواهد بود (یعنی همان احتمال دوم) و فقهای دیگر اگر چه ثبوتاً

دارای ولایت هستند؛ ولی از حیث اعمال ولایت، فقط در محدوده‌ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متزاحم نباشد، حق اعمال ولایت خواهند داشت.

بدین ترتیب، مشکل بی‌نظمی و هرج و مرج که بر احتمال اول وارد شده است، پیش نخواهد آمد؛ زیرا احتمال اول از دیدگاه نظریه نصب، به صورتی اختصاص دارد که مشکل تزاحم وجود نداشته باشد؛ همانگونه که در طول قرون متمادی، فقهای شیعه براساس همین نظریه به تصرف در بسیاری از امور عمومی و کفالت ایتم آل محمد علیهم‌السلام پرداخته‌اند، بدون آنکه اعمال ولایتشان منجر به بی‌نظمی و هرج و مرج گردد.

همچنین بر احتمال دوم نیز اشکالی وارد نیست؛ زیرا اگر چه مطابق این احتمال، فقط یکی از فقهای جامع شرایط که ثبوت دارای مقام ولایت هستند، در مرحله عمل و اثبات مجاز به اعمال ولایت می‌باشد و آن فقیه نیز (برطبق آنچه از دلالت منطوقی یا مفهومی مقبوله عمر ابن حنظله و نیز سیره عقلاء استفاده می‌گردد) فقهی است که واجد شرایط برتر باشد (۸) و برای تعیین او از انتخاب اهل حل و عقد یا خبرگان مورد قبول امت استفاده می‌شود؛ ولی رجوع به خبرگان، به هیچ وجه به معنای پذیرش نظریه انتخاب و عدول از نظریه انتصاب نمی‌باشد؛ زیرا بین انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان و انتخابی که مورد قبول نظریه انتخاب است، تفاوت فاحشی وجود دارد.

توضیح اینکه: ماهیت عمل خبرگان، تشخیص می‌باشد نه انتخاب؛ زیرا انتخاب چنانکه در کلام طرفداران آن آمده است، به معنای تفویض ولایت از سوی انتخاب کنندگان به شخص انتخاب شونده است (۹)؛ در حالی که تشخیص، به معنای کشف فقیه واجد شرایط برتر، از بین فقهای است که حد نصاب شرایط را دارا هستند؛ همان فقهی که ولایت از سوی ائمه علیهم‌السلام به او تفویض شده و ما فقط عهده دار شناخت و تشخیص او می‌باشیم. واضح است که بین این دو بیان، تفاوت بسیاری وجود دارد.

به عبارت دیگر، انتخاب فقیه واجد شرایط برتر توسط خبرگان مطابق نظریه انتصاب، ارزش طریقی دارد؛ زیرا فقط طریقی است برای تعیین و تشخیص رهبر از بین دیگر فقهای واجد شرایط؛ در حالی که انتخاب رهبر بر طبق نظریه انتخاب، ارزش موضوعی دارد. بدین معنا که قبل از انتخاب، هیچ یک از فقهای جامع شرایط حتی در عالم ثبوت هم دارای ولایت نمی‌باشند و تنها بعد از انتخاب است که فقیه منتخب، ثبوت دارای مقام ولایت می‌گردد.

نظریه انتصاب می‌گوید؛ فقیه واجد شرایط برتر از سوی ائمه (ع) ثبوت دارای مقام ولایت است و خبرگان از طریق انتخاب خود، او را تشخیص می‌دهد و هیچ گونه ولایتی به او تفویض نمی‌کند؛ در حالی که نظریه انتخاب می‌گوید؛ ائمه معصومین (ع) فقهای جامع شرایط را به عنوان کاندیدا و نامزد مقام رهبری به مردم معرفی کرده‌اند و به هیچ یک از آنان تفویض ولایت ننموده‌اند؛ بلکه این کار را بر عهده مردم گذارده‌اند و مردم نیز با انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم خود (از طریق خبرگان) به یکی از نامزدهای مقام رهبری، تفویض ولایت می‌کنند. بدون شک، بین انتخاب به معنای تفویض با انتخاب به معنای تشخیص، فرق زیادی وجود دارد.

اشکال دیگری که بر پذیرش احتمال دوم وارد شده، این است که اگر فقط یکی از فقهای واجد شرایط مجاز به اعمال ولایت باشد، آنگاه جعل ولایت برای فقهای دیگر لغو و قبیح خواهد بود.

در توضیح این اشکال، می‌توان چنین گفت که لغویت به معنای بیهودگی است و منظور از آن در اینجا، این است که جعل ولایت برای دیگر فقهای که مجاز به اعمال ولایت نمی‌باشند، بی‌فایده است؛ زیرا فایده مترتب بر ولایت در اعمال آن ظاهر می‌شود؛ همانگونه که فایده مالکیت اموال، تصرف در آنها است. بنابراین همچنان که داشتن مال بدون اجازه تصرف در آن، فایده‌ای ندارد و لغو است، جعل ولایت برای یک شخص و اجازه اعمال ولایت به او ندادن، نیز بی‌فایده و لغو است و با توجه به این مطلب که امام معصوم (ع) حکیم است و کارهای خود را از روی حکمت انجام می‌دهد، بنابراین هیچ گاه به چنین کار لغو و بیهوده‌ای اقدام نمی‌کند.

همان طور که ملاحظه می‌شود، پاسخ این اشکال مبتنی بر آن است که بتوانیم حکمت و فایده‌ای برای جعل ولایت در مورد دیگر فقهای واجد شرایط که در راس حکومت قرار ندارند، بیابیم. دقت در مساله نشان می‌دهد که جعل ولایت به صورت مورد بحث، به هیچ وجه لغو و بیهوده نمی‌باشد. توضیح آنکه مساله را در دو حالت می‌توان بررسی نمود:

الف - حالت قبل از تشکیل حکومت اسلامی مرکزی؛

ب - حالت بعد از تشکیل حکومت مرکزی اسلامی.

اما در حالت اول، فایده مترتب بر جعل ولایت برای تمام فقهای جامع الشرایط کاملاً واضح است؛ زیرا نتیجه چنین جعلی آن خواهد بود که هر یک از فقهای مزبور مجاز به مداخله و تصرف در امور می‌باشد و برای اعمال این ولایت، به رای یا ابراز رضایت مردمی در قالب بیعت نیازی نیست؛ در حالی که بر طبق نظریه انتخاب، تحقق ولایت بالفعل، متوقف بر بیعت می‌باشد. (۱۰)

اما در حالت دوم، برای دیگر فقهای واجد شرایط جایز است در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله نکرده، تصرف و اعمال ولایت بنمایند؛ اما در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله و تصرف کرده، هیچ کس و از جمله فقهای مزبور، حق مداخله ندارند، مگر با اجازه فقیه حاکم. پس در این حالت نیز چنین نیست که اعمال ولایت در هیچ امری برای فقهای دیگر جایز نباشد، تا لغویت لازم بیاید. (۱۱)

از آنچه تاکنون گفته شد نتیجه می‌گیریم که اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب وارد نیست و نصب فقهای جامع الشرایط به مقام ولایت از سوی ائمه علیهم السلام با هیچ محذوری در عالم ثبوت مواجه نمی‌باشد. اما اینکه چنین نصبی از سوی ائمه (ع) واقع شده است یا نه، بحث دیگری است مربوط به مقام اثبات که البته این مقاله متکفل بررسی آن نیست و خوانندگان را به کتب معتبری که در این زمینه نوشته شده است، ارجاع می‌دهد. (۱۲)

چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، نظریه انتخاب برای اثبات مدعای خود، ابتدا به رد نظریه انتصاب می‌پردازد. این، بدان علت است که این نظریه خود را در طول نظریه انتصاب می‌داند و معتقد است که اگر بتوان انتصاب را ثابت کرد دیگر نوبت به بحث در مورد انتخاب و بیعت نمی‌رسد. (۱۳) بحث گذشته روشن ساخت که نظریه انتخاب در تحکیم پایه اول خود که اشکال ثبوتی بر نظریه نصب باشد، موفق نیست. اکنون به بررسی پایه دوم این نظریه که ارائه دلایلی از سنت برای اثبات انتخابی بودن ولی فقیه است، می‌پردازیم.

### ادله لزوم منتخب بودن ولی فقیه

نظریه انتخاب در لزوم منتخب بودن ولی فقیه و رهبر حکومت اسلامی در زمان غیبت، به روایات متعددی استناد کرده که دوازده روایت آن از علی علیه السلام نقل شده است. دلالت این روایات دوازده گانه بر مقصود نظریه انتخاب، از دیگر احادیث قویتر بوده و سند آنها نیز نسبت به دیگر روایات، وضعیت ضعیفتری ندارد. لذا اگر با استناد به این روایات بتوان انتخابی بودن ولی فقیه را اثبات کرد، بدون شک با استدلال به احادیث دیگر نیز چنین امری میسر خواهد بود. براین اساس، در مقاله حاضر تنها به بررسی روایات پیش گفته می‌پردازیم:

۱- پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین (ع) هجوم آوردند، آن حضرت فرمود: «دعونی والتمسوا غیری... واعلموا ان اجبتکم رکبتکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا». (۱۴) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسؤولیت انتخاب کنید... و بدانید که اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خود می‌دانم بر شما حکومت خواهم کرد و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نخواهم داد؛ ولی اگر مرا واگذارید، من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید و من وزیر و مشاور شما باشم، برایتان بهتر است تا امیر شما باشم.

۲- طبری در تاریخ خود به سند خویش از محمد حنفیه روایت نموده که گفت: «كنت مع ابي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله فاتاه اصحاب رسول الله (ص) فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل و لابد للناس من امام و لا نجد اليوم احدا احق بهذا الامر منك لا اقدم سابقه و لا اقرب من رسول الله (ص) فقال: لا تفعلوا فاني اكون وزيرا خیر من ان اكون امیرا فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلين حتی نبایعک قال: ففی المسجد فان بیعتی لاتکون خفیا (خفیة) و لاتکون الا عن رضی المسلمین». (۱۵)

من پس از کشته شدن عثمان در کنار پدرم علی (ع) بودم. آن حضرت به منزل وارد شد و اصحاب رسول الله (ص) اطراف وی اجتماع نمودند و گفتند: این مرد (عثمان) کشته شد و مردم ناگزیر باید امام و رهبری داشته باشند و ما امروز کسی را سزاوارتر از تو برای این امر نمی‌یابیم. نه کسی سابقه تو را دارد و نه کسی از تو به رسول خدا (ص) نزدیکتر است. علی (ع) فرمود: این کار را انجام ندهید؛ چرا که من وزیر شما باشم بهتر از این است که امیرتان باشم. گفتند: نه به خدا سوگند، ما دست‌برنخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم. حضرت فرمود: پس (مراسم بیعت) در مسجد باشد؛ چرا که بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی‌باشد.

در این روایت، علی(ع) برای رضایت و نظر مسلمانان اعتبار قائل شده و ولایت را از نظر آنان ناشی دانسته است .

۳ - این اثر مورخ معروف در کتاب «کامل» خود آورده است :

چون روز بیعت فرا رسید - و آن روز جمعه بود - مردم در مسجد گرد آمدند و علی(ع) بر منبر بالا رفت و در حالی که مسجد پر از جمعیت و همه سراپا گوش بودند، فرمود :

« ایها الناس - عن ملا و اذن - ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم فایبتم الا ان اکون علیکم الا و انه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم و لیس لی ان آخذ درهما دونکم. » (۱۶)

ای مردم! این امر (حکومت) امر شماست. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید، حق امارت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم؛ ولی شما این را نپذیرفتید. آگاه باشید که من کسی جز کلید دار شما نیستم و نمی‌توانم حتی یک درهم را به ناروا از بیت المال برگیرم .

۴ - در نهج البلاغه از علی(ع) آمده است که فرمود :

« و انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتماعوا علی رجل و سموه اماما، کان ذلک (الله) رضا، فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعة رده الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاء الله ما تولى. » (۱۷)

شورا با شرکت مهاجرین و انصار صورت می‌پذیرد. اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند، این امر مورد رضایت خداوند است. اگر کسی به سبب عیب جویی یا بر اثر بدعتی از جرگه آنان خارج گردید و بر امام خود خروج نمود، او را به راهی که از آن خروج نموده بازگردانند و اگر امتناع کند به خاطر پیروی از غیر راه مؤمنان، با او بجنگند و خداوند او را به راهی که خود انتخاب کرده است، واگذار خواهد کرد .

۵ - در نامه امیرالمؤمنین(ع) به شیعیان خویش آمده است :

« و قد کان رسول الله(ص) عهد الی عهدا فقال: یا ابن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه. » (۱۸)

پیامبر خدا(ص) با من پیمانی بسته، فرمود: ای پسر ابی طالب! ولایت بر امت من از آن تو است، پس اگر با رضا و رغبت، ترا به ولایت خویش برگزیدند و با رضایت بر خلافت تو اجتماع و اتفاق نمودند، ولایت آنان را به عهده بگیر و اگر بر خلافت تو اختلاف کردند، آنان را با آنچه در آن هستند، واگذار .

از این کلام استفاده می‌شود که اگر چه طبق اعتقاد ما، خلافت برای امیرالمؤمنین(ع) با نصب ثابت بود و روایت نیز بر آن دلالت دارد؛ لکن نظر مردم نیز در قبول و پذیرش ولایت مؤثر بوده و این امر، امر آنان است و در طول نص و در رتبه متاخر از آن دارای اعتبار می‌باشد . (۱۹)

۶ - در کتاب سلیم ابن قیس از امیرالمؤمنین(ع) روایت شده که فرمود :

« والواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما يموت امامهم او يقتل ... ان لا یعملوا عملا و لا یحدثوا حدثا و لا یقدموا یدا و لا رجلا و لا یدبوا الشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما عقیفا عالما و رعا عارفا بالقضاء و السنّة یجمع امرهم ... » (۲۰)

آنچه در حکم خدا و حکم اسلام پس از مرگ یا کشته شدن امام مسلمانان بر آنان واجب است... این است که عملی انجام ندهند و دسته کاری نزنند و دستیا پا جلو نگذارند و کاری را شروع نکنند پیش از آنکه برای خویش امام و رهبر پاکدامن، آگاه، باتقوی، آشنا به قضاء و سنت که کار آنان را سر و سامان دهد، انتخاب کنند .

از این حدیث استفاده می‌شود که انتخاب امام بر مردم مسلمان واجب بوده و این انتخاب، منشا اثر است؛ ولی در رتبه‌ای پس از اختیار خداوند. پس در شرایطی که «امام منصوب» در جامعه نیست نظیر عصر غیبت، انتخاب مردم همان چیزی است که امامت با آن منعقد می‌شود . (۲۱)

نظریه انتخاب علاوه بر روایات فوق، به اخبار دیگری که اختصاص به موضوع بیعت دارد نیز استناد کرده و آنها را از ادله‌ای دانسته که بر لزوم انتخابی بودن رهبر در زمان غیبت دلالت می‌کند. بسیاری از این اخبار که دلالتی بهتر از دیگر روایات دارند، از علی علیه السلام نقل شده‌اند که اینک به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم :

۷ - در ارشاد مفید آمده است که مطابق روایت شعبی، هنگامی که عبدالله ابن عمر ابن خطاب و سعد ابن ابی وقاص و محمد ابن مسلمه و حسان ابن ثابت و اسامه ابن زید از بیعت امیرالمؤمنین(ع) سرپیچی کردند، آن حضرت ضمن خطبه‌ای فرمود :



«ایها الناس انکم بايعونی علی ما بویع علیہ من کان قبلی و انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا فاذا بايعوا فلا خیار لہم و ان علی الامام الاستقامۃ و علی الرعیۃ التسلیم و هذه بیعۃ عامۃ من رغب عنہا رغب عن دین الاسلام و اتبع غیر سبیل اہلہ و لم تکن بیعتکم ایای فلتۃ و لیس امری و امرکم واحدا و انی اریدکم للہ و انتم تریدوننی لانفسکم.» (۲۲)

ای مردم! شما بامن بر همان اساس بیعت کردید که با دیگران پیش از من براساس آن بیعت کردند. مردم پیش از آنکه بیعت کنند، صاحب اختیارند؛ اما هنگامی که بیعت کردند، دیگر اختیاری (در نافرمانی) برای آنان نیست. همانا وظیفه امام، استقامت است و وظیفه مردم، تسلیم نظر او بودن و این بیعت همگانی بود. کسی که از آن روی بگرداند، از دین اسلام روی گردان شده و راه دیگری به غیر از راه اسلام را پیموده است و بیعت شما با من یک امر ناگهانی و بدون فکر و آگاهی نبود و امر من با شما یکی نیست. من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید.

۸- در نهج البلاغه آمده است:

«فاقبلتم الی اقبال العوذ المطافیل علی اولادها تقولون البیعة البیعة. قبضت یدی فبسطتموها و نازعتکم یدی فجذبتموها. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی و الیا الناس علی.» (۲۳)

شما به سوی من شتافتید، همانند شتافتن حیوانی که تازه بچه به دنیا آورده به سوی فرزندش. می‌گفتید بیعت بیعت. دستم را بستم، شما آن را گشودید؛ دستم را کشیدم، شما آن را به سمت خود کشیدید. بار خدایا این دو نفر (طلحه و زبیر) پیمان مرا قطع و به من ستم کرده و بیعت مرا شکسته و مردم را علیه من شوراندند.

۹- در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه آمده است:

«و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککتم علی تداک الابل الیهم علی حیاضها یوم ورودها حتی انقطعت النعل و سقط الرداء و وطئ الضعیف و بلغ من سرور الناس ببیعتهم ایای ان ابتهج بها الصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعاب.» (۲۴)

شما دستم را گشودید، من آن را بستم، شما دستم را کشیدید، من جمع کردم؛ آنگاه شما به من هجوم آوردید؛ همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش به هنگام خوردن آب تا جایی که کفش از پای درآمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زیردست و پا ماندند و شادمانی مردم از بیعت با من تا به آنجا رسید که کودکان به وجد آمده و افراد مسن، خرامان برای بیعت به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران نوجوان از شوق بدون روبند برای بیعت شتافتند.

۱۰- علی(ع) در نامه‌ای خطاب به طلحه و زبیر می‌فرماید:

«اما بعد فقد علمتما - و ان کتمتما انی لم ارد الناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بايعونی و انکما لمن ارادنی و بايعنی و ان العامۃ لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کتتما بايعتمانی طائعین فارجعا و توبا الی الله من قریب و ان کتتما بايعتمانی کارهین فقد جعلتما لی علیکما السبیل باظهارکما الطاعة و اسرارکما المعصية.» (۲۵)

اما بعد، شما به خوبی می‌دانید - اگر چه پنهان می‌کنید - که من به دنبال مردم نیامدم تا آنان به سراغ من آمدند و با آنان بیعت نکردم تا آنان با من بیعت کردند و شما نیز از آنان هستید که به سراغ من آمدند و با من بیعت کردند. توده مردم نیز به خاطر قدرت و زور و حادثه‌ای ناگهانی با من بیعت نکردند. پس اگر شما از روی اطاعت با من بیعت کردید، از پیمان شکنی خود بازگردید و تا دیر نشده در پیشگاه خداوند توبه کنید و اگر از روی کراهت و اجبار بیعت کردید، خود، راه را برای من علیه خویش گشودید؛ چرا که ظاهرا اظهار فرمانبرداری کردید؛ اما نافرمانی خود را پوشانیدید.

۱۱- در نهج البلاغه ضمن نامه علی(ع) به معاویه آمده است:

«انه بايعنی القوم الذین بايعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بايعوهم علیہ فلم یکن للشاهد ان یختار و لا للغائب ان یرد...» (۲۶)

همه آن کسانی که با ابوبکر و عثمان بیعت کردند، بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت نمودند پس کسانی که در روز بیعت حضور داشته‌اند، هرگز نمی‌توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بوده‌اند، نمی‌توانند آن را رد کنند....

۱۲- علی(ع) در نامه دیگری خطاب به معاویه می‌فرماید:

«لانها بیعة واحدة لا یشنی فیها النظر و لا یستأنف فیها الخیار الخارج منها طاعن والمروی فیها مدهن.» (۲۷)

بیعت یک بار بیش نیست، تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن، اختیار فسخ نمی‌باشد. آن کس که از این بیعت سربتابد، طعنه زن و عیب جو خوانده می‌شود و آن که در قبول و رد آن، اندیشه کند بی اعتنا به اسلام است.

نظریه انتخاب به دنبال روایات فوق، اشاره کرده است که در خطبه‌های شماره ۸ و ۳۴ و ۳۷ و ۷۳ و ۱۳۶ و ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۲۱۸ و نامه‌های ۱ و ۸ و ۷۵ نهج البلاغه نیز می‌توان موارد مشابهی را یافت؛ ولی به این دلیل که این موارد از نظر سند و دلالت با دیگر مواردی که از نهج البلاغه ذکر شد، یکسان بود، به نقل تفصیلی آنها نپرداخته است.

در هر حال، دقت در روایات بالا (که تفصیلاً آورده شد) نشانگر جایگاه نظریه انتخاب از دید ائمه علیهم السلام و خصوصاً علی علیه السلام می‌باشد و خطبه‌ها و نامه‌های مورد اشاره نیز مشتمل بر مطلب اضافه‌ای نیست؛ لذا به بررسی سند و دلالت روایات فوق بسنده می‌کنیم.

### نقد و بررسی

۱- اولین اشکالی که در بررسی روایات مورد استناد نظریه انتخاب به نظر می‌رسد، ضعف سندی آنها است؛ زیرا تمامی این روایات یا اکثریت غالب آنها، از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشند و همین برای رد استدلال به آنها، کافی است.

طراح نظریه انتخاب، خود به اشکال فوق توجه داشته؛ لذا در صدد جواب از آن برآمده و چنین گفته است:

« غرض ما، استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالاً اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضا فرموده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست؛ اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن، مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند. » (۲۸)

بدین ترتیب، از دیدگاه نظریه انتخاب، نسبت به صدور برخی از این روایات اجمالاً اطمینان وجود دارد؛ یعنی اگر چه سند آنها قابل مناقشه است؛ ولی از راههای دیگر می‌توان اطمینان پیدا کرد که بعضی از این اخبار از معصومین علیهم السلام صادر شده است و همین برای صحت استدلال به آنها از نظر سندی، کافی است.

البته طراح نظریه انتخاب به صراحت نگفته است که عوامل اطمینان آوری که باعث وثوق به صدور روایات مزبور می‌شوند، کدامند؛ ولی در پایان بحث از روایات مربوط به بیعت، تواتر اجمالی آنها را ادعا کرده است. (۲۹)

به نظر می‌رسد استناد به تواتر اجمالی در خصوص روایات مورد بحث، مخدوش است. توضیح اینکه:

استناد به تواتر، براین اساس استوار است که توافق ناقلین یک خبر به طور عادی بر کذب، بعید باشد. به بیان دیگر، اگر تعداد ناقلین یک خبر به اندازه‌ای زیاد باشد که به طور معمول هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ ممکن نباشد، خبر را متواتر می‌نامند. در واقع، احتمال توافق ناقلین بر کذب در چنین صورتی بسیار ضعیف است؛ به گونه‌ای که اصلاً مورد توجه و اعتنای عقلا قرار نمی‌گیرد و لذا خبر متواتر را موجب علم به مضمون خبر می‌دانند. مرحوم شیخ بهایی خبر متواتر را چنین تعریف کرده است:

« فان بلغت سلسله فی کل طبقه حذا یؤمن معه تواطؤهم علی الکذب فمتواتر و یرسم بانه خبر جماعه یفید بنفسه القطع بصدقه. » (۳۰)

نتیجه بیان فوق، این است که توافق بر کذب در موارد عادی که هیچ انگیزه‌ای برای دروغ گفتن وجود نداشته باشد، بعید است؛ ولی اگر انگیزه قابل توجهی برای دروغ گفتن در نزد ناقلین بتوان تصور کرد، دیگر احتمال توافق بر کذب از سوی آنها بعید نخواهد بود و در موضوع مورد بحث ما، مساله از همین قرار است؛ زیرا خلفای ظالمی که خلافت اسلامی را از مسیر صحیح خود منحرف کرده و حق ائمه معصومین(ع) را غصب نموده بودند، در توجیه مشروعیت خلافت خود بر بیعت مردم تأکید می‌کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت معرفی می‌نمودند. بنابراین، طبیعی است که در چنین فضایی احتمال تعمد بر کذب از سوی ناقلین، یک احتمال ضعیف و غیر عقلایی نخواهد بود و بدین ترتیب، با راه یافتن چنین احتمالی، استناد به تواتر اجمالی دیگر مفید اطمینان نبوده و در نتیجه، حجیت و اعتبار شرعی نخواهد داشت. (۳۱)

۲- دومین اشکال، مربوط به دلالت روایات است. به این بیان که احتمال داده می‌شود امیرالمؤمنین(ع) در مقابل کسانی که منصوب بودن آن حضرت را برای جانشینی رسول خدا(ص) و امامت بر امت اسلامی قبول نداشتند، به چیزی استناد فرموده که مورد قبول آنان بوده است؛ یعنی همان مساله بیعت و انتخاب مردم، تا به این وسیله با استفاده از روش جدل، مخالفین را ساکت نماید و به آنان بگوید که اگر شما بیعت را عامل مشروعیت خلافت می‌دانید، باید به خلافت من نیز گردن نهید؛ چرا که مردم با من بیعت کردند؛ همان طور که با خلفای پیش از من بیعت کردند. بدین ترتیب، حضرت علی(ع) با استناد به یکی از مقبولات خصم در صدد اسکات (ساکت کردن) او برآمده است.

بر این اساس، با وجود احتمال جدلی بودن سخنان علی(ع) در مقابله با کسانی که مخالف حضرتش بودند، دیگر نمی‌توان به هیچ یک از روایات مزبور برای اثبات مشروعیت بیعت و انتخاب امت به عنوان یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت استناد نمود؛



زیرا هدف در جدل، اسکات خصم است و برای رسیدن به آن، از قضایایی استفاده می‌شود که مورد قبول خصم باشد؛ حتی اگر در نزد شخص جدل کننده مقبول و صحیح نباشد.

به عبارت دیگر، احتمال جدلی بودن در تمامی استدلال‌های امیرالمؤمنین(ع) در مقابل مخالفین خود وجود دارد (۳۲) و این احتمال، موجب می‌شود که استناد به سخنان آن حضرت در موارد فوق برای اثبات مشروعیت انتخاب امت، اعم از مدعا باشد؛ زیرا این استناد فقط در صورتی تمام است که بتوان اثبات نمود قضایایی که آن حضرت در استدلال‌های خود به کار برده، مورد قبول خودشان نیز بوده است؛ در حالی که الزاما چنین نیست و امکان اثبات این مطلب وجود ندارد؛ چرا که جدل همواره از قضایای مورد قبول مجادل تشکیل نمی‌شود؛ بلکه چون هدف از آن اسکات خصم است، ممکن است قضایایی در آن به کار رود که مورد تصدیق و قبول مجادل نباشد؛ ولی چون مقبول خصم بوده و می‌تواند او را اسکات نماید، مجادل از آنها در استدلال خود بهره جسته باشد.

طراح نظریه انتخاب با وجود پذیرش جدلی بودن استدلال‌های امیرالمؤمنین(ع) در روایات مورد بحث، سعی نموده از اشکال فوق پاسخ دهد و لذا چنین گفته است:

« لا يقال: هذا منه (ع) جدل فی قبال المنکرین لنصبه (ع)، فانه يقال: نعم و لكنه ليس جدلا بامر باطل خلاف الواقع بل النص كما عرفت مقدم على الانتخاب و حيث انهم لم يسلّموا نصبه (ع) ذکر الانتخاب المتأخر عنه رتبة. » (۳۳)

« اشکال نشود که این سخنان از امیرالمؤمنین(ع) جدلی است در مقابل کسانی که منکر نصب آن حضرت برای امامت و لافت‌بودند؛ زیرا در پاسخ گفته می‌شود؛ بلی جدل است؛ لکن جدل به یک امر باطل خلاف واقع نیست؛ بلکه نص، مقدم بر انتخاب است و چون مخالفین، نصب آن حضرت را به امامت و خلافت نپذیرفته بودند، لذا علی (ع) به انتخاب که در رتبه متأخر از نصب است، استدلال نموده‌اند.

بدین ترتیب، جدلی بودن استدلال امیرالمؤمنین(ع) از دیدگاه نظریه انتخاب، به این معنا نیست که آن حضرت برای بیعت و انتخاب مردم هیچ گونه اثری قائل نبوده و فقط برای اسکات خصم به آن استناد کرده است؛ بلکه به معنای پذیرش جدلی این قسمت از مدعای خصم است که بعضی از جانب خداوند در امر خلافت وجود ندارد. در نتیجه، علی(ع) با پذیرش مدعای خصم در این زمینه از باب جدل، به سراغ دومین عامل انعقاد امامت و ولایت رفته و برای الزام مخالفین خود به پذیرش حکومت‌حضرتش، به انتخاب و بیعت مردم با خود استدلال فرموده است:

« و ما يقال من ان تمسك اميرالمؤمنين (ع) لاثبات خلافته في مكاتباته و مناشراته ببيعة المهاجرين والانصار وقع منه جدلا فلا يراد منه انه عليه السلام لم يكن يرى للبيعة اثرا و انها كانت عنده كالعدم، بل الجدل منه (ع) كان في تسليم ما كان يزعمه الخصم من عدم النصب من قبل الله تعالى و قد مر منا ان الانتخاب من قبل الامّة انما يعتبر في طول النصب من الله. » (۳۴)

به نظر می‌رسد که ایراد سخن فوق (یعنی تأکید بر این مطلب که جدل علی(ع)، به یک امر حق بوده است نه باطل) واضح است؛ زیرا چنان که از توضیحات گذشته معلوم شد، لازم نیست که جدل همواره براساس استناد به امر حقی استوار باشد؛ بلکه ممکن است مجادل به امر باطلی استناد نماید؛ چرا که هدف از جدل، ساکت نمودن حریف است و این هدف را از طریق استناد به اموری که مورد قبول طرف مقابل باشد، می‌توان تأمین نمود؛ چه مورد قبول خود مجادل نیز باشد و چه نباشد؛ چنانکه منطقیون به این مطلب تصریح کرده و نوشته‌اند:

« فالقياس الجدلي مؤلف مما اشتهر اى من القضايا المشهورات او ما اى مما تسلمت له ممن شجر اى نازع معك سواء كان حقا عندك او باطلا. » (۳۵)

قیاس جدلی یا از قضایای مشهور تشکیل شده و یا از قضایایی که مورد قبول طرف مقابل می‌باشد؛ اعم از این که در نزد مجادل نیز حق باشد یا باطل.

« اما الجدل فانما يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة و لا يشترط فيها ان تكون حقا » (۳۶)

جدل، مبتنی بر مقدمات مسلم است؛ از این حیث که مسلم می‌باشند و لازم نیست که مقدمات مزبور حق باشند.

در قرآن مجید نیز وقتی خداوند متعال داستان احتجاج ابراهیم خلیل(ع) را با ستاره پرستان و مشرکان زمان خود نقل می‌کند، از قول آن جناب(ع) می‌فرماید که با دیدن ستاره و ماه و خورشید گفت: هذا ربی و چون هریک از آنها غروب کردند، از آنها روی گردانده، نسبت به شرک بیزاری جسته و گفت: انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین (۳۷)

من به کسی روی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است؛ در حالی که در ایمان خود حنیف و خالص هستم و از مشرکان نمی‌باشم.

بدون شک، اینکه ابراهیم(ع) هر یک از ستاره و ماه و خورشید را پروردگار خود معرفی کرده، از روی عقیده و اعتقاد نبوده است؛ چرا که آن حضرت در زمانی این سخنان را گفته است که پیش از آن، ملکوت آسمانها و زمین به او نمایانده شده و در زمره موقنین (یقین آورندگان) قرار گرفته بود؛ چنانکه قرآن کریم به این مطلب تصریح کرده و می‌فرماید: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض و لیكون من الموقنین (۳۸) و پس از آن، داستان احتجاج حضرت ابراهیم(ع) را بیان می‌کند. حق این است که این استدلال از باب جدل و با استناد به مقدماتی بود که مورد قبول خصم قرارداشت. صاحب تفسیر گرانقدر المیزان در این مورد می‌نویسد:

« اینکه حضرت ابراهیم(ع) در برابر ستاره و ماه و خورشید گفت: هذا ربی، در حقیقت از باب تسلیم و به زبان خصم حرف زدن است. وی در ظاهر خود را یکی از آنان شمرده و عقاید خرافی آنان را صحیح فرض نموده؛ آنگاه با بیانی مستدل، فساد آن را ثابت کرده است و این نحو احتجاج، بهترین راهی است که می‌تواند انصاف خصم را جلب کرده، و از طغیان عصبیت او جلوگیری نموده و او را برای شنیدن حرف حق آماده سازد. » (۳۹)

ملاحظه می‌شود که دلیلی بر لزوم استفاده از قضایای مطابق با حق، در جدل وجود ندارد و در سخنان علی(ع) نیز قرینه‌ای نیست که اثبات کند، آن حضرت در احتجاج خود با مخالفین به قضایایی استناد کرده‌اند که مورد قبول خودشان نیز بوده است. بدین ترتیب، استدلال نظریه انتخاب به این روایات مخدوش و ناتمام می‌باشد؛ چرا که در همه آنها، احتمال جدلی بودن وجود دارد و نظریه انتخاب نیز جدلی بودن آنها را به صراحت پذیرفته است. (۴۰)

### بیانی دیگر در استدلال به روایات بیعت

طراح نظریه انتخاب در پایان بحث از روایات بیعت، با بیانی دیگر در استدلال به آنها گفته است:

اگر بیعت موجب تحقق ولایت نبود و اثری در تثبیت امامت نداشت، پس چرا رسول خدا(ص) برای خودش و امیرالمؤمنین(ع) از مردم مطالبه بیعت کرد و چرا امیرالمؤمنین(ع) در بعضی موارد بر بیعت اصرار می‌نمود و چرا صاحب الامر(عج) بعد از آنکه با قدرت ظهور کند، با مردم بیعت خواهد کرد؟ اما اینکه گفته می‌شود بیعت برای تأکید نصب است (و اثری در تحقق ولایت ندارد) در واقع، به همان چیزی که ما می‌گوییم برمی‌گردد؛ زیرا اگر بیعت موجب تحقق یافتن امامت نباشد، باعث تأکید آن نیز نخواهد بود؛ چرا که دو شیء بیگانه و بی‌ارتباط با هم، هیچ گاه یکدیگر را تأکید نخواهند کرد و اصولاً نام مؤکد بر سببی اطلاق می‌شود که بر سبب دیگر وارد شده باشد:

« و کیف کان فالبیعة مما تتحقق به الولاية اجمالاً. کیف و لو لم یکن لها اثر فی تثبیت الامامة و تحقیقها فلم طلبها رسول الله(ص) لنفسه و لامیرالمؤمنین(ع)؟ و لم کان امیرالمؤمنین(ع) یصر علیها فی بعض الموارد؟ و لم یبایع صاحب الامر(ع) بعد ظهوره بالسیف والقدرة؟ و ما قد یقال من انها لتأكيد النصب فماله الى ما نقول ایضا اذ لو لم یکن یترب علیها تحقیق الامامة لم تکن مؤكدة فان الشیء الاجنبی عن الشیء لا یؤكد و انما یطلق المؤکد علی السبب الوارد علی سبب آخر. » (۴۱)

### نقد و بررسی

با مراجعه به موارد بیعت در صدر اسلام مانند بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت رضوان و بیعت غدیر، ملاحظه می‌شود که هیچ یک از این بیعتها برای اعطای ولایت به شخصی که با او بیعت می‌کردند، نبود؛ بلکه پس از پذیرش اصل ولایت و امامت وی، با او پیمان می‌بستند که امور معینی را مراعات کنند؛ مانند اینکه به خدا شرک نورزند و از فواحش دوری کنند و از شخصی که با او بیعت کرده بودند، دفاع نمایند. عبادۀ ابن صامت که از اصحاب رسول خدا(ص) است، می‌گوید: من در پیمان اول عقبه حضور داشتم. ما دوازده نفر بودیم و با پیامبر پیمان بستیم که به خداوند شرک نورزیم، دزدی نکنیم، زنا نکنیم و فرزندان خود را نکشیم و به کسی افتراء نزنیم و فرمانبردار رسول خدا(ص) باشیم. (۴۲)

براء ابن معرور، یکی از اصحاب رسول خدا(ص) در بیعت عقبه دوم، دست پیامبر(ص) را گرفت و گفت: به خدایی که تو را به حق فرستاده است، از تو مانند کسان خود حمایت می‌کنیم و بر این قضیه پیمان می‌بندیم. (۴۳)

در بیعت رضوان، مسلمانان با پیامبر اکرم(ص) بیعت کردند که در صورت جنگ، از صحنه نبرد نگریزند و یا مطابق بعضی نقلها با آن حضرت بیعت کردند که تا سرحد مرگ بایستند و بجنگند. (۴۴)

بیعت با امیرالمؤمنین(ع) در روز غدیر پس از آن بود که پیامبر اکرم(ص) آن حضرت را به عنوان خلیفه و امام بعد از خود منصوب نمودند. در این حال از مردم پیمان گرفتند که از حمایت علی(ع) دریغ نورزند و در تثبیت پایه‌های حکومتش بکوشند.

بدین ترتیب، اصولاً بیعت در صدر اسلام جنبه اعطا یا تفویض ولایت به شخص بیعت‌شونده را نداشته؛ بلکه به معنای معاهده و پیمان بر حمایت از او بوده است و لذا لغت‌شناسان بیعت را چنین تعریف کرده‌اند:

« بیعت، به معنای دسته به هم دادن برای ایجاب فروش و برای مبیعه و اطاعت است. بیعت، نوعی عقد و عهد است گویا هریک از طرفین بیعت، آنچه در نزد خود داشته به طرف دیگر فروخته و از روی خلوص و صدق نیت با او برخورد کرده و اطاعت از او را پذیرفته است. »

« البیعة: الصفة علی ایجاب البیع و علی المبیعة و الطاعة و البیعة: المبیعة والطاعة... و فی الحدیث انه قال: الا تبایعونی علی الاسلام؟ هو عبارة عن المعاهدة والمعاهدة کان کل واحد منها باع ما عنده من صاحبه و اعطاه خالصه نفسه و طاعته و دخيلة امره ». (۴۵)

با سلطان بیعت نمود؛ یعنی تعهد کرد که در مقابل مال اندکی که از او می‌گیرد، اطاعت خود را برای وی مبذول دارد و از فرمانهای او پیروی کند.

« و بایع السلطان اذا تضمن بذل الطاعة له بما رضى له و يقول لذلك بیعة و مبیعة » (۴۶)

بنابراین، سر این مطلب که رسول خدا(ص) برای خودشان و امیرالمؤمنین(ع) مطالبه بیعت نمودند و امیرالمؤمنین(ع) نیز در بعضی موارد بر اخذ بیعت اصرار می‌کردند، همین بود که می‌خواستند حمایت و همکاری مردم را جلب نموده و در راه پیشبرد اهداف الهی خود از مشارکت آنان، حسن استفاده را بنمایند. بدین ترتیب، بیعت یکی از بزرگترین نمودهای مشارکت سیاسی مردم در امر حکومتشان بود که در تحقق اهداف حکومت تاثیر فراوان داشته و موجب تاکید و تحکیم آن می‌شد.

البته ممکن است گاهی اوقات، بیعت به منظور انشاء و ایجاد ولایت برای شخص بیعت‌شونده نیز مورد استفاده قرار گیرد مانند بیعت با بعضی از خلفای جور (۴۷)؛ ولی چنین چیزی در مورد معصومین(ع) سابقه نداشته است.

اما این سخن که مؤکد بودن بیعت، فرع بر این است که موجب تحقق یافتن امامت باشد، سخن صحیحی نیست؛ زیرا تاکید و تحکیم حکومت منحصرناشی از این نیست که بیعت را سببی برای تحقق ولایت و امامت بدانیم؛ بلکه می‌توان یک حکومت را از طریق معاهده و پیمان عمومی مردم بر اطاعت و پشتیبانی از آن، مورد تایید قرار داد. بدیهی است که نتیجه چنین معاهده و التزامی، تحکیم پایه‌های حکومت می‌باشد، بدون اینکه متعلق آن، انشاء ولایت و تفویض قدرت باشد.

به عبارت دیگر، هرگاه حاکم، یاورانی داشته باشد که بر اطاعت از او هم پیمان شده و تا پای جان حاضر به فداکاری در راه او باشند، بدون شک، قدرتش استقرار بیشتری می‌یابد و در نتیجه حکومتش تاکید و تثبیت می‌شود. اما این بدان معنا نیست که یاوران حاکم در ضمن پیمان خود، قدرت و ولایت را به او تفویض نموده و بدین وسیله، موجب تحقق حکومت او شده باشند. نتیجه آنکه از تاکید بودن بیعت، نمی‌توان استنباط کرد که بیعت سببی برای تحقق ولایت است؛ زیرا این دلیل اصطلاحاً اعم از مدعا می‌باشد.

### حاصل کلام

تا اینجا اثبات شد که نه اشکالات ثبوتی نظریه انتخاب بر نظریه نصب وارد است و نه دلایل این نظریه در اثبات این مساله که انتخاب و بیعت، یک راه مشروع برای انعقاد ولایت و امامت است، تمام می‌باشد. اکنون می‌توان با استدلال به آنچه نظریه انتخاب به صراحت پذیرفته است، دیدگاه انتصاب را اثبات نمود.

یکی از دلایل نظریه انتصاب، دلیلی است که مرحوم آیه‌الله بروجردی (قده) بدان استناد نموده و خلاصه‌اش این است که: در زندگی اجتماعی مردم، اموری وجود دارد که برای حل و فصل آنها باید به حکام یا به قضات مراجعه نمود. از طرفی این امور، عام البلوی هستند و مورد ابتلای عموم مردم می‌باشند و از طرف دیگر، ائمه(ع) به شیعیان خود اجازه نداده‌اند که برای حل و فصل امور مزبور به طاغوتها و قضات جور مراجعه کنند. با دقت می‌توان به این نتیجه رسید که وضعیت این امور از دو حال خارج نیست؛ یا این است که ائمه(ع) آنها را به حال خود رها کرده و شخصی را برای اداره امور مزبور معین نکرده‌اند و یا اینکه فقیه را برای اداره آنها تعیین نموده‌اند. لکن احتمال اول باطل است، پس ناگزیر احتمال دوم باید صحیح باشد.

بدین ترتیب، براساس یک قیاس استثنائی که از یک قضیه منفصله حقیقه و یک قضیه حملیه تشکیل یافته است - که دلالت بر رفع یا بطلان مقدم می‌کند - می‌توان به نتیجه مطلوب که وضع یا اثبات تالی و در حقیقت همان نظریه انتصاب است، دست یافت. (۴۸)

اشکال نظریه انتخاب بر استدلال فوق این است که برای انعقاد ولایت، راه دیگری نیز وجود دارد که همان انتخاب است. بنابر این در اطراف مساله سه احتمال وجود دارد نه دو احتمال:

الف - احتمال اینکه ائمه علیهم السلام امور مزبور را اهمال کرده باشند؛

ب - احتمال اینکه ائمه(ع) برای اداره آنها فقیه را نصب نموده باشند؛

ج - احتمال اینکه ائمه (ع) اداره امور مزبور را به انتخاب امت وا گذاشته باشند ؛ لکن بر امت الزام نموده باشند که فقط از بین فقههای جامع شرایط می‌توانند شخصی را برای اداره آن امور برگزینند .

نتیجه آنکه بطلان احتمال اول برای اثبات احتمال دوم کافی نیست؛ زیرا احتمال سومی نیز در میان است. بر این اساس، از دیدگاه نظریه انتخاب، دلیل فوق نمی‌تواند نظریه انتصاب را اثبات نماید و به اصطلاح اعم از مدعا می‌باشد .

لکن در این مقاله به اثبات رسید که دلایل نظریه انتخاب برای اثبات مشروعیت انتخاب والی از سوی امت به عنوان راهی برای انعقاد امامت و ولایت که در طول انتصاب قرار دارد، تمام نیست و با اشکال سندی و دلالتی روبرو است. بنابراین، احتمال انتخابی بودن والی اگر چه در مقام تصور وجود دارد؛ ولی در مقام اثبات و تصدیق، چنین احتمالی مردود است. در نتیجه، قیاس استثنائی مزبور با هیچ اشکالی مواجه نمی‌گردد؛ چرا که در اطراف مساله فقط دو احتمال وجود دارد: یکی اهمال امور مزبور از سوی ائمه علیهم السلام و دیگری نصب فقیه برای اداره آنها و چون احتمال اول قطعاً باطل است، لذا احتمال دوم به اثبات می‌رسد .

بدین ترتیب در پایان این مقاله به این نتیجه می‌رسیم که :

از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (ع) نظریه انتخاب صحیح نیست؛ زیرا انتخاب حاکم از سوی امت، طریق مشروعی برای انعقاد امامت و ولایت نمی‌باشد. علاوه بر این، از راه یک استدلال عقلانی که مورد قبول نظریه انتخاب نیز می‌باشد، می‌توان دیدگاه انتصاب را اثبات نمود .

### منابع:

۱. از طرفداران نظریه انتخاب می‌توان به آیةالله حسینعلی منتظری در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة» و آیةالله محمد مهدی آصفی در کتاب «ولایة الامر» اشاره کرد .
۲. آیت الله منتظری، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۶ .
۳. همان، ص ۴۱۵ .
۴. همان، صص ۴۲۵ - ۴۹۲ .
۵. همان، صص ۴۰۹ - ۴۱۰ .
۶. همان، ص ۴۱۰ .
۷. همان، صص ۴۱۳ - ۴۱۴ .
۸. دلیل این مساله، ذیل مقبوله عمر ابن حنظله است که مطابق آن، امام صادق (ع) می‌فرماید: در صورتی که دو نفر برای قضاوت یا حکومت، واجد شرایط بودند باید از بین آن دو، شخصی را که دارای شرایط برتر است برگزید: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما». اکنون اگر این مقبوله را شامل باب حکومت ( فرمانروایی سیاسی بر جامعه) نیز بدانیم، به منطوق آن می‌توان استدلال کرد و اگر آن را مختص باب قضاء بدانیم، باید به مفهوم یا طریق اولویت آن استدلال نمود. به این بیان که وقتی در صورت تعدد قضات باید قاضی واجد شرایط و صفات برتر را برگزید، پس در مساله تعدد فقههای جامع شرایط رهبری نیز که اهمیتش از باب قضاء بیشتر است، به طریق اولی باید به همین صورت عمل کرد. (برای توضیح بیشتر رجوع کنید به مقاله نگارنده تحت عنوان: مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه، مجله حکومت اسلامی، شماره ۸، صص ۷۶-۷۵ .
۹. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۱۵ - ۴۱۶ .
۱۰. همان، صص ۵۳۷، ۵۳۷، ۴۱۵ .
۱۱. ر.ک: آیةالله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۲۲۶ .
۱۲. مانند: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۵۹ به بعد و آیةالله ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة کتاب البیع، ص ۴۳۸ به بعد و آیةالله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة .
۱۳. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۰۸ - ۴۰۹ .
۱۴. نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۷۱، خطبه ۹۲ .
۱۵. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶؛ به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۴ .
۱۶. کامل ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۹۳؛ به نقل از دراسات، ج ۱، ص ۵۰۵ .
۱۷. نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶، ص ۸۴۰ .

۱۸. ابن طاووس، کشف المحجّة، ص ۱۸۰؛ به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۵.
  ۱۹. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۵.
  ۲۰. کتاب سلیم ابن قیس، ص ۱۸۲، به نقل از ماخذ پیشین.
  ۲۱. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۸.
  ۲۲. ارشاد مفید، ص ۱۱۶؛ به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۱۸.
  ۲۳. نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۳۷، ص ۴۲۰.
  ۲۴. همان، خطبه ۲۲۰، ص ۷۲۲.
  ۲۵. همان، نامه ۵۴، ص ۱۰۳۵.
  ۲۶. همان، نامه ۶، ص ۸۴۰.
  ۲۷. همان، نامه ۷، ص ۸۴۳.
  ۲۸. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۱۱.
  ۲۹. همان، ص ۵۲۲.
  ۳۰. سیدحسن صدر عاملی، نهیة الدرایة فی شرح الوجیزة للشیخ البهائی، ص ۹۷.
  ۳۱. ر. ک: آیه الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۱۸۸.
- به نظر می‌رسد که اشکال دیگری نیز بر استدلال به تواتر اجمالی وارد باشد و آن، این است که بر اساس تواتر اجمالی، اثبات می‌شود که حداقل یکی از روایات مورد بحث از معصوم (ع) صادر شده است؛ ولی معلوم نمی‌شود که آن یکی دقیقاً کدام روایت است. بنابراین، با استناد به تواتر اجمالی تنها می‌توان به قدر مشترک روایات مزبور که در همه آنها وجود دارد، استدلال نمود. با دقت در این روایات، ملاحظه می‌شود که همه آنها بر مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم دلالت نمی‌کنند؛ بلکه بعضی از آنها تنها بر لزوم مقبول بودن رهبر در نظر مردم دلالت می‌نمایند. بدین معنا که ولی فقیه علاوه بر عنصر مشروعیت باید از عنصر مقبولیت عمومی نیز برخوردار باشد. بدین ترتیب، از آنجا که قدر متیقن و مشترک روایات فوق، همین معنای اخیر است؛ لذا استدلال به این روایات برای اثبات مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم که مطلوب نظریه انتخاب است، صحیح نمی‌باشد.
۳۲. علت راه یافتن احتمال جدل در استدلال‌های علی (ع)، این است که آن حضرت به عقیده حقانی، شیعه امامیه، براساس نص خاص از سوی خداوند به مقام امامت و خلافت بعد از پیامبر (ص) منصوب شده است (ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۸۷) و در این مورد هیچ نیازی به عامل دیگری همچون بیعت و انتخاب مردم ندارد؛ درحالی که علی (ع) در استدلال‌های خود اصلاً به مساله نصب اشاره ننموده و فقط به انتخاب و بیعت مردم استناد فرموده است.
  ۳۳. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴.
  ۳۴. همان، ص ۵۲۷.
  ۳۵. شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۴۳؛ با تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده آملی.
  ۳۶. منطق مظفر، ج ۳، ص ۳۳۴؛ نیز ر. ک: حاشیه ملا عبدالله، طبع دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۸۰.
  ۳۷. انعام، ۷۹.
  ۳۸. انعام، ۷۵.
  ۳۹. تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۷۷؛ نیز ر. ک: تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۰.
  ۴۰. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴.
  ۴۱. همان، ص ۵۲۷.
  ۴۲. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۳۳.
  ۴۳. همان، ج ۲، صص ۴۴۳ و ۴۴۲.
  ۴۴. واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۶۰۳ و انساب الاشراف، ج ۱، ص ۳۵۱؛ به نقل از رسول جعفریان، سیره رسول خدا، ص ۵۴۷.
  ۴۵. لسان العرب، ذیل واژه بیع.
  ۴۶. مفردات راغب، ذیل واژه بیع.
  ۴۷. آیه الله مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۱۱۷.
  ۴۸. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۴۵۹.

## تفسیر ولایت مطلقه فقیه

غلامرضا مصباحی مقدم

### چکیده

فقه‌های شیعه در دو مورد افتاء و قضاء در باب گستره ولایت فقیه اتفاق نظر دارند، اما در باب شعاع ولایت فقیه در مورد تصرف در امور مسلمانان، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که غالباً بین تصور حداقلی محدود به امور حسبيه و تصور حداکثری بر شئون سیاسی، اجتماعی قرار دارد. دیدگاه دوم را ولایت مطلقه می‌خوانیم که توسط حضرت امام خمینی (ره) تدوین و تبیین شده است. مراد از ولایت مطلقه فقیه، ولایت بدون قید و شرط (مانند شرط انطباق بر اسلام) نیست و ناسازگار با اصل حاکمیت مردم نیز نیست.

مفاهیم کلیدی: ولایت مطلقه فقیه، امور حسبيه، حاکمیت ملی، استبداد. افتاء، قضاء، تصرف در امور ولایت بر نفوس.

### ۱- تفسیر ولایت مطلقه فقیه

مفهوم ولایت مطلقه امر و امامت در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصلاح شده توسط شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸) آمده است:

«قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت است. بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.»

مقصود از «ولایت مطلقه امر» چیست؟

همانگونه که در اصل یادشده دیده می‌شود واژه «مطلقه» به عنوان وصف ولایت آمده است و در گفته‌ها و نوشته‌های بسیاری نیز سخن از «ولایت مطلقه فقیه» گفته می‌شود. این مقال بطور عمده در صدد توضیح این واژه و پاسخگویی به ابهامات مطرح شده درباره آن است، گرچه پاره‌ای از مطالب مربوط به اصل «ولایت فقیه» نیز در این مقال مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۲- گستره ولایت مطلقه فقیه

به اختصار می‌توان گفت: مقصود از «مطلقه بودن» ولایت فقیه توضیح گستره و دایره شمول این ولایت است، نه چگونگی اعمال آن. توضیح اینکه در مورد دایره شمول و گستره ولایت فقیه در دو مورد تقریباً میان فقهاء شیعه اتفاق نظر وجود دارد:

۱- مقام افتاء: فقیه عادل در مورد فروع مسائل شرعی برای مردم فتوا می‌دهد.

۲- مقام قضاء: فقیه عادل در اختلافهای مردم و در اجراء حدود الهی داور می‌کند.

اما در مورد ولایت به معنای حق تصرف در امور مردم اختلافات و اقوالی مطرح شده است. چنین مفهومی از ولایت به چند صورت قابل ترسیم است:

۱- ولایت در اموری است که نیاز به وجود ولی دارد، اما اکنون ولی خاصی ندارد. موارد فراوانی برای این صورت از ولایت وجود دارد:

مانند ولایت بر اطفال نابالغ یا افراد دیوانه پس از بلوغ، در صورتی که ولی خود را از دست داده باشند، ولایت بر اموال افراد غایب که غیبت آنها موجب تلف مال آنان می‌شود، ولایت بر افرادی که از اداء حقوق دیگران امتناع می‌کنند، بر افراد بیمار و ناتوان که کسی متولی امر آنها نیست، بر مغمی علیه (بیهوش)، بر امور میت بدون ولی، برای غسل، کفن و دفن، همچنین ولایت بر همه مسلمانان در صورتی که اموال عمومی دارند مانند اراضی مقتوح‌الضوه که متعلق به عموم مسلمانان است و نیز ولایت بر موقوف علیهم در اوقاف عام. (شیخ انصاری، ص ۱۵۵)

تمام موارد یاد شده را تحت ملاک واحدی می‌توان درآورد و به صورت معیاری برای مقام تعیین مصداق چنین ولایتی ارائه کرد، ضابطه این محدوده آن است که اموری را شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست و متولی خاص ندارد، اینگونه امور بر عهده ولی فقیه است.

۲- ولایت بر همه امور عمومی مسلمانان، به معنای حکومت و اداره شئون سیاسی و اجتماعی آنان، و حتی فراتر از آن، ولایت بر نفوس مسلمانان در صورتی که حکومت بر آنان اقتضای تصرف در نفوس کند. (امام خمینی (ره)، ج ۱، ص ۲، ۴۶۶) به عبارت دیگر



ولایت بر همهٔ اموری که عرفاً یا شرعاً برای انجام آن امور ناگزیر باید برخوردار از ولایت و حکومت رجوع کرد. (شیخ انصاری، ص ۱۵۵)

۳- ولایت هم بر امور عمومی مسلمانان و هم بر اموال و نفوس مردم بطور مطلق: اینگونه ولایت منحصر به قلمرو شئون اجتماعی و سیاسی مردم نیست، بلکه شامل امور شخصی آنان نیز می‌گردد. (همو، ص ۱۵۳)

نظر فقهاء شیعه این است که ولایت با گستره شمولی که در صورت سوم آمده است، برای پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام ثابت است. از جمله دلایل آن بعضی از آیات قرآن است مانند:

«النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب/۶) «پیامبر نسبت به مؤمنان از خود آنان اولی است.» و چون ولایت بر جان ثابت شده، به طریق اولی ولایت بر اموال آنان نیز اثبات می‌شود.

در حدیث نیز از قول پیامبر آمده است «انا اولی بکل مؤمن من نفسه» (کلینی، ج ۱، ص ۴۰۶) «من نسبت به هر مؤمنی از خود او اولی هستم.»

نیز در حدیث غدیر آمده است که پیامبر فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم؟ قالوا: اللّهم بلی. قال: من کنت مولاه فهذا علی مولاه» (امینی، ج ۱، ص ۸) «آیا من نسبت به جان شما اولی نیستم؟ گفتند: آری. فرمود: هر که من مولای اویم، این علی مولای اوست.»

مرحوم شیخ انصاری پس از بیان ادله خود و تبیین مدعا، این گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«بنابر این، اطاعت از امام محدود به اوامر شرعی نیست، بلکه وجوب اطاعت از امام معصوم در اوامر عرفی او و سلطنت او بر اموال و اشخاص است. همچنین، در مواردی که مصالح مطلوب شارع بر عهدهٔ افراد خاص قرار داده نشده است مانند اجراء حدود و تعزیرات، تصرف در اموال قاصران و غایبان، وادار کردن مردم، به اداء حقوق دیگران و مشابه آنکه باید با رجوع به امام و اذن او صورت گیرد و کسی بدون اذن امام مستقلاً حق انجام اینگونه را ندارد و بالجمله امام از سوی خداوند متعال (جل) دارای سلطنت مطلق بر رعیت است.» (ص ۱۵۳)

بحث و اختلاف نظر در میان فقهاء در خصوص گستره و شعاع نفوذ ولایت فقیه غالباً بین دو تصوّر حداقلی نخستین حداکثری دوم است:

از نظر بعضی از فقهاء استفاده می‌شود که ولایت فقیه در محدودهٔ نخست با قاطعیت و روشنی اثبات می‌شود، از این دایرهٔ مقید تعبیر به «امور حسبیه» نیز شده است؛ یعنی کارهایی که متولی خاص ندارد و شارع مقدس به رها ماندن و ترک آنها، راضی نیست. این فقهاء گفته‌اند: اثبات ولایت فقیه در دایرهٔ گسترده‌تر خالی از اشکال نیست. (شیخ انصاری، ص ۱۵۴)

اما دیدگاه مشهور نزد فقهاء دایرهٔ ولایت فقیه را در گسترهٔ حداکثری یادشده تصویر دوم دانسته‌اند (همو، ص ۱۵۴) به این معنا که فقیه عادل بر همه امور عمومی و شئون سیاسی و اجتماعی مردم ولایت دارد و هر کاری که از شئون حکومت در زمان غیبت امام معصوم است، به فقیه باز می‌گردد.

امام خمینی رضوان‌الله تعالی علیه پس از تبیین مستدل دیدگاه خویش در این مقام به عنوان نتیجهٔ بحث می‌فرماید:

«فتحصل مما مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومین علیهم السلام فی جمیع ما ثبت لهم الولاية فیه من جهة کونهم سلطاناً علی الامه و لاید فی الخراج عن هذه الکلیه فی مورد دلالة دلیل دال علی اختصاصه با الامام المعصوم» (ج ۱، ص ۴۸۸)

«از آنچه گذشت (دلایل مورد استناد) نتیجه می‌گیریم ثبوت ولایت را برای فقهاء از سوی معصومین علیهم‌السلام، در همهٔ آنچه برای امامان از ولایت ثابت شده. از جهت اینکه آنان سلطان امت هستند و در خارج کردن هر مورد از این قاعده کلی نیازمند دلیل بر اختصاص آن به امام معصوم هستیم.»

امام راحل (قدس سره) در موضوعی دیگر به توضیح دیدگاه خود پرداخته‌اند. ایشان در بخشی از پاسخ به نامه رئیس جمهور وقت (در تاریخ ۱۶/۱۰/۶۶) در مورد شمول دایرهٔ ولایت فقیه می‌نویسد:

«اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفروضه به نبی اسلام (ص) یک پدیدهٔ بی‌معنی و بی محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد، مثلاً خیابان کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعی نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود و خروج هر نوع کالا و منع اختکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو (غیر از مشروبات الکلی) حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است بنابر تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها.»

باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول... (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند، حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی یا غیر عبادی و ... که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند...» (امام خمینی، ۲، ج ۲۰، ص ۱۷۰)

اکنون با روشن شدن سه قلمرو برای ولایت می‌توان بیان کرد که ولایت در دایره مطرح شده در بند اول را ولایت مقید یا محدود فقیه می‌توان نامید و از این ولایت فقیه در قلمرو گستره بند دوم تعبیر به ولایت مطلقه فقیه شده است. بنابراین، مقصود از مطلق بودن ولایت، گستردگی و شمول آن بر همه امور و شئون عمومی، اجتماعی و سیاسی است.

### ۳- پاسخ چند شبهه

اکنون به بیان پاره‌ای از شبهات مطرح شده در مورد ولایت فقیه و پاسخ آنها می‌پردازیم:

۱- گفته شده: مگر مردم، صغیر یا مجنون هستند که نیاز به ولی داشته باشند. گویی ملت، همه، افراد نابالغ و مهجوراند که برای آنان ولی قرار داده شده و این توهین به یک ملت است.

پاسخ: ولایت به معنای حکومت و امارت سلطان و به زبان امروزه ولی، رهبر و پیشواست. همچنین ولی به معنای صاحب، خداوند و متصرف در امور کسی است و ولایت، حکومت کردن، تسلط داشتن، حکومت و امارت نیز معنا می‌دهد بنابراین هر جا سخن از ولی و ولایت شد، به معنای سرپرستی صغیر و مجنون نیست. در کتاب خدا نیز خدا، ولی مؤمنان و پیامبر، ولی آنان شمرده شده‌اند، آیا ولایت آنان نشان این است که همه مسلمانان نابالغ، دیوانه و محجوراند؟! ولایت فقیه به معنای رهبری فقیه بر جامعه اسلامی است، همان گونه که هر جامعه بشری ناگزیر رهبری دارد و رهبر مسلمانان را به «ولی امر» و «امام» می‌خوانند.

بنابراین، تفسیر کردن ولایت فقیه، به ولایت اطفال و دیوانگان از نظر علمی یک نوع مغالطه اشتراک لفظ است. مراجعه به منابع ترمینولوژیک و اصطلاح شناسانه‌ای چون جواهر قرآن تفلیسی چنین مغالطه‌ای را مرتفع می‌سازد.

۲- گفته‌اند: ولایت فقیه به معنای حاکمیت رأی و نظر یک فرد بر ملت است و این نوعی حکومت استبدادی است، آنهم به نام دین.

پاسخ: گرچه بنابر نظر مشهور فقهی منشاء ولایت فقیه، ولایت خدا، پیامبر و امام معصوم (ع) است، اما بدون اراده و خواست اکثریت در یک جامعه اسلامی، ولایت فقیه تحقق عینی و خارجی پیدا نمی‌کند و حکومت اسلامی پیش و بیش از آنکه حکومت بر ظاهر جامعه اسلامی باشد، حکومت بر ... مردم است و چنین حکومتی جز با حمایت قاطع مردم پدید نمی‌آید و دوام نمی‌آورد. از این گذشته، ولایت فقیه حاکمیت فردی نیست که یک فرد اراده شخصی خود را بر جامعه تحمیل کند، بلکه فقیه عادل تجسم مکتب است و از این جهت مانند حاکمیت رئیس جمهور در یک نظام مردم سالاری است که به هر حال در هر مدتی یک نفر در رأس حکومت قرار می‌گیرد، اما اداره امور جامعه بر اساس رأی و نظر شخصی او انجام نمی‌گیرد. بلکه جامعه بر اساس اراده عموم با اکثریت اداره می‌شود. البته در نظام ولایت فقیه اداره امور جامعه در چارچوب احکام الهی و مصالح اسلام و مسلمانان صورت می‌گیرد و قوانین و دستورات الهی حاکم می‌شود، نه رأی و نظر شخصی.

بنابراین، ولایت فقیه شبیه حکومت استبدادی نیست، زیرا در حکومت استبدادی رأی و نظر و فرمان شخص بر سرنوشت ملت حاکم است. ولی در ولایت فقیه یک انسان وارسته و عالم و عادل با رضایت و حمایت مردم و با استفاده از نظر مشورتی صاحب نظران و کارشناسان، جامعه را اداره می‌کند.

دین اسلام بر ضرورت مشورت حتی در امور عادی و جزئی زندگی تأکید دارد، چگونه ممکن است، حکومت بر مردم را بر اساس نظر و رأی یک نفر روا بدانند؟!

خداوند به پیامبرش فرمان می‌دهد:

«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران/ ۵۹) با آنان در امور مشورت کن.

چگونه نایب پیامبر بر اساس رأی شخصی مجاز است حکومت کند. بعلاوه استبداد با عدالت ناسازگار است. اگر فقیه با استبداد بخواهد حکومت کند، از ولایت ساقط می‌گردد.



بدنیست اشاره کنیم که لقاء این شبهه در مورد ولایت فقیه تازگی ندارد. در آغاز انقلاب اسلامی به هنگام بحث درباره قانون اساسی در مجلس خبرگان، به صورت گسترده‌ای این شبهه شایع شد تا آنکه امام خمینی(ره) در یک سخنرانی (در تاریخ ۵۸/۸/۱۸) فرمود:

«مع الاسف، اشخاصی که اطلاع ندارد بر وضعیت برنامه‌های اسلام، گمان می‌کنند که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسی بگذرد، این اسباب دیکتاتوری می‌شود، در صورتیکه ولایت فقیه است که جلو دیکتاتوری را می‌گیرد، اگر ولایت فقیه نباشد، دیکتاتوری می‌شود...»

... اسلام حکومتش حکومت قانون است، یعنی قانون الهی، قانون قرآن و سنت است و حکومت، حکومت تابع قانون است، یعنی خود پیامبر هم تابع قانون، خود امیرالمؤمنین هم تابع قانون، از قانون یک قدم تخلف نمی‌کردند و نمی‌توانستند بکنند. (امام خمینی، ۲، ج ۱۰، ص ۱۷۴)

در پایان اصل یکصد و هفتم قانون اساسی نیز آمده است:

«رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.»

۳- گفته شده: ولایت مطلقه فقیه به معنای حاکمیت مطلق و بدون قید و شرط فرد بر ملت است و شبیه حکومت‌های قرون وسطایی است.

پاسخ: با توضیح مفصلی که در مورد مطلقه بودن ولایت فقیه گذشت، معلوم شد این واژه بیانگر گستره و شمول ولایت است، نه بدون قید و شرط بدون آن. بلکه می‌توان گفت: ولایت فقیه، حکومت مشروط به استمرار عدالت، مدیریت، تدبیر، آگاهی از مسائل داخلی و جهانی، مصالح اسلام و ملت است و مشروط به رضایت عامه، رعایت مصلحت عمومی، رعایت قوانین الهی و میثاق‌های عمومی مانند قانون اساسی، مشورت و استفاده از نظر کارشناسان و صاحب‌نظران است.

۴- ولایت فقیه با حاکمیت ملت ناسازگار است. در اکثر کشورهای جهان حکومت دموکراسی (مردم سالاری) برقرار شده است و ولایت فقیه با آن در تعارض است.

پاسخ: ادعای یادشده از حیث منطقی خطای ابهام تعارض و متناقض انگاری دو امر سازگار است. زیرا برای چنین ادعایی اساساً دلیلی ارائه نشده است، به همین دلیل عدم تعارض است که در قانون اساسی ولایت مطلقه فقیه و حاکمیت مردم به عنوان دو اصل مهم بدنبال هم تصریح شده است. در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده است: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر(عج) در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.» اما بلافاصله در اصل ششم نیز تأکید شده است که:

«در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور به اتکاء آراء عمومی اداره شود، از راه انتخابات، انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراهای و نظایر اینها، یا از راه همه پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.» به عبارت دیگر، در قانون اساسی مشروعیت الهی حکومت با حق حاکمیت ملت جمع و سازگار شده است. این سازگاری و همگانی مشروعیت الهی و حق حاکمیت ملت در اصول متعددی از قانون اساسی مشهود است. در فصل پنجم، تحت عنوان حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن، قوای حاکم برخاسته از حاکمیت ملت شمرده‌است و حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی برخویش را حق الهی دانسته است:

«حاکمیت مطلق بر جهان و انسان، از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است...»

در اصل یکصد و هفتم تصریح شده است:

«تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است... رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیتهای ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت...»

اصل پنجاه و هشتم، قوه مقننه را منبعث از رأی مردم دانسته و می‌گوید:

«اعمال قوه مقننه از طریق مجلس شورای اسلامی است که نمایندگان منتخب مردم تشکیل می‌شود...»

و در اصل پنجاه و نهم تأکید شده است:

«در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه مقننه از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آراء مردم صورت گیرد...»

در اصل هفتاد و ششم به مجلس شورای اسلامی (که برآمده از آراء مردم است) حق تحقیق و تفحص را در تمام امور کشور، داده است.

در عین حال برای مشروعیت الهی دادن به قوانین و مصوبات مجلس شورای اسلامی، «شورای نگهبان» را قرار داده که فقهاء آن منصوب رهبری منتخب مردم هستند و حقوقدانان آن با رأی نمایندگانه مردم تعیین می‌گردند. (اصل نود و یکم قانون اساسی) عالی‌ترین مقام اجرایی کشور، رئیس‌جمهور است که با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود. همزمان برای مشروعیت الهی بخشیدن به این انتخاب، امضاء ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم را بر عهده رهبری قرار داده است. (اصل یکصد و دهم، بند نهم)

هیأت وزیران که مسئولان عالی‌اجرائی کشورند، توسط رئیس‌جمهور منتخب مردم معرفی می‌گردند و توسط نمایندگان منتخب مردم به آنان رأی اعتماد داده می‌شود. (اصل هشتاد و هفتم)

موارد دیگر مانند تعیین رئیس قوه قضائیه، فرماندهی نیروهای مسلح، نصب و عزل فقهای شورای نگهبان و رئیس سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، از جمله وظایف و اختیارات رهبری نظام است (اصل یکصد و دهم) که او نیز منتخب خبرگان برگزیده توسط مردم است. در عین حال مطابق اصل یکصد و یازدهم، خبرگان منتخب مردم بر استمرار شرایط رهبری نظارت دارند و در صورت فقدان بعضی از شرایط رهبری در او، به وظیفه خود اقدام می‌کنند.

خلاصه اینکه با رأی قاطع ۹۸/۲ ملت در همه پرسى نظام جمهوری اسلامی، این نظام پدید آمد که حکومتی اسلامی و الهی است و در عین حال منبعث از آراء مردم و با رأی قاطع ملت، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصویب شده و نظامی را پدید آورده که در رأس آن ولایت فقیه است. ولایت فقیهی که نشان حکومت الهی بر مردم است.

اگر مقصود از حاکمیت ملت نوعی دموکراسی است که امروز در غرب وجود دارد، باید گفت: تفاوت بنیادین بین نظام مبتنی بر ولایت فقیه و دموکراسی غربی وجود دارد. این تفاوت ناشی از دو نوع فلسفه و جهان‌بینی است، فلسفه الهی و فلسفه لائیک. جهان‌بینی که همه جهان را قائم به خدا می‌داند و انسان را آفریده و بنده او می‌شمارد و جهان‌بینی که انسان‌مدار است و او را موجودی به خود واگذار شده، به شمار می‌آورد (اومانیزم).

بر اساس دموکراسی غربی، هیچ کس حق حکومت ندارد و هر فردی بدون پابندی به مکتب و چارچوب دینی، حق تعیین سرنوشت خود را دارد و برآیند اراده‌ها و خواسته‌های مردم، منشأ وضع قوانین، اداره جامعه و داوری بین افراد است و چون برای اداره امور جامعه ناگزیر باید رئیس‌جمهور و دولت از اختیاراتی برخوردار باشند، هر فردی با انتخاب رئیس‌جمهور یا نمایندگان پارلمان بخشی از اختیارات خود را به آنان واگذار می‌کند.

اما بر اساس جهان‌بینی اسلامی که البته اصل این است که هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد (شیخ انصاری، ص ۱۵۳) و همه انسانها از این جهت با هم برابرند، ولی خداوند چون آفریننده و پروردگار است، حق حاکمیت مطلق بر جهان و بر انسان را دارد و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. (اصل پنجاه و ششم قانون اساسی) در عین حال خداوند، پیامبر و امامان را ولی و رهبر مردم قرار داده است و پیروی از آنان را واجب شمرده است «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» و بر اساس راهنمایی پیامبر و امامان، این ولایت در عصر غیبت امام زمان (عج) به عنوان نیابت از آنان برعهده فقیه عادل نهاده شده است.

البته همانطور که توضیح داده شد در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه با حاکمیت ملت قرین شده است. امام خمینی (ره) در مقام پاسخ به کسانی که نظام جمهوری اسلامی ایران را با دموکراسی ناسازگار دانستند فرمود: «می‌گویید که این دموکراسی نیست؟! دموکراسی غیر از این است که مردم خودشان سرنوشت خودشان را دست بگیرند؟! کجای دنیا اینقدر دموکراسی هست که برای قانون اساسی، دو دفعه مردم رأی بدهند ... یک دفعه رأی بدهند به اشخاص و خبرگانی که بیایند این را ببینند ... یک دفعه دیگر هم، همه‌شان رأی بدهند به خود آن قانون ...» (امام خمینی، ۲، ج ۱۱، ص ۱۹۴) «یک دموکراسی که هر جایی یک معنی دارد، در شوروی یک معنا دارد. در آمریکا یک معنی دیگر دارد، پیش ارسطو یک معنی دارد ... می‌گوییم یک چیزی که مجهول است و هر کجا یک معنی از آن می‌کنند، ما نمی‌توانیم آن را در قانون اساسی مان بگذاریم که بعد هر کس دلش می‌خواهد آنجوری درستش می‌کند...» (امام خمینی، ۲، ج ۱۰، ص ۱۵۵)

پی‌نوشت‌ها:

۱- متن اصلاح شده «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» توسط شورای بازنگری قانون اساسی از انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (بدون تاریخ)

۲- بیانات امام در جمع اساتید دانشگاه تهران در تاریخ ۵۸/۱۰/۱۴

۳- بیانات امام در جمع دانشجویان دانشکده اقتصاد دانشگاه اصفهان و گروه فنی و عمران اعزامی به کردستان در تاریخ ۵۸/۸/۱۶

### فهرست منابع:

- ۱- انصاری شیخ مرتضی، مکاسب، چاپ تبریز، (۱۳۷۵ ه.ق).
- ۲- امام خمینی، البیع، مطبعه مهر، قم، بی تا.
- ۳- امام خمینی، صحیفه نور، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
- ۴- امینی علامه، الغدير.
- ۵- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، متن اصلاح شده توسط شورای بازنگری قانون اساسی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- ۶- کلینی، اصول کافی، دارالتعارف، بیروت، (۱۴۰۱ ه.ق).

## قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (ره)

دکتر بهرام اخوان کاظمی

### اشاره:

مقاله نشان می‌دهد «ولایت مطلقه فقیه» به آن مفهوم که امام «رض» مد نظر داشتند، از همان ابتدا و نخستین مکتوبات ایشان، مورد توجه و اعتقاد امام بوده و چرخش و تجدید نظری در دیدگاه ایشان واقع نشده است. مقاله، پاسخی مستدل به کسانی است که برای نظریه ولایت فقیه و حکومت اسلامی امام، چند مرحله تجدید نظر قائل شده و ولایت مطلقه فقیه را ایده‌ای خلق الساعه و شخصی خوانده‌اند و حتی مفهوم ولایت مطلقه را مورد تحریف قرار داده‌اند.

### مقدمه

پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، یکی از کهن‌ترین نظام‌های سلطنتی رازمیان برد و بر ویرانه‌های سلطنت و «اندیشه سیاسی شاهی»، جمهوری اسلامی را برپایه «نظریه ولایت مطلقه فقیه» امام خمینی (ره) بنا نهاد.

نظریه ولایت فقیه، در فقه شیعی از قدمتی هزارساله برخوردار است و اگرچه درباره همه جزئیات اختیارات ولی فقیه، اجماع نظر نبوده اما همواره از آن سخن رانده‌اند. امام (ره) از کسانی است که به تفصیل در این باره نظریه‌پردازی کرده‌اند. ویژگی نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی (ره)، اعتقاد ایشان به اطلاق و گستردگی اختیارات ولی فقیه و هم‌طرازی آن با اختیارات حکومتی پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌باشد و این نوع نگرش در تمام آثار شفاهی و مکتوب ایشان آمده است. کتاب کشف‌الاسرار (۱۳۳۲ ه.) را می‌توان به عنوان مبدأ و یکی از شواهد خوب این نظریه به حساب آورد.

پس از پیروزی انقلاب، نظام جمهوری اسلامی با وجود مشکلات فراوان داخلی و خارجی، هر روز ثبات و استحکام بیشتری یافت، افزایش این ثبات و بروز مسائل متعدد، شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی، این امکان را به وجود آورد که رهبرانقلاب در طول ده سال رهبری نظام، به شکل روزافزونی زوایای مختلف نظریه ولایت مطلقه فقیه را آشکار سازند. اوج این آشکاری، پیام ایشان در ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ بود که می‌توان آن را فصل الخطابی در تبیین این نظریه به شما آورد. از این پیام تاکنون تلقی‌های نادری نیز صورت گرفته است. یکی از عمده‌ترین این تلقی‌ها و توهّمات، اعتقاد به ظهور یکبار نظریه مزبور در این تاریخ است. نتیجه مستقیم چنین باوری این است که نظریه ولایت مطلقه امام خمینی (ره) دارای انسجام و ثبات نبوده، بلکه نظریه‌ای پراگشت و افتراق می‌باشد که بعد از انقلاب به دلیل شرایط خاصی در ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ به یکباره عرضه گردیده است. این نوشتار در پی ارزیابی این قبیل توهّمات است.

فرضیه اصلی این تحقیق، به صورت زیر بیان می‌شود:

«نظریه ولایت مطلقه فقیه، در سیره نظری و علمی امام خمینی (ره) دارای قدمت، ثبات و انسجام قطعی است و ارائه و اعلام کامل آن، بخاطر رعایت مصالح اسلام و مردم، و باتوجه به مقتضیات زمانی و مکانی، به شکل تدریجی صورت گرفته است.»

از سویی، فرضیه‌های فرعی نیز قابل تصورات است که اثبات یانفی آنها به ارزیابی صحت و سقم فرضیه اصلی کمک شایانی خواهند نمود، این فرضیه‌ها بدین قرارند:

۱- نظریه ولایت مطلقه فقیه، ناشی از استنباط واجتهد فقهی، مبتنی بر لحاظ مؤکد نقش زمان و مکان امام خمینی است و جزئی از این مجموعه به حساب می‌آید. با اثبات قدمت چنین شیوه اجتهادی در سیره نظری و عملی ایشان، قدمت و ثبات و انسجام نظریه ولایت مطلقه فقیه، ثابت می‌شود.

فرضیه‌های فرعی بعدی به بررسی نقش و ویژگیهای «مردم»، «روحانیت» و «اوضاع و احوال کشور» در ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه، توسط امام (ره) می‌پردازد و از آن عوامل به عنوان عناصر عمده در زمان و مکان ارائه این نظریه، بحث مینماید.

۲- مردم با ویژگیها و قابلیت‌های خاص و مقطعی خویش، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. محوری بودن نقش مردم در سیره نظری و عملی امام خمینی (ره) و اهمیت به پذیرش و خواست عمومی و بلوغ فکری و سیاسی مردم، عامل اساسی در ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است.

۳- روحانیت و حوزه‌ها با ویژگیها و قابلیت‌های خاص و مقطعی، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. رخوت، استعمارزدگی، بی‌ایمانی و دنیازدگی، نافهمی، تقدس معایی و تبحر اندیشی پاره‌ای از روحانی نمایان و اشکال و مانع تراشی و تهمت‌های پاره‌ای از آنها نسبت به نهضت و حرکت امام خمینی (ره) و به طور کلی رکود و آفت‌زدگی‌های مقطعی حوزه‌ها، از عوامل تأخیر و تدریج ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است. همچنان که همیاری و همکاری روحانیت اصیل و مبارز با این نهضت، تفصیل نظری و تحقق عملی این نظریه را پیش انداخته است.

۴- وضعیت بحرانی و اضطراری کشور، خصوصاً در سال‌های اوایل انقلاب ایام دفاع مقدس و ضرورت حفظ نظام اسلامی، و آرامش سیاسی کشور و پرهیز از طرح مسائل مناقشه‌پذیر، از عوامل تأثیرگذار بر نحوه ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است.

### مفهوم «ولایت»

«ولایت» به معنای محبت و نصرت و یاری کردن، موضوع بحث ما نیست. محل بحث، ولایت به معنای حکومت است. در این خصوص می‌توان به تعریف بحر العلوم از این واژه اشاره کرد:

«در اصطلاح، «ولایت» به معنی سرپرستی و سلطه داشتن بر فرد یا افراد معین می‌باشد و در حقیقت بیانگر نوعی حق دخالت و اعمال نظر در امری برای شخص خاص است. مصطلح فقها آن است که «ولایت» به کسر و او - سلطه بر غیر به حکم عقل یا شرع، در بدن یا مال و یا هر دو می‌باشد. این سلطه می‌تواند اصالتاً یا عرضاً ملحوظ گردد.» (۱)

با چنین تبیینی ولایت، بیانگر قدرت تسلط و سرپرستی فرد بر اشخاص حقیقی یا دیگر افراد است. چنین سلطه‌ای دارای ابعاد و مراحل مختلفی است. شرط این سلطه در تمام ابعادش، حفظ مصلحت و منافع حقیقی و افراد تحت ولایت می‌باشد. همچنین در تعبیر اسلامی، از مقام و منصب زعیم و رهبر سیاسی کشور اسلامی که واجد صفات لازم است، با عنوان ولایت امر، یا ولی امر یاد می‌کنند. در کتاب «ولایت فقیه» امام (ره)، ولایت اینگونه معنا شده است:

«ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس.» (۲)

### مفهوم «اطلاق» ولایت فقیه

یکی از اساسی‌ترین مباحث درباره ولایت فقیه، حدود اختیارات «ولی فقیه» می‌باشد. از دید امام راحل (ره)، ولی فقیه دارای کلیه اختیارات حکومتی پیامبر (ص) می‌باشد و حکومت وی شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) و یکی از احکام اولیه اسلام است که بر تمام احکام فرعی، حتی نماز، روزه و حج تقدم دارد و به تعبیری دیگر «کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه (علیهم السلام) مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلاً نمی‌توان فرقی میان این دو قابل شد.» (۳)

باید خاطرنشان ساخت که آیات متعددی در شأن اطلاق ولایت پیامبر (ص) و لزوم تبعیت از ایشان وارد شده است (۴) که معتقدین به ولایت مطلقه به آنها استناد کرده‌اند.

ممکن است عده‌ای توهّم کنند که اختیارات ولی فقیه، صرفاً همان موارد یازده گانه‌ای است که در اصل ۱۱۰ قانون اساسی آورده شده است. به رغم این گروه، عبارت ولایت مطلقه فقیه در اصل ۵۷، با اختیارات محدود اصل ۱۱۰ تخصیص خورده و منحصر به آنها می‌گردد، در حالی که این تصور نادرست است، زیرا اختیارات یادشده از باب حصر نبوده و فقط هدف ذکر مصادیقی از وظایف ولی فقیه بوده است.

استاد عمید زنجانی در پاسخ این توهّم می‌نویسد:

«مطلقه بودن ولایت فقیه در اصل ۵۷ حاکم بر اصل ۱۱۰، آنهایی که استناد می‌کنند به اصل ۱۱۰، می‌گویند: یازده اختیار بیان شده پس معنایش این است که دوازدهمی را ندارد، اینها باید توجه کنند به این مطلب که برای اینکه دوازدهمی وسیزدهمی پیش نیاید کلمه «مطلقه» آورده شده است، پس در تعارض بین اصل ۵۷ و اصل ۱۱۰، حاکم اصل ۵۷ است. اصل ۵۷ بیان‌کننده این است که نیازی برای اختیارات مازاد نیست... بنابراین براساس اصل ۵۷، ولایت مطلق است و یازده بندی بوده اصل ۱۱۰، انحصار رانمی‌سازند، چون هر حصری احتیاج به مفهوم مخالف دارد - به تعبیر حقوقی - اصل ۵۷ مطلق است... اکنون می‌توان تصریح کرد که به استناد اصل ۵۷، «ولایت مطلقه» حاکم بر اصول قانون اساسی است و یازده‌بندی بودن اصل ۱۱۰، حصر رانمی‌سازد.»(۱)

توهمی دیگر، این است که ولایت مطلقه فقیه به معنای انحصار قدرت اجرایی و عدم تفویض آن است، درحالی که چنین نیست. امام (ره) در کتاب «البیع»، تفویض قسمتی از قدرت اجرایی توسط فقیه را مایه توانمندی وی در اداره امور می‌داند و معتقدند تدبیر امور کشور می‌بایستی در هر حکومت با تشریک مساعی کثیری از افراد متخصص و ارباب بصیرت انجام گیرد همانگونه که در زمان حضرت علی(ع) نیز تمام کارها بدست خود ایشان انجام نمی‌گرفت.(۲)

از سویی نباید تصور کرد که ولایت مطلقه به معنای ولایت رها و بی‌قید و شرط و بدون ضابطه فقیه است که بخواهد بدون در نظر گرفتن معیارهای اسلامی و مصالح عمومی کاری را انجام دهد، در این حکومت، شخص حقیقی ولی فقیه نیست که حکومت می‌کند بلکه شخصیت فقیه و مقام فقاها، ولایت و حکومت دارد. به عبارت دیگر شخصیت حقوقی او که همان فقاها، عدالت و کفایت است، حکومت می‌نماید. این نوع ولایت در حقیقت مظهر اجرایی ولایت الهی است به همین خاطر، اعتبار آن مربوط به شخص خاصی نیست بلکه به شخصیت ویژه او مرتبط است.

با وجود همسانی اختیارات حکومتی ولی فقیه با اختیارات حکومت پیامبر(ص) و ائمه (س)، می‌توان ترسیم حدودی برای اعمال ولایت مطلقه فقیه پرداخت. باید گفت که اساساً «اطلاق» ولایت مطلقه فقیه در برابر ولایت نسبی مطرح می‌شود: یعنی نباید اختیارات ولی فقیه را محدود و مقید به امور خاصی دانست، مانند آنکه گفته شود فقیه صرفاً در قضاوت و تعیین قاضی حق دخالت دارد، اما در تعیین فرمانده جنگ حق دخالت ندارد. لذا هیچ محدودیتی جز محدوده مصالح مردم و قوانین الهی و موازین و ضوابط اسلامی در زمینه اختیارات فقیه عادل وجود ندارد و مفهوم اطلاق آن، به معنای نسبی نبودن ولایت برای فقیه در چارچوب مقررات اسلامی است. برخی برای اطلاق رهبری ولی فقیه، موارد کنترل‌کننده‌ای را بر شمرده‌اند که از جمله آنها، کنترل صفاتی، کنترل قانونی، کنترل مالی، کنترل به وسیله مشورت رهبر است. از این دیدگاه رهبر حکومت اسلامی ناگزیر از مشورت با متخصصین و کارشناسان مسائل مختلف جهت اخذ تصمیم مقتضی است.(۳) بنابراین «ولایت مطلقه به معنای سرپرستی و دخالت در تمامی امور کشور است که معمولاً با مشورت عده‌ای صاحب‌نظر انجام می‌گیرد»(۴)

### محدودیت‌های ولایت مطلقه از دیدگاه امام راحل (ره)

#### الف - اعتباری بودن «ولایت فقیه»

از دیدگاه امام (ره) همسان بودن اختیارات حکومتی فقها با اختیارات حکومتی پیامبر و ائمه عظیم الشان به معنای همپایی مقام معنوی آنها نیست. «جعل خلافت برای فقها در رتبه جعل آن برای ائمه نیست و برخلاف آنچه بعضی گمان برده‌اند، این دو نوع خلافت در عرض یکدیگر قرار ندارد».(۵)

امام خمینی (ره) با تقسیم خلافت به ۱- خلافت اعتباری و قراردادی و ۲- خلافت تکوینی الهی به تشریح دقیق به این مطلب می‌پردازد و ضمن معتبر شمردن اختیارات پیامبر(ص) و ائمه (س) برای فقهای عادل و همسنگ دانستن آنها، فقط اجازه جهاد ابتدایی را خارج از حیطه وظایف ولی فقیه می‌داند.(۶) از این دیدگاه پیامبر و ائمه معصومین (ع) دارای دو شکل خلافت پیش گفته هستند و خلافت تکوینی الهی تنها مختص آنها است و فقها در خلافت اعتباری و قراردادی با ایشان مشابه بوده و میراث دارشان می‌باشند.(۷)

#### ب - ولایت مطلقه فقیه، مقید به چارچوب قوانین الهی است

حکومت اسلامی، حکومت قانون است و همه مجریان و دست‌اندرکاران آن مطیع قانون هستند، حتی «ولایت مطلقه فقیه» نیز با اختیارات گسترده‌اش تابع قانون و مقررات اسلامی است، قانون که با کوچکترین رفتار مستبدانه‌ای در هر شکل و صورت و عنوانی، شدیداً مخالف است. امام راحل در آبان ۵۸، بلافاصله پس از تصویب قانون اساسی و اصل ولایت فقیه، ضمن تصریح به این مطلب، همه اعم از پیامبر، فقیه و غیر فقیه را تحت حاکمیت قانون می‌داند.(۸)

از دیدگاه ایشان اسلام بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که رأی و تمایلات

یک‌تن، بر سراسر جامعه تحمیل شود، و نه شیوه مشروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می‌کنند، بلکه حکومت اسلامی نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد، و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه حق استبداد رأی ندارند، تمام برنامه‌هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شؤون و لوازم آن، جهت رفع نیازهای مردم به اجرا درمی‌آید، باید براساس قوانین الهی باشد. این اصل کلی حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امر حکومت نیز جاری و ساری است.)

### ج - ولایت مطلقه فقیه، مقید به چارچوب مصلحت عمومی است

اطلاق ولایت ولی فقیه مشروط به آن است که در جهت منافع حقیقی افراد تحت ولایت و مصالح مردم باشد. بدین ترتیب رعایت مصالح عامه و تأکید بر منافع جمعی به جای منافع فردی از لوازم اعمال ولایت مطلقه فقیه می‌باشد. در کتاب «ولایت فقیه»، مصالح فرد در مصالح عامه، فانی می‌گردد:

«کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد، و از جهات خصوصی و عواطف شخصی چشم‌پوشد، لهذا اسلام بسیاری از افراد را در مقابل مصالح جامعه فانی کرده است، بسیاری از اشخاص را در مقابل مصالح بشر از بین برده است.» ()

امام (ره) در کتاب «البیع»، نیز می‌فرماید:

«حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات، بنابر مصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود، عمل کند. این اختیار هرگز استبداد به رأی نیست، بلکه مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است؛ پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او، تابع مصالح مسلمین است.» ()

بعد از پیروزی انقلاب نیز چنین نظری دربیانات متعدد امام (ره) بخوبی قابل مشاهده است. (بدین ترتیب مشخص می‌شود که «ولایت مطلقه به معنای تصرف در همه امور کشور لذی المصلحه می‌باشد» (الته باید اذعان داشت که برحسب نظرایشان، ولایت فقیه‌ای که بر خلاف مصلحت جامعه عمل می‌کند، ساقط است.) پس رعایت مصالح عمومی، شرط عمده در تجویز ولایت مطلقه است.

### د - «ولایت فقیه به معنای نظارت و کنترل فعال است نه حکومت مطلقه شخص حاکم:

از دید امام (ره)، حکومت ولی فقیه به معنای «نظارت و اشراف بر امور» است و فقیه نظارت فعال و توأم با اختیارات می‌کند یعنی بر اجرای قوانین اسلامی کنترل دارد و اساساً در نظام اسلامی، حکومت به معنای استیلا و «تغلب» حاکم بر محکومین وجود ندارد. ولی فقیه، نه جزء دولت است و نه خارج از آن، بلکه به شکلی فعال هدایتگر جامعه و مجریان کشور در مسیر صحیح اسلامی است و دولت و نظام سیاسی، به واسطه این نوع دخالت و کنترل فقیه، مشروعیت می‌یابد. امام می‌فرمود:

«ما باید به مردم ارزش بدهیم و خودمان کنار بایستیم و روی خیر و شر کارها نظارت کنیم.» ()

### ویژگی کلامی - فقهی «نظریه ولایت مطلقه فقیه»

در فقه سیاسی تشیع، ولایت فقیه، قدمت دیرینه دارد. مرحوم نراقی می‌نویسد:

«ولایت فقیه فی الجمله بین شیعیان اجماعی است و هیچ فقیه‌ای در ولایت فقیه، اشکال نکرده است.» ()

آیت الله یوسف صانعی، تصریح می‌کند که بجز یکی دو نفر، هیچ کس نگفته که فقیه به هیچ وجه ولایت ندارد. (الته در زمینه محدوده اختیارات فقیه جامع الشرایط، نظرات متفاوتی بین فقها مطرح گشته است. امام (ره) نیز به رواج بحث ولایت فقیه در بین فقها اختلاف آرا آنها در حدود اختیارات ولی فقیه، اذعان نموده‌اند و در کشف الاسرار براین اعتقادند که ولایت مجتهد، هم دراصل داشتن ولایت و نداشتن وهم در حدود ولایت و دامنه حکومت، از روز اول میان خود مجتهدین مورد بحث بوده است.) (در باب اختیارات ولی فقیه و حاکم اسلامی، فقهای معظم اصولاً دو مبنا را برگزیده‌اند، عده‌ای از آنها معتقدند که ولایت فقیه تنها در مواردی که دلیل شرعی مشخصی وجود دارد، ثابت است. از نظر این دسته از فقها، برخی از موارد مذکور با توجه به دلایل قطعی شرعی از این قبیل است:

- ۱ - حفظ و سرپرستی اموال یتیمان و سفیهان و دیوانگان.
- ۲ - حفظ اموال غایبان و کسانی که به دلیل عدم حضور، امکان سرپرستی اموال خود را ندارند.
- ۳ - برخی از امور مربوط به زناشویی، مثل تزویج سفیهان و...
- ۴ - حفظ و سرپرستی اموال امام (ع)، مثل نیمی از خمس، اموال مجهول‌المالک و ارثیه بدون وارث.



فقها بزرگی نیز مانند امام (ره) اعتقاد دارند که براساس دلایل عام ولایت فقیه، در تمام اموری که پیامبر(ص) و امام معصوم (ع) ولایت و اختیارات داشته‌اند، فقیه دارای ولایت و اختیارات و مسئولیت است. مگر آنکه ادله شرعی وجود داشته که امری از این اختیارات را استثناً و خارج نماید:

در هر حال باید به این واقعیت اعتراف کرد که در فقه شیعی تاکنون کسی بحث حکومت اسلامی و نظریه ولایت مطلقه فقیه را مبسوط از امام (ره) طرح نکرده است و مباحث ایشان در این زمینه مستوفی بوده و از گستردگی، جامعیت و تفریعات و عمق کاملی بهره‌مند است. یکی از دلایل این ادعا آن است که «اگر مرحوم نراقی‌ها مسأله ولایت فقیه را طرح می‌نمودند، در همان محور فقه مطرح می‌کردند و یکی از مسائل فقهی رابه عنوان ولایت فقیه به شمار می‌آوردند» (ضمن آنکه «باید اعتراف کرد علامه نراقی بحث ولایت فقیه را با یأس از تشکیل حکومت اسلامی و در دوران اختناق حکومت‌های طاغوتی به رشته تحریر آورده است» (در حالی که امام (ره) «بحث ولایت فقیه مظلوم را از قلمرو فقه بیرون کشید و به جایگاه اصلیش که مسأله کلامی است نشانده، آنگاه بابراهین عقلی و کلامی این مسأله را شکوفا کرد» (به تعبیر بهتر «امام امت اولاً، مسأله ولایت فقیه رابه دنبال امامت قرار داد. ثانیاً، امامت و ولایت را در جای خود نشانده. ثالثاً، این درخت برومند امامت و ولایت را شکوفا کرد، رابعاً، آنرا بر سراسر ابواب فقه سایه افکن کرد» (و بدین ترتیب با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و عملی کردن آن «مجدد المذهب در قرن پانزدهم» گردید. (

### توهم گسست در «نظریه ولایت مطلقه فقیه»

درباره اعتقاد به گسست در نظریه ولایت مطلقه فقیه، عواملی وجود دارند که در حقیقت می‌توان آن را زمینه‌ساز این توهم به حساب آورد. به عنوان نمونه، تحول و تعبیر جایگاه نظریه ولایت مطلقه فقیه، در قانون اساسی و طرح تدریجی و تکامل این نظریه در قانون از علل ایجاد این شبهه است. در تبیین این مطلب باید گفت که در گذشته در مورد قوای حاکم درج ۱۰۱ در اصل ۱۶ پیش نویس قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ اسمی از ولایت فقیه نیست و ارتباط سه قوه را رئیس جمهور برقرار می‌کند اما در اصل ۱۵ پیشنهادی گروه بررسی اصول در همین سال، قوه رهبری به عنوان قوای پنجم و برقرار کننده ارتباط بین سایر قوا ذکر می‌شود. سپس در اصل ۵۷ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ کلمه «ولایت امر» جایگزین قوه رهبری گشته است. از سوی دیگر شاهد آنیم که در اصل ۵۷ قانون اساسی بعد از بازنگری سال ۱۳۶۸، «ولایت مطلقه امر» بجای کلمه ولایت امر جایگزین شد.

همچنین برای برخی، وجود اختیارات یازده‌گانه ولی فقیه در کنار عبارت «ولایت مطلقه فقیه» اصل ۵۷، به این توهم کمک می‌کند. از دید این دسته، وجود اختیارات محدود اصل ۱۱۰ در تقابل با اختیارات مطلق ولی فقیه در اصل ۵۷ قانون اساسی ۱۳۶۸ است و تازگی اصل مزبور، این تصور را ایجاد می‌کند که شاید نظریه ولایت مطلقه امام (ره) نظریاتی مستدام نبوده است.

از سویی نفس پیچیدگی نظریه ولایت مطلقه فقیه، در پیشینه فقه سیاسی علمای شیعی و عدم اجماع فقها درباره میزان تک تک اختیارات ولی فقیه و عدم بحث کافی و صریح آنها در این زمینه، و عدم اطلاع عمومی از آن، از عواملی است که باور برخی رانست به تداوم این نظریه در سیره امام (ره) تضعیف یامحو می‌کند.

موجد دیگر این شبهه، برداشتهای متفاوت از اسلام و بدینی نسبت به اختیارات مطلقه فقیه است، از این دیدگاه، چنین حکومتی با توجه به الگوهای غربی، استبدادی و ضد دموکراسی است. القای چنین تصویری در صحنه عمومی باعث شده است که بعضی باتوجه به رهبری الهی و مردمی امام راحل، جهت پیراستن چنین خدشه‌هاچندان به نظریه ولایت مطلقه فقیه ایشان و تداوم آن اصرار و استناد نوزند.

بسیاری از تاریخ نویسان انقلاب اسلامی به درستی به نقطه آغازین نظریه ولایت مطلقه فقیه اشاره نکرده‌اند، زیرا اولاً به جای مبدأیی نظریه ولایت مطلقه فقیه، تنه‌به زمان پیدایش نظریه «ولایت فقیه» توجه نموده‌اند و یا بدون روشن‌گری لازم، این دو واژه را به شکل مترادف و همسان به کار برده‌اند، ثانیاً آغاز حکومت اسلامی و ولایت فقیه را به سال ۱۳۴۸ ه. ش - یعنی تاریخ ارائه رساله ولایت فقیه در نجف - نسبت داده‌اند. البته منظور بعضی از ارائه چنین مبدأیی آن بوده است که از این تاریخ، طرح جدی و پیگیری و تفصیلی حکومت اسلامی و تلاش در جهت تحقق ولایت عینی فقیه آغاز گشته است، اما به هر حال چنین افرادی حتی اگر در مواردی به قدمت نظریه امام (ره) و در این باره و قبل از این مقطع ۱۳۴۸ - عقیده داشته باشند، به شکل صریح و مقتضی آن را مورد تأکید همه جانبه و توضیحات فراگیر قرار ندادند.

همچنین بعضی، در آثار خویش، بدون دقت و توضیح لازم، از اشاره مجدد و مفصل امام (ره) به ولایت مطلقه در ۱۶ دیماه ۱۳۶۷، به گونه‌ای صحبت کرده‌اند که از آن، ارائه آغازین این نظریه القا می‌گردد، این در حالی است که امام خمینی (ره) یک ربع قرن پیش از رساله «ولایت فقیه»، به طور صریح در سال ۱۳۲۳ ه. ش در کتاب کشف الاسرار به اختیارات وسیع ولایت مطلقه فقیه اشاره

کرده‌اند و بعد از آن نیز این نظریه را در آثار و بیاناتشان تکرار نموده، بر شرح و تفصیل آن افزوده‌اند. بنابراین، خلط تکامل تدریجی نظریه مزبور با انقطاع و گسست آن، اشتباه فاحشی است که باید از آن پرهیز کرد.

مألاً باید گفت که توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه مورد اعتقاد پاره‌ای از گروه‌ها و افراد نیز می‌باشد. به عنوان نمونه پس از اشارات مجدد صریح امام خمینی (ره) به ولایت مطلقه فقیه - در شانزده دیماه - ۱۳۶۶ گروه نهضت آزادی به موضع‌گیری در این باره پرداخت و مجموعه نظرات خود را در کتابی تحت عنوان «تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه گردآوری نمود». این گروه ضمن حمله شدید به ولایت مطلقه به نوظهوری این نظریه تصریح کرده و مبدأ بروز آن را ۱۶ دیماه ۱۳۶۶ می‌داند که توسط امام (ره) در منشور صادره در این تاریخ به صورت مکتبی جدید و فقهی و پویا عرضه شده و فقه سنتی را کنار زده است. افراد این گروه با انتساب امام (ره) به صنف بازار، در تحلیل پردازش نظریه ولایت مطلقه فقیه، آن را نظریه‌ای مقطعی و بدیع و پیرو منافع صنف مزبور به شمار می‌آورد. از دید این دسته افراد، ظهور نظریه مزبور ناشی از اختلافات درونی هیئت حاکمه بوده و به خاطر شکستن بن بستیهای اجتماعی و اعتقادی طرح گردیده است. (به همین خاطر می‌توان گفت که، نهضت آزادی معتقد به گسست و عدم ثبات در نظریه ولایت مطلقه فقیه است. فرد دیگری در همین راستا، نظریه ولایت مطلقه فقیه را مخلوق قانون اساسی جمهوری اسلامی و ناشی از ادغام و نظام حقوقی فقه شیعه و حقوق عمومی سیاسی دول جدید دانسته است.)

در عین حال بعضی قصد داشته‌اند ولایت فقیه را از ابتدا مورد نظر مجلس خبرگان اول به شمار آورند، از دید این دسته، تأیید اصل ولایت فقیه به خاطر آن بوده که اکثریت این مجلس به روحانیون اختصاص داشته است و آنها به خاطر تعلقات و منافع صنفی و طبقاتی خویش، تصویب آن را تحمیل نموده‌اند. می‌توان گفت که تا حد زیادی نظرات «نیکی کدی» - نویسنده زن آمریکایی - به چنین باوری نزدیک است. (برخی نیز برداشتی مغایر از چنین آرای ا ارائه داده‌اند و نهاد ولایت فقیه را حاصل تحول نگرش سنتی نسبت به اسلام می‌دانند. از این منظر، نهادهای سنتی مانند امامت، تقلید و ولایت فقیه به وسیله زمان و تجربه تاریخی سیقل یافته و در قالب نهادهای جدیدی احیا و در اشکال حقوقی مدرنی نمود یافته‌اند.)

### «ولایت مطلقه فقیه» در آثار امام (ره)

#### الف - «کشف الاسرار»

کشف الاسرار اولین اثر مکتوبی است که امام راحل طی آن به ولایت مطلقه فقیه اشاره نموده‌اند. این کتاب در سال ۱۳۲۳ ه. ش نگاشته شده و با وجود آنکه مقصود اصلی نگارش آن، رد شبهات رساله «اسرار هزار ساله» و شبهات و هابیت بوده است، اما در این کتاب به شکل مقتضی به ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز پرداخته شده است. باید اذعان داشت که بسیاری به این نوشتار توجه کافی مبذول نداشته‌اند. امام در این کتاب به غیرقابل قبول بودن کلیه حکومت‌های غیر اسلامی و از جمله حکومت مستبدانه رضاخان، و نفی مشروعیت همه آنها اشاره می‌نمایند، آنگاه به ترسیم حکومت آرمانی اسلامی و مصداق آن در عصر حاضر یعنی «حکومت مطلقه الهی اولی الامر» می‌پردازند و برای آن حق تصرف گسترده و اختیارات مبسوط قائلند:

«... تنها حکومتی که خرد حق می‌داند و با آغوش گشاده و چهره باز آن را می‌پذیرد (حکومتی است) که همه کارش حق و همه عالم و تمام ذرات وجود حق خود اوست. به استحقاق او در هر چه تصرف کند، در مال خود تصرف کرده و از هر کس هر چه بگیرد، مال خود را گرفته و هیچ کس انکار این سخن را نتواند کرد، مگر آنکه به اختلال دماغ دچار باشد، اینجاست که حال حکومتها همه معلوم می‌شود و رسمیت حکومت اسلامی اعلام می‌گردد.»

امام (ره) در نفی «اولی الامر» حکومت رضاخان، به معنای صحیح حاکم اولی الامر می‌پردازد، که حکومتش همسان حکومت الهی پیامبر است و این تصریح به اطلاق ولایت فقیه است:

«اولی الامر باید کسی باشد که در تمام احکام از اول امارتش تا آخر کارهایش یک کلمه برخلاف دستورات خدا و پیغمبر نگوید و عمل نکند و حکومت او همان حکومت الهی که پیغمبر داشت، باشد، چنانچه از مقارن نمودن اطلاعات این سه به هم معلوم می‌شود که از یک سرچشمه آب می‌خورند.»

#### ب - «الرسائل»

شاید بتوان گفت که بخش «الاجتهاد و التقليد» کتاب الرسائل، یکی از ناشناخته‌ترین آثار امام (ره) در زمینه معرفی افکار سیاسی ایشان باشد و اگر عنايتی هم بدان مبذول شده، بیشتر به خاطر اهمیت فقهی و اصولی آن بوده است. اهمیت اساسی این نوشتار، آن است که علاوه بر طرح بعضی آرای فقه سیاسی امام (ره) به شکل بارز و بسیار صریحی حاوی نظریه ولایت مطلقه فقیه و طرح آن در تاریخ ۱۳۷۰ ه. ق - ۱۳۲۹ ه. ش - می‌باشد.



در این نوشتار، در بحث از حدیث «العلماء ورثة الانبياء»، امام (ره) در جواب تفسیرهایی که ارث بردن علما از انبیاء را منحصر به علم یا حدیث می‌دانند، می‌فرماید:

«مقتضای حدیث علما وارث انبیا هستند این است که برای علما وراثت در هر چیزی، هم شأن پیامبران باشد و از شؤون انبیا حکومت و قضاوت است. پس باید حکومت برای فقها به شکلی مطلق جعل و اعتبار گردد تا این اطلاق و اخبار صحیح واقع شود»()

امام (ره) در جای دیگر به اثبات ولایت مطلقه فقیه پرداخته‌اند: «از آنچه برحق قضاوت، بلکه مطلق حکومت برای فقیه دلالت می‌کند، مقبوله عمر بن حنظله است.»()

### ج - «ولایت فقیه» یا «حکومت اسلامی»

این کتاب در نزد بسیاری، مشهورترین نوشتار سیاسی امام (ره) در باب ولایت فقیه و حکومت اسلامی است. ویژگی ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه در کتاب مزبور، صراحت تبیین و تفصیل بیشتر آن است و همین خصوصیت باعث آن گشته که اکثراً به اشتباه این کتاب را (۱۳۴۸ ه. ش) رابه عنوان سرآغاز طرح ولایت فقیه تصور بنمایند، درحالیکه نظریه ولایت فقیه و بیان اطلاق آن در یک ربع قرن پیش ازاین مقطع در کتاب کشف الاسرار مورد اشاره قرار گرفته است. برخی اشاره‌های امام راحل، به ولایت مطلقه فقیه در کتاب «ولایت فقیه» به شرح زیر است:

«همین ولایتی که برای رسول اکرم(ص) و امام در تشکیل حکومت و اجرای تصدی هست برای فقیه هم هست...»() این توهم که اختیارات حکومت رسول اکرم(ص) بیشتر از حضرت امیر(ع) بود یا اختیارات حکومتی حضرت علی(ع) بیش از فقیه است باطل و غلط است...() در این امور معقول نیست که رسول اکرم(ص) و امام با فقیه فرق داشته باشد.»()

### د - «البيع»

یکی از شیوه‌های بدیع در سیره نظری امام (ره) طرح و بسط آرای سیاسی در خلال مباحث فقهی و اصولی است. علاوه بر کاربرد این روش در کتاب «الرسائل» می‌توان چنین سبکی را در کتاب «البيع» مشاهده کرد.

جلد دوم کتاب البيع که حاوی بحث مهم ولایت فقیه است، در سال ۱۳۹۱ ه. ق / ۱۳۵۰ ه. ش در نجف به چاپ رسیده است. اشاره‌های مبسوطی در این کتاب به موضوع ولایت مطلقه فقیه شده است. به عنوان مثال امام(ره)، در شرح حدیث امام زمان (ع) - انا حجة الله و هم حجتی علیکم - نتیجه می‌گیرند که ائمه(ع) تنها مرجع بیان احکام اسلامی نیستند، بلکه امام دارای منصب الهی و صاحب ولایت مطلقه است و فقها نیز از طرف ایشان دارای همین اختیارات هستند، و مرجع این حقوق جعل ولایت از جانب خداوند برای امام(ع) و جعل ولایت از جانب امام برای فقیهان است. . . و به واسطه این حدیث کلیه اختیارات امام برای فقیهان ثابت می‌شود...() و این درست، تعبیر دیگری از ولایت مطلقه در مورد ایشان است.()

«ولایت پیامبر یعنی «اولی» بودن حضرتش بر مؤمنین نسبت به خودشان و امور راجع به حکومت و زمامداری، به فقها انتقال می‌یابد...() بنابراین آنچه گفتیم، کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه - علیهم السلام - مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلاً نیز نمی‌توان فرقی میان این دو قایل شد.»()

### ولایت مطلقه فقیه در بیانات قبل و بعد از انقلاب اسلامی

شاید صریح‌ترین بیان امام (ره) در این باره، در پاسخنامه ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ نهفته باشد که در فاصله هفده ماه مانده به ارتحال ایشان (۱۳ خرداد ۱۳۶۸)، و شش ماه قبل از قبول قطعنامه ۵۹۸ (۲۷ تیر ۱۳۶۷) در ایام دشوار جنگ تحمیلی صادر شده است و ویژگی اصلی این نامه صراحت و تفصیل بیشتر و اتمام حجت قاطعانه امام(ره)، پیرامون اختیارات وسیع فقیه است. که در آن، حکومت فقیه رابه معنای ولایت مطلقه‌ای می‌داند که از جانب خدا به نبی اکرم(ص) واگذار شده و اهم احکام الهی و بر جمیع احکام فرعیه تقدم دارد:

«حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صل الله علیه وآله وسلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است...»()

ذکر بعضی از مصادیق نظری و عملی اعتقاد امام (ره) به ولایت مطلقه فقیه، مسبوق به سابقه بودن این نظریه و ثبات تداوم آن را در سایر بیاناتشان نشان می‌دهد. جالب اینجاست که این مصادیق از ابتدای مبارزه آشکار امام (ره) با رژیم گذشته به چشم می‌خورد، به عنوان مثال در قضیه مخالفت با انجمن‌های ایالتی و ولایتی ایشان امر کردند که جهت اعتراض به رژیم، نماز جماعت در سرتاسر کشور تعطیل گردد در این مقطع ولی فقیه در راستای حفظ مصالح عمومی از اختیارات وسیع خود استفاده نموده، حتی دستور تعطیلی امری که در شرع اسلام مستحب است، می‌دهند.() در جریان همین مبارزات امام خمینی (ره) در آبان

سال ۴۳ طی نطقی علیه کاپیتولاسیون، و کلامی مجلس رژیم سابق رابه دلیل موافقت بالایحه این موضوع، با حکم خویش عزل و تصویبنامه‌هایشان را باطل شمردند. (ایشان چند روز پس از افتتاح مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (۲۸ مرداد ۱۳۵۸)، طی پیامی به مناسبت حوادث کردستان، به مدیر عامل شرکت نفت دستور می‌دهند یک روز پول نفت رابه کردستان اختصاص دهد.) این دستورها و عملکردها نشان می‌دهد که امام(ره) به اختیارات وسیع شرعی خویش، به عنوان ولی مطلقه فقیه، اعتقاد عملی داشته، و حتی قبل از تأیید اصل ولایت فقیه در قالب اصل پنجم قانون اساسی، آن رابر حسب لزوم به کار می‌برده‌اند.

امام طی بیانات دیگری در چهاردهم آبان همان سال - یعنی تقریباً یک ماه قبل از همه پرسی قانون اساسی در ۱۲ و ۱۳ آذر ۱۳۵۸ - به اختیارات وسیع ولی فقیه در چارچوب مصالح عمومی اشاره می‌کنند و معتقدند که ولی فقیه در این راستا حق دخالت و تصرف در اموال دیگران را دارد و می‌تواند آن رامحدود کند. (ایشان در اواخر مهرماه سال ۱۳۶۰ با استفاده از اختیارات وسیع ولی فقیه، به مجلس اختیارات عمده‌ای در وضع قوانین بر حسب احکام ثانویه می‌دهند) و یا اینکه در بیست و سوم مهر ۱۳۶۲ با درخواست نخست وزیر وقت، حکم به اقامه نماز جماعت در ادارات بعد از اتمام کار می‌دهند. (چنین حکمی همانند حکم ایشان در تعطیلی نماز جماعت در قضیه انجمنهای ایالتی و ولایتی و نظرایشان در پاسخنامه ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ است که مبتنی بر تقدم احکام حکومتی بر احکام فرعی، مانند نماز و روزه وحج است. مصادیق مشابه در این موارد به فراوانی در سیره نظری و عملی امام (ره) قابل مشاهده است که به ذکر همین حد کفایت می‌شود.

### عنصر اجتهاد در نظریه «ولایت مطلقه فقیه»

اجتهاد مصطلح که بیشتر مورد استفاده فقهای متأخر و معاصر امام خمینی (ره) بوده به علت عدم توجه کافی به نقش زمان و مکان، از سوی امام (ره) ناکافی شمرده شده است زیرا به تعبیر موضوعات احکام تحت تأثیر ایندو عامل عنایت کافی نمی‌نماید. اجتهاد مطلوب امام (ره)، شیوه اجتهادی است که مهمترین ویژگی آن لحاظ نمودن نقش زمان و مکان در اجتهاد است. چنین اسلوبی در حل مسائل فقهی و حکومتی بسیار بالنده و راهگشا است، زیرا در این روش، هم در مرحله نظری و هم در مرحله عملی، تفریع و تطبیق صورت می‌گیرد و بعد از سنجیدن ابعاد قضایا و بررسی ویژگیهای موضوعات در بستر زمان، اجتهاد بر اساس منافع شناخت انجام می‌پذیرد. و در آن شرایط زمان و مکان و احوال که در تعبیر موضوعات احکام نقش دارند رعایت می‌شود و مطابق آنها اجتهاد بر اساس منابع اصلی استنباط متحول می‌شود و در نتیجه هیچ رویدادی نیست که با این شیوه بی پاسخ بماند. به علاوه موجب غنا و سرشاری و گسترش فقه اسلامی از نظر فروع و مصادیق می‌شود و حکومت اسلامی را مبسوط‌الیه در همه زمینه‌های اجتماعی و حکومتی نگه می‌دارد. (بدین ترتیب می‌توان به این استنتاج رسید که نظریه ولایت مطلقه فقیه، اساساً محصول شیوه اجتهادی امام(ره) و ملازم بآن است.

از این منظر اسلام چون دین جامع و خاتم است، لذا فقیه جامع الشرایط باید علاوه بر اجتهاد به این شیوه، مبسوط‌الیه بوده و از اختیارات گسترده‌ای برخوردار باشد، یعنی باید اساس حکومتی را بنا گذارد که تمام شؤون فردی و اجتماعی جوامع بشری را دربر گرفته، معضلات انسانها را کارسازی و پاسخگویی نماید. در این صورت است که اسلام و اجتهاد و نقاهت، جنبه عملی یافته و تمامی زوایای زندگی فرد و جامعه را شامل می‌شود. بنابراین، جامعیت و خاتمیت اسلام با اجتهاد به شیوه مزبور و دارا بودن اختیارات وسیع حکومتی ولی فقیه، معنی پیدا می‌کند و لازم و ملزوم یکدیگرند. (از نظر امام (ره) اساساً ماهیت و حقیقت اسلام، بالاستنباط به شیوه لازم مکشوف می‌گردد و عقلاً و نقلاً نیز ولایت مطلقه فقیه رانیز بدین شکل باید از منابع اسلامی استنباط کرد.) باتأملی کوتاه در آثار مکتوب امام (ره) (کشف الاسرار، الرسائل، ولایت فقیه، البیع) به شواهد متعددی دست می‌یابیم که ثابت می‌کند امام (ره) از دیر باز و حداقل از زمان نگارش کشف الاسرار دارای این شیوه اجتهادی بوده، و در کلیه این آثار و ویژگیهای این سبک اجتهادی بطور ملموس آشکار است. شیوه‌ای که کاملاً متلازم با اختیارات مبسوط ولایت فقیه است و اطلاق آن را مد نظر دارد.)

### مردم و «ولایت مطلقه فقیه»

در فرضیه ما ارائه و اعلام کامل نظریه مداوم ولایت مطلقه فقیه، بخاطر رعایت مصالح اسلام و مردم و با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی، به شکل تدریجی صورت گرفته است. خوشبختی به مردم و توان عظیم آنها و اهمیت به پذیرش و خواست عمومی بلوغ فکری، سیاسی ملت و تکریم از ایشان، درهمه آثار معظم له به چشم می‌خورد در فقاقت و سیاست و عرفان امام، نقش عمده مردم قابل رؤیت است و مردم پس از رکن الهی، رکن دوم اندیشه و نهضت وی راتشکیل می‌دهند. البته بعد الهی (اسلامی) این تفکر، بر بعد مردمی، احاطه داشته و جنبه مردمی مقید به آن است. این دو رکن بی‌تردید رمز پیروزی و بقای انقلاب اسلامی به زعامت ایشان بوده است. امام (ره) نیز با اتکال به ذات احدیت و استظهار مردم، نهضت را رهبری و به ثمر رساندند. و بی دلیل

نیست که سیره نظری و عملی ایشان مملو از عبارات «مردم» و «ملت» است و شاید به جرأت بتوان گفت که هیچ فقیهی در طول تاریخ به اندازه وی، مردم را واجد نقش ندانسته و آنها را مورد خطاب و تکریم و استظهار قرار نداده است. (۱) اما مردم چه نقشی در تحقق ولایت فقیه دارند؟ پاسخ آن است که بدون هیچ تردیدی نظر ایشان در مورد جایگاه و نقش مردم در تحقق ولایت فقیه، مطابق با نظریه ولایت انتصابی است و امامت و رهبری رامنصوب الهی و نه مجعول دست بشری دانند (۲) و اساساً نفس نظریه ولایت مطلقه فقیه امام (ره) همطرازی و همگونی اختیارات حکومتی فقیه جامع الشرایط بایمامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و آبشخور الهی واحد این اختیارات دلالت بر این دارد که منصب حکومت امری الهی است و اختیارات حاکم نیز منصوب و مجعول از سوی خدای متعال است و نه مردم، و عزل و نصب فقیه متولی، مطابق «نظریه ولایت انتخابی» بدست مردم نیست. از سویی تأکید مکرر امام (ره) بر نقش بااهمیت مردم و اعتقاد به ولایت انتصابی موجد هیچگونه شبهه و توهّم و تناقضی نیست زیرا ایشان اگر چه به این نظریه باور قطعی داشته‌اند، اما به دلائلی از جمله، احترام و علاقه وافر به مردم و اهمیت بیش از حد مردم به پذیرش و خواست آنها و ضرورت حفظ اسلام و مصالح عمومی و در نظر گرفتن موقعیتهای زمانی و مکانی جدید، عملاً «نظریه احتیاطی» راپیش گرفته‌اند، تا به هر دو نظریه ولایت انتصابی و انتخابی عمل شود. (۳) عمل به نظریه احتیاطی، عمل به همه آراء است و بر این دلالت دارد که فقیه در صورتی «ولی امر» می‌گردد که مردم او راپبزنند. بدین ترتیب امام (ره) باعلاقه مفرط به مردم و چشم‌پوشی از حق شرعی خویش، ضمن رعایت احتیاطهای شرعی در امر زعامت، به مردم نقش بیشتری اعطاء کرده‌اند و بدینوسیله در عصری که خواست مردم در بسیاری از نظامهای سیاسی ملاک و مناط اصلی عملکرد حکومت راتشکیل می‌دهد، به مردم و خواست آنها استناد جسته‌اند و بدین گونه بنا به قاعده «الزام» (۴) همگان راملزم به پذیرش مطلوب مردم - حکومت اسلامی فقیه و توابع آن - نموده‌اند و حجت را بر همگان باستواری بیشتری تمام کرده‌اند. ایشان حکومت اسلامی رابرخواسته از آراء و انتخاب مردم دانسته و ایشان را ناظر بر همه امور و از جمله ولایت فقیه می‌دانند و حتی تخلف از این خواست رابر هیچکس و از جمله خودشان جایز نمی‌دانند:

«اینجا آرای ملت حکومت می‌کند. اینجاملت است که حکومت را در دست دارد، و این ارگانها راملت تعیین کرده است، و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و امکان ندارد. (۵) ما تابع آرای ملت هستیم (۶) انتخاب باملت است. (۷) ملت باید همه اشان ناظر امور باشند. (۸) هیچ گروه و شخصی نمی‌تواند با خواست ملت ایران مخالفت کند، اولاً محکوم به نابودی است ملت ایران خواستار حکومت اسلامی است.» (۹)

این مطلب تأیید مجددی بر محوریت نقش مردم در اندیشه امام (ره) دارد و می‌توان اینطور استنتاج نمود که به همین جهت نیز، ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه - که عالیترین بخش نظریه سیاسی ایشان است و احتیاج به قدرت هضم بیشتری دارد - در همه ادوار، بستگی به پذیرش، آمادگی، قابلیت‌ها و همراهی مردم داشته است. بنابراین، ارائه این نظریه، تدریجی و دارای مراتبی بوده است تا با گذشت زمان و انجام روشنگریهای لازم و افزایش بلوغ فکری مردم، زمینه پذیرش و آمادگی آنها فراهم گردد و این مهم در اواخر جنگ تحمیلی که مردم رشد و تعالی خود را با رشادتهایشان نشان دادند، حاصل گردید و امام راحل (ره) در شانزدهم دیماه سال ۱۳۶۶، طی پاسخننامه‌ای، روایای بیشتری را از این نظریه آشکار نمودند.

### روحانیت و «ولایت مطلقه فقیه»

همانطور که ذکر شد، امام (ره) در کتاب «ولایت فقیه»، اوضاع حوزه‌های علمیه را خصوصاً از عوامل عدم توجه به موضوع ولایت فقیه شمرده‌اند. روحانیت و حوزه‌های علمیه در گذشته و حال عظیم‌ترین نقش را در حفظ و تدریجی اسلام ایفا نموده‌اند به همین دلیل بخش عمده‌ای از بیانات و آثار مبسوط امام خمینی (ره) مملو از تجلیل و شرح خدمات و مجاهدات روحانیت اصیل است. (۱۰) اما این نیز قابل انکار است که این نهاد خصوصاً در طول دهه‌های پیشین با آفات زیادی مواجه بوده است و همواره فکر اصلاح حوزه‌ها دل مشغولی بسیاری از زعمای شیعی و از جمله امام (ره) را به خود اختصاص داده است. به همین دلیل وی نیز در ابتدای نهضت حرکت اصلاحی و روشنگری خود را از آنجا آغاز کرد. می‌توان اذعان نمود که اساساً روحانیت و نهاد حوزه در تعادل با امام (ره) و نهضت انقلابی ایشان دارای نقشی دوگانه - مثبت و منفی - بوده است. در یک سوره روحانیت اصیل و آگاه با ادامه خط امام (ره) و جانفشانیهای بسیار، به عنوان بازوی قدرتمند قیام و حرکت ایشان عمل نموده است و در تحقق انقلاب حکومت اسلامی نقش کاملاً مؤثری داشته است، و در سوی دیگر روحانیونی قرار دارند که شامل صنوف مختلفی هستند و نسبت به این حرکت یابی تفاوت بوده و یا با ابزارهای مختلف سعی نموده‌اند که آن رامنکوب و متوقف سازند. خطرناکترین صنف این دسته، جماعت مقدس مابان و متحجرین هستند که بیشترین مقابله رابانهضت امام خمینی (ره) انجام داده و می‌دهند و وی بارها تخدیر و احساس خطر خویش را از آنها اعلام کرده است. (۱۱)

صف بندی و مواضع تقابلی بخشی از روحانیون مقدس نما و متحجر درباره نواندیشی‌های سیاسی فقهی و شیوه اجتهاد امام بر کسی پوشیده نیست و حتی مراجع مخلوعی مانند شریعتمداری رانیز می‌توان در این صف بندی و مواجه با امام مشاهده کرد که مستقیماً به موضع گیری علیه نظریه ولایت مطلقه فقیه و اختیارات مبسوط وی پرداختند.)

امام (ره) در پیام تاریخی اسفند سال ۶۷ به مراجع روحانیون سراسر کشور به خوبی علیه این صنف از روحانیون هشدار داده و از رویه و کارشکنیهای آنها بشدت انتقاد می‌نمایند. از جمله می‌فرمایند:

«آن قدرت که اسلام از این مقدسین روحانی نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگر نخورده است و نمونه بارز آن، مظلومیت و غربت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که در تاریخ روشن است... ولی طلاب جوان باید بدانند که پرونده تفکر این گروه همچنان باز است و شیوه مقدس مابی و دین فروشی عوض شده است شکست خوردگان دیروز سیاست بازان امروز شده‌اند... امروز می‌گویند: مسئولین نظام کمونیست شده‌اند! تا دیروز مشروب فروشی و فساد و فحشا و فسق و حکومت ظالمان را برای ظهور امام زمان - ارواحنا فداه) رامفید و راهگشا می‌دانستند، امروز از این که در گوشه‌ای خلاف شرعی که هرگز خواست مسئولین نیست رخ می‌دهد، فریاد و اسلاما سمری دهند!... راستی اتهام آمریکایی و روسی و التقاطی، اتهام حلال کردن حرامها و حرام کردن حلالها، اتهام کشتن زنان آبستن و حلیت قمار و موسیقی از چه کسانی صادر می‌شود؟ از آدمهای لامذهب یا از مقدس نماهای متحجر و بی‌شعور؟ فریاد تحریم نبرد با دشمنان خدا و به سخره گرفتن فرهنگ شهادت و شهیدان و اظهار طعن‌ها و کنایه‌ها نسبت به مشروعیت نظام کار کیست؟ عوام یا خواص، خواص از چه گروهی؟ به ظاهر معمین یا غیر آن؟ بگذریم که حرف بسیار است. همه اینها نتیجه نفوذ بیگانگان در جایگاه و فرهنگ و حوزه‌هاست و برخورد واقعی هم با این خطرات بسیار مشکل و پیچیده است.» (۱)

به نظر نگارنده، آنچه مسلم است، دوران پر التهاب دهساله رهبری امام (ره) - در جمهوری اسلامی - مساعده طرح نهایی مسائل مناقشه پذیری مانند نظریه ولایت مطلقه فقیه نبود، زیرا وقتی حتی بعدها برخی متحجرین امام را به مناسبت حکم حلیت شطرنج، خارج از دین دانستند، مسلم است که در حضور چنین طایفه‌ای و در آن دوران حساس، طرح صریح این نظریه به صلاح اسلام و مسلمین نبوده است، لذا امام در اواخر عمر خویش و همزمان با افشاندن چهره مقدس مآبان و متحجرین، ابعاد کاملتر این نظریه را آشکار ساختند.

### وضعیت بحرانی کشور و «ولایت مطلقه فقیه»

امام در طول حیات سیاسی خویش، به حفظ ائتلاف و وحدت همه نیروها در جهت مصالح اسلام اعتقاد داشتند و به همین دلیل از هر آنچه که این وحدت را مخدوش کند و بقای حکومت اسلامی را در شرایط بحرانی آنروز متزلزل سازد پرهیز می‌نمودند. در واقع عدم اصرار ایشان بر تبیین کامل اطلاق نظریه ولایت مطلقه نیز در سالهای اوایل انقلاب نیز با چنین توجیهی، تبیین می‌شود. امام (ره) در دمام پیروزی انقلاب و اوایل آن، جهت ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه برای عموم مردم و گروههای «غیر خط امامی» به شکلی مداراگونه عمل کرده‌اند لذا اطلاق این نظریه رابه دلیل حفظ وحدت کلمه مسلمین و اجتناب از طرح مسائل مناقشه‌پذیر، و رعایت مدارا با سایر گروههای سیاسی، آنچنان که باید و شاید مورد تاکید و تشریح قرار نداده‌اند و البته این امر خللی بر تداوم این نظریه وارد نمی‌سازد. ایشان با وجود آنکه از ماهیت و مواضع لیبرالی بسیاری از اعضای دولت موقت اطلاع داشتند ولی باز سعی می‌کردند تا آنجا که خطری اسلام را تهدید نکند، و در آن شرایط بحرانی صبر پیشه نموده و از توان آنها برای مصالح نظام استفاده کنند. (۲) همین سیره و موضع تحمل و مدارا در قضیه عزل بنی صدر مشاهده می‌شود و امام جهت حفظ آرامش کشور در شرایط جنگی، فرمان عزل بنی‌صدر را - در ۲۶ خرداد ۱۳۶۰ - پس از یکسال صبر و رعایت مصالح صادر می‌نمایند. (۳) به همین شکل فرمان عزل منتظری هم توسط ایشان پس از دو سال کوشش صبورانه صادر گردید. (۴) در امر ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز امام (ره) سعی داشتند که آرامش و وحدت کلمه جامعه رابه خاطر موقعیت حساسی که نظام اسلامی در آن قرار داشت حفظ نمایند و اساساً با شعارهای فراگیر، همه طبقات و اصناف جامعه را در مسیر مبارزه با ایادی داخلی و خارجی، همراهی و رهبری کنند، به همین دلیل هم ایشان در تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی سال ۱۳۵۸ و اختیارات محدود آن کوتاه آمدند:

«اینکه در قانون اساسی یک مطلبی ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این، در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر با این روشنفکرها مخالفت نکنند، یک مقداری کوتاه آمدند. اینکه در قانون اساسی هست، بعضی شؤون ولایت فقیه است نه همه شؤون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی‌بیند.» (۵)

البته باید اذعان داشت که رعایت شرایط بحرانی اضطراری کشور توسط امام تنهادر نحوه ارائه نظریه مزبور مشاهده نمی‌شود، بلکه تأخیرمسائل مهمی مانند بازنگری قانون اساسی نیز به همین علت بوده است. ایشان درقضیهٔ تتمیم این قانون و صدور فرمان آن اظهار داشتند:

«من نیز بنابر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدت‌ها قبل در فکر حل آن بوده‌ام که جنگ ومسائل دیگر مانع از انجام آن می‌گردید.»()

شایان ذکر است که برداشت امام (ره) درمورد کوتاهی قانون اساسی نسبت به اختیارات وسیع ولایت مطلقه فقیه مقرون به واقعیت بود و بعدها بامساعد شدن مقتضیات وبه خاطر حفظ مصالح اسلام وتقویت نظام و حل معضلات جدید جامعه، ایشان به طور صریح وتفصیلی، کلیت واقعیت نظریه پر قدمت و ثابت ولایت مطلقه فقیه راتشریح نموده، و هر روز روایای بیشتری راهمزمان با رخداد وقایع مستحدثه ونیازهای جدید، نمایان ساختند که اوج این تصریح درپیام ۱۶ دیماه سال ۱۳۶۷ رخ نمود. جالب اینجاست که حتی دراین پاسخنامه هم‌چنین اظهار می‌دارند که:

«من میل نداشتم که دراین موقع حساس به مناقشات پرداخته شود وعقیده دارم که دراین مواقع، سکوت بهترین طریقه است.»()

بدین ترتیب ایشان به خاطر اوضاع بحرانی کشور، ارائه نهایی وصریح نظریه خویش راتاجای ممکن به تأخیر انداخته‌اند.

### پاسخ به پاره‌ای شبهات

بعضی ممکن است در رد قدمت و تداوم و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه این اشکال را واردکنند که دربیانات امام (ره) در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و اوایل دهه ۴۰ شمسی، مواردی وجود دارد که ایشان به قانون اساسی استناد واتکا نموده و خواستار تحقق آن گشته‌اند. واین مغایر ثبات رأی امام (ره) درمورد این نظریه است.

پاسخ این امر، در بیانات ایشان بوضوح داده شده است وایشان علت استناد خود را قاعدهٔ «الزام» ذکر کرده‌اند. قاعده وشیه‌ای که در بین سیرهٔ پیامبران وائمه معصومین (ع)رایج ویکی از علل اساسی تکیه علی(ع) به بیعت مردم درامر حکومت بوده است.() از آنجا که اصل دوم متمم قانون اساسی رژیم پهلوی، تصویب هرقانون خلاف قرآن را بی‌اعتبار فرض کرده بود، امام خمینی نیز با استناد به قانون اساسی مورد اتکای رژیم، قصد ملزوم نمودن آنها رابه انجام این امور داشتند و می‌خواستند اعمال ضد اسلامی آنها رابا چنین استنادی افشا نموده ودر صورت امکان از آن جلوگیری نمایند.()

ازسویی درعصر نگارش کشف الاسرار که امکان اقامه حکومت اسلامی میسرنبوده است، اگر امام(ره) اشاراتی به عدم مخالفت خود و علماً بااصل تشکیلات وحکومت نموده‌اند، به خاطر اعتقاد فقه اسلامی، وشییی به ضرورت دایمی وجود حکومت است. ازدیدگاه ایشان علماً پیشین، سلطنت الهی را حق وسایر سلطنتها را جور می‌دانستند ولی به دلیل عدم امکان استقرار وپذیرش آن، به نظامهای غیر الهی و بیهوده، اضطراراً بسنده نموده وبه خاطر رعایت مصلحت - عدم مخالفت با اصل تشکیلات، اسمی ازحکومت نبرده‌اند و اساس همین حکومت‌های نیم بند رابر هم نرذه‌اند واز وظایف فقها فقط به فتواو قضاوت و دخالت درحفظ مال صغیر و قاصر بسنده کرده‌اند.()

بنابر باورامام (ره)، نهی ومقابله بامُنکر «حکومت نامشروع» وتأسیس حکومت برحق برای فقیه یافقه‌های واجد شرایط، امری واجب وسقوط ناپذیراست وبه شکل کفایی بر عهده آنها است، داشتن قدرت یا عدم آن نیز در مبادرت به‌این مسأله، رافع تکلیف ایشان نیست، بنابراین، آنها باید با کوشش درجهت تحصیل قدرت، هرقد که می‌توانندبه این وظیفه قیام کنند.

قاعده فقهی «المیسور لایسقط بالمعسور» نیز همین معنا رادربردارد ومنظوران این است که «برائر سختی وعسر، انجام وظیفه به اندازه‌ای که درتوان است ازگردن ساقط نمی‌شود» وبراساس سلسله مراتب تدریجی امربه معروف ونهی ازمنکر، تاجای ممکن می‌بایستی به مدارج نازلۀ تکلیف عمل نمود.() سیرهٔ امام راحل مشعربرآن است که اگر زمانی تأسیس حکومت اسلامی دشوار وناممکن باشد وحکومت اشخاص جایز نیز اصل دین را مورد هدف قرارندهد، توسل به قانون اساسی مشروطه جهت کاهش فشارو ستم آنها مفید خواهدبود. امام(ره) هم، درزمان رضاخان ومقطعی ازحکومت شاه عملاًاینگونه رفتار نمود. زیرا اگر چه حکومت اسلامی، حکومتی بسیار آرمانیتی ازمشروطه است، ولی مشروطه نیز بر استبداد ترجیح دارد.

«اگر ورود بعضی ازعلماً دربرخی از شوون دولت (طاغوتی) موجب به پاداشتن فریضه یا فرایض ویا ازبین رفتن منکریا منکراتی گردد و محذور مهمتری مانند هتک حیثیت علم و علماً و تضعیف عقاید افراد کم ایمان، درپی نداشته باشد واجب کفایی است که شرکت جویند.»()

برهمین مبنا، امام (ره) درکتاب کشف الاسراز همراهیهای بسیاری ازعلمای بزرگ عالی مقام در تشکیلات مملکتی باسلاطین یاد می‌کنند،() البته مبنای دیگر چنین همکاریهایی، اعتقاد فقیه شیعی به ضرورت وجود دائمی حکومت است، بنابراین توصیه



مشروط اینگونه همکاریها و یا استناد به قانون مشروطه درمقاطعی خاص، به هیچ وجه به ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه خدشهای وارد نمی‌کند و مترادف باقبول سلطنت - چه به شکل محدود و غیر محدود - نیست. اساساً بیان تفصیلی طرح حکومت اسلامی و نظریه ولایت مطلقه فقیه و ذکر تفریعات آن از سوی امام (ره)، چیزی جز عمل به تکلیف شرعی نبوده است. این تکلیف به اقتضای ملاحظه عناصری در قالب زمان و مکان صورت پذیرفته است، مثلاً درموقع نگارش کتاب «کشف الاسرار» به دلیل ضرورت وجود حکومت و عدم امکان تأسیس حکومت اسلامی، نظریه ولایت مطلقه بعد عملی نیافته و مورد اصرار قرار نگرفته است. بلکه فقها با گذشتن از حق زعامت و حکومت خویش و به خاطر رعایت مصالح مردم، که قوامش مبتنی بر وجود حکومت است، به همان حکومت نیم‌بند آن زمان بسنده کرده‌اند. (همچنین درمقطع پس از انقلاب، دلیل حفظ مصالح نظام اسلامی که از دید امام (ره)، بالاترین تکلیف است و ادله دیگری که در همین چارچوب جای می‌گیرند، ذکر تفصیلی و کامل فروعات نظریه ولایت مطلقه فقیه تاجای ممکن توسط امام راحل به تأخیر افتاده و بنابه سیاست تدریج گرای - که رویکرد و مبنای عملی پیامبران عضلام بوده است - تدریجاً بیان شده است. این نحوه ارائه بدین خاطر است که رفته رفته بستر مناسب زمانی و مکانی و شعور سیاسی دینی مردم مهبای دریافت آن گردد. زیرا چگونه ممکن است که رهبر در شرایطی که تنهانسیمی از اسلام آمده است به ارائه نهایی‌ترین سطح نظریه حکومت اسلامی و فروعات آن بپردازد و باید اذعان نمود که ایشان براساس سیاست تدریج گرای، منتظر آمده شدن کامل جو و ظهور مقتضیات لازم از جمله بلوغ فکری و مذهبی مردم بودند و باید گفت که این رشد در واپسین سالهای حیات امام (ره) بیشتر شده بود و نفس همین امر باعث تکامل تدریجی نظریه ایشان گردید و عجیب آن است که برخی تکامل مزبور را با انقطاع و گسست نظریه و عدم ثبات آن، خلط نموده‌اند. تجربه تدریجی حکومت اسلامی و پیش آمدن جنگ و مشکلات روح افزون و ضرورت ارائه راه حلهای جدید و گشایش دشواریهای نو، کاربرد ولایت مطلقه را توسط امام (ره) ایجاب می‌نمود. ارائه کار ویژه‌های متنوع ولایت مطلقه فقیه در طول زمان جهت حل معضلات باعث تطور و افزایش موارد اعمال این ولایت گردید که برخی این تطور را بانفس ظهور نظریه مذکور اشتباه گرفته‌اند. که این نیز، توهم غلطی است.

مسأله شبهه‌ساز دیگر، برخی اظهارات امام راحل در مصاحبه‌های قبل از انقلاب و روزهای اول پیروزی است. ایشان در پاسخ سوالات خبرنگاران خارجی که مصرانه از ایشان می‌خواستند، نقش آینده خود را در دولت انقلابی مشخص کنند، بارها در مضامینی فرموده‌اند: «که من فقط نظارت می‌کنم و شغل دولتی نمی‌گیرم یا من همان که قبلاً بوده‌ام، در آینده نیز هستم.» و عباراتی از این قبیل. (۱)

بعضی با عدم درک منطق درونی این بیانات، دچار این توهم می‌گردند که اظهارات مذکور باقبول رهبری و ولایت مطلقه ایشان منافات دارد و اعمال و قبول چنین وظیفه‌ای نشانه گسست در تداوم نظریه ولایت مطلقه معظم‌له است. به اختصار می‌توان گفت که یکی از علل اینگونه پاسخهای امام (ره) آن است که ولی فقیه به قول ایشان «نظارت» می‌کند نه «حکومت»، و بر اجرای قوانین اسلامی کنترل فعال دارد و هادی مردم در این مسیر است. دلیل دیگر در این نظر ایشان نهفته است که اساساً در اسلام حکومت، به معنای استیلای حاکم بر محکومین وجود ندارد. (۲) از سویی، پاسخ منفی امام به در رأس حکومت قرار گرفتن، بخاطر سن و موقعیت و رغبت شخص ایشان و دشواری رهبری بوده است و بعد از آن، پذیرفتن این امر بخاطر احساس تکلیف و خواست مردم عنوان نمودند:

«... البته ملت یک چیزی را خواستند و ما همه تابع او هستیم.» (۳)

از سویی امام (ره) همواره اعتقاد به ترجیح نقش ارشادی فقها و روحانیت داشتن و بر استقلال آنها و عدم آمیختگی این قشر با دولت پای می‌فشردند. به تعبیری ایشان، روحانیت رانه جزء دولت و نه خارج از آن می‌دانستند و ترجیح می‌دادند که وظیفه روحانیت در مراقبت و نظارت خلاصه شود (۴) و در مورد رئیس جمهور و نخست وزیر شدن آنها می‌فرمودند که «صلاحشان هم نیست که اینها بشوند» (۵)

اما پس از تجربه تلخ روی کار آمدن دولت موقت و دوران حکومت بنی صدر و آسیبهایی که در این میان به انقلاب اسلامی وارد گردید، بنابه پیشنهاد و درخواست یاران امام و پذیرش و تأیید مردم، امام خمینی به حسب اضطرار و به خاطر ضرورت و اولویت حفظ نظام، با ریاست روحانیون در مناصب کلیدی نظام، موافقت نمودند هر چند ایشان تا آخر حیاتشان از ترجیح نظری خود در این باره عدول نکردند:

«این مطلب را بارها گفته‌ام که روحانیون باید وضعی ارشادی داشته باشند نه اینکه بخواهند حکومت کنند. کاری نباید بکنیم که مردم بگویند اینها دستشان به جای نمی‌رسید، حالا که رسید دیدید اینطور شدند. استبداد دینی خود تهمتی است که از کنارش نباید گذشت.» (۶)



البته نباید فراموش کرد که امام راحل بشدت و همواره روحانیان و حوزه‌ها را به دخالت در امر سیاست تشجیع و تحریص می‌نمودند و بر عدم تنافی سیاست و دینانته پای می‌فشردند و سیاست‌گریزی را از آفات گذشته و حال حوزه‌ها می‌دانستند. باین توضیحات مشخص می‌گردد که هیچگونه تعارض و دوگانگی در پاسخهای رهبر راحل دیده نمی‌شود البته لازم به ذکر است که امام اگر چه با صداقت به تبیین و روشننگری حکومت اسلامی و طرح ولایت فقیه برای جهانیان پرداخته است اما پاسخهای وی به خبرنگاران خارجی در این مواضع، با درایت و رازداری کامل و اختضاریان شده و حتی گاهی از بیان بعضی مطالب سرنوشت ساز طفره رفته و یا سؤال را اعمدانه به گونه‌ای پاسخ گفته‌اند که امکان سوءاستفاده از آن در مقابله با نهضت میسر نگردد. (پرسشهای مصرانه خبرنگاران در یکصدویست مصاحبه در مورد حکومت اسلامی و ولایت فقیه و نوع مشارکت روحانیون در سیاست و نظام جدید و...، حاکی از این خواست و کنجکاوای شدید غربیها بود که بدانند آیا رژیم اسلامی جدید، از نوع رژیمهای اسلامی تشریفاتی است یا جنبه عملی و رادیکال و ضد منافع آنها را بخود خواهد گرفت؟ و اساساً با فهم شکل حکومت اسلامی و زیر و بمها و زوایای پنهان آن، چگونه باید با رژیم جدید مواجهه شد و با آن مقابله کرد؟ این یک واقعیت است که علاوه بر امدادهای غیبی، اظهارات امام - در مصاحبه‌های پیش از انقلاب، خصوصاً درباره حکومت اسلامی و ولایت فقیه - در مایل نمودن طرفهای داخلی و خارجی درگیر با انقلاب اسلامی بسیار مؤثر بوده است و ایشان با اعمال درایت آمیز تاکتیک رازداری، و معرفی صادقانه چهره‌ای صلح طلب و مردمی از حکومت ولایت فقیه، باعث تسکین نسبی حساسیتهای غرب نسبت به انقلاب گشتند، ضمن آنکه بدون راه انداختن جارو و جنجالهای زاید، با بیاناتی کاملاً حساب شده، راه را برای تأسیس نظام اسلامی و بازگشت به ایران هموار نمودند. کدی - نویسنده آمریکایی - نیز بر این اعتقاد است که بسیاری از سیاستمداران آمریکایی بنابه اظهارات امام و بی‌تجربگی سیاسی وی گمان می‌کردند در صورت پیروزی انقلاب، ایشان از کار کنار کشیده و زمام حکومت را به افراد میانه‌رو خواهد داد. اما تاریخ و فراز و نشیبهای آن ثابت کرد درایت امام باعث این خوشبینی و در نتیجه تمهید فرصت به مقصود رسیدن نهضت اسلامی گردید و منجر به رفع مزاحمتهای غربیها، حداقل در همان اوایل کار شد.

بدین ترتیب فهم و تفسیر درست بیانات امام (ره) در مصاحبه‌های مزبور، بخوبی رافع توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه است و حتی خلاف آن را ثابت می‌کند.

#### پی‌نوشتها:

۱. محمد بن محمد بحر العلوم. بلغه الفقیه، ج ۳. تهران، منشورات مکتبه الصادق، چاپ چهارم ۱۳۶۲، ص ۲۱۰.
۲. امام خمینی، ولایت فقیه، قم، انتشارات آزادی [بی‌تا]، ص ۵۶.
۳. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از «کتاب البیع». تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، بهمن ۱۳۶۵، ص ۳۵.
۴. ر. ک به، احزاب ۵، ۳۶ و نسأ، ۸۰.
۵. پرسش و پاسخ با آیت‌الله عمید زنجانی در مورد قانون اساسی و ولایت مطلقه فقیه، روزنامه رسالت، شماره ۱۸۵۰، ۷۱/۳/۲۰.
۶. امام خمینی (ره)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۸۰.
۷. ر. ک به؛ مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول، ۱۳۷۰ ص ۱۵۰.
۸. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، ص ۱۵.
۹. امام خمینی (ره)، پیشین، ص ۶۱.
۱۰. برای اطلاع بیشتر ر. ک به؛ آیت‌الله یوسف صانعی، ولایت فقیه، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات بنیاد قرآن، امیرکبیر چاپ دوم، ۱۳۶۴، صص ۲۴۱-۲۴۲.
۱۱. ر. ک به امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۳۳-۳۵.
۱۲. صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (قدس سره)، ج ۱۰، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت ارشاد اسلامی، بهمن ۱۳۶۱، ص ۵۳ (مورخ ۵۸/۸/۳).
۱۳. امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۲۰-۲۱.
۱۴. امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، ص ۹۵.
۱۵. امام خمینی (ره)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۲۱.
۱۶. برای نمونه ر. ک به؛ صحیفه نور، پیشین، ص ۱۳۸، (بیانات مورخ ۸۵/۸/۱۴).
۱۷. آذری قمی، پیشین، ص ۱۷۰.

- ر. ک به؛ صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۹.
- صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۰۶، (بیانات مورخ ۶۴/۵/۲۷)
- صانعی، پیشین، صص ۱۴-۱۵.
- همان، صص ۳۰-۳۱.
- امام خمینی(ره)، کشف الاسرار، [بی جا]، نشر ظفر، [۱۳۲۳]، ص ۱۸۵.
- آیت الله عبدالله جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت»، کیهان اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸، ص ۱۰.
- ملا احمد نراقی، شوون ولی فقیه، مترجم دکتر سید جمال موسوی، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، ۱۳۶۷، (مقدمه مترجم، ص ۱۰)
- جوادی آملی، پیشین، صص ۹-۱۰.
- همان، ص ۱۱.
- این تعبیر و توصیف از امام(ره)، توسط مرحوم آیت الله العظمی اراکی صورت گرفته است. ر. ک به؛ مصاحبه با ایشان در روزنامه رسالت، ۷۲/۱۱/۱۴.
- تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران، نهضت آزادی ایران، [بی تا].
- همان، ص ۱۳۴.
- همان، ص ۱۳۳.
- سعید امیر ارجمند، «قوانین اساسی ایران در چارچوب تاریخی و تطبیقی»، نگاه نو، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۰-۱۱.
- ر. ک به؛ نیکی، آر. کدی، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۸۰.
- ر. ک به؛ حسین بشیریه، «نهادهای سیاسی توسعه»، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۳، آذر و دی ۱۳۷۱، ص ۳.
- امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین ص ۲۲۲.
- همان، صص ۱۱۱-۱۱۲.
۲. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، مع تزییلات لمجتبی الطهرانی، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸.
- همان، ص ۱۰۴.
- امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷.
- همان، ص ۵۵.
- همان، ص ۵۶.
- امام خمینی، شوون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از کتاب «البيع»، پیشین، ص ۴۷.
- همان، ص ۴۴.
- همان، ص ۵۸.
- همان، ص ۳۵.
- صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۰-۱۷۱. (مورخ ۶۶/۱۰/۱۶).
- ر. ک به؛ صانعی، پیشین، ص ۲۱۹.
- صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷، (مورخ ۴۳/۸/۴)
- همان، ج ۸، ص ۲۶۲، (مورخ ۵۸/۵/۳۱)
- همان، ج ۱۰، ص ۱۳۸، (مورخ ۵۸/۹/۱۴)
- همان، ج ۱۵، ص ۱۸۸، (مورخ ۶۰/۷/۲۰)
- همان، ج ۱۷، ص ۱۴۵، (مورخ ۶۲/۷/۲۳)
- محمد ابراهیم جناتی، «نقش زمان و مکان در اجتهاد، فقه اجتهادی، کیهان، ۷۲/۱۰/۱۴.
- ر. ک به؛ صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۰-۱۷۱ و ج ۲۱، ص ۶۱.
- ر. ک به؛ ولایت فقیه، صص ۶۹-۷۰.

. بهران اخوان کاظمی، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ص ۱۱۱-۱۲۴.

. ر. ک به؛ همان، ۱۳۷-۱۵۶.

. ر. ک به؛ امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷.

. یوسف صانعی، پیشین، صص ۳۰-۳۱ و آیت‌الله آذری قمی، پیشین، صص ۱۶۸-۱۶۹.

. «والزموهم بما ألزموا علیه انفسهم». آنها را بدانچه خود را ملزم می‌دانند، الزام نمائید.

. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳.

. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱، (بیانات مورخ ۵۸/۸/۱۹).

. همان، ج ۳، ص ۱۴۵، (بیانات مورخ ۵۸/۸/۲۲).

. همان، ج ۱۳، ص ۷۰، (بیانات مورخ ۵۹/۶/۱۹).

. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، صص ۱۳-۱۴.

. برای مثال، ر. ک به؛ در جستجوی راه از کلام امام، (دفتر هشتم) روحانیت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۱۵-۱۶.

. ر. ک به؛ صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۲-۹۳.

. برای ملاحظه آرای شریعتمداری در این باره ر. ک به؛

احمد سمیعی، طلوع و غروب دولت موقت، تهران، شباویز، ۱۳۷۱، صص ۲۰۹-۲۲۴، (بیانات مورخ مهرماه ۵۸).

. صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۲-۹۳، پیام به مراجع اسلام و روحانیون سراسر کشور (بیانات مورخ ۶۷/۱۲/۳).

. ر. ک به؛ مصاحبه با آیت‌الله احمد آذری قمی، حضور، شماره ۱، خرداد ۱۳۷۰، ص ۲۱.

. ر. ک به؛ حجت الاسلام موسوی خوئینیها، «نکات ناگفته»، حضور، شماره ۲، آبان ۱۳۷۰، ص ۱۲.

. نگاهی کوتاه بر اهم رویدادهای انقلاب، واحد مطالعات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۴.

. ر. ک به؛ همان، ص ۱۳۳، و صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۱۶، پیام به نمایندگان مجلس، (بیانات مورخ ۶۸/۱/۲۶).

. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳، (بیانات مورخ ۵۸/۱۰/۷).

. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۲، (بیانات مورخ ۶۸/۲/۴).

. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰، (بیانات مورخ ۶۷/۱۰/۱۶).

. برای مثال ر. ک به؛ علی(ع)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، ص ۵۵۸.

. بیانات امام(ره) در ۱۱ آذر ۱۳۴۱ (حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۱ قم، دارالفکر، [بی تا]، ص ۲۰۰.

. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۶-۱۸۷.

. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، صص ۵۷-۵۸.

. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، نجف، مطبعة الادب [بی تا]، ص ۴۷۵.

. ر. ک به؛ امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۹.

. ر. ک به؛ همان، صص ۱۸۶-۱۸۷.

. برای اطلاع بیشتر از این مصاحبه‌ها ر. ک به؛ طلعه انقلاب اسلامی (مصاحبه‌های امام خمینی در نجف، پاریس، قم). تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲. صص ۳۴۶، ۳۱۸، ۲۶۶، ۲۶۱، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۳۱، ۳۰، ۲۹، ۱۴.

. ر. ک به؛ صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۳۶، (بیانات مورخ ۵۸/۹/۲۷).

. همان، ؟؟؟، ۱۳۴، (بیانات مورخ ۵۸/۱۰/۷).

. ر. ک به همان، ص ۱۳۳.

مرحوم مطهری از کسانی است که اظهار می‌دارد که امام معتقد بوده‌اند که روحانیت باید مستقل و به صورت مردمی مانند همیشه باقی بماند و با دولت آمیخته نشود. مطهری بر این باور است که گرچه اشتغال پست دولتی برای روحانیون تحریم نشده ولی انجام این امر بیشتر از باب اضطرار بوده است. ر. ک به؛ مرتضی مطهری. پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ج ششم، بهار ۱۳۷۰، صص ۲۵-۲۷.

. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۴.

. همان، ج ۱۹، ص ۵۰، (بیانات امام خمینی در جمع فقها و حقوقدانان شورای نگهبان، مورخ ۶۳/۶/۱۱).

۲۲۳-۲۳۲. برای اطلاع بیشتر از تفسیر مصاحبه‌های امام، ر. ک به: اخوان کاظمی، پیشین، صص ۲۲۳-۲۳۲.  
۳۷۳-۳۷۲. ر. ک به: نیکی. آر. کدی، ریشه‌های انقلاب اسلامی، عبدالکریم گواهی، تهران، قلم، ج اول ۱۳۶۹، صص ۳۷۳-۳۷۲.

## مبانی کلامی ولایت مطلقه و ارکان آن

احد فرامرز قراملکی

### چکیده

پژوهش در خصوص ولایت و ارکان آن در سه دهه اخیر به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران گسترش یافته و اهمیت و ضرورت خود را به خوبی نشان داده است، تأملات آسیب شناختی در این پژوهش، مواضع خلل روش شناختی متعددی را نشان می‌دهد. حصر توجه به روی آورد واحد و غفلت از دیگر رهیافتهای عمده ترین این آسیبها است که موجب بروز مغالطه اخذ وجه به جای کنه و خطای تحویلی نگری و دیگر مغالطه‌ها شده است. تأمل آسیب شناسانه ضرورت پژوهش بین رشته‌ای و عطف توجه به روی آوردهای گوناگون را در فهم و تحلیل نظریه ولایت فقیه آشکار می‌سازد. در پرتو چنین رهیافتی بر روی آورد کلامی در شناخت ارکان نظام ولایت فقیه همچون مجلس خبرگان، تأکید می‌کنیم.  
برخی از اصول اعتقادی که مبانی کلام ولایت فقیه را شکل می‌دهند، عبارتند از:

- ۱- پیام اصلی دین، رستگاری و نجات بشر است.
- ۲- این امر محقق نمی‌شود جز از طریق ولایت خداوند بر مؤمنان.
- ۳- انبیاء رسالت هدایت و نجات بشر را بر دوش دارند، پیش از آنکه تنظیم نظام معیشتی را بر عهده داشته باشند.
- ۴- امام بیان کننده دین و حافظ شرع در تداوم رسالت انبیا است.
- ۵- پذیرش همگانی مردم شرط فعلیت یافتن برخورداری آنها از لطف الهی (به معنی کلامی کلمه) است.
- ۶- لطف الهی در عصر غیبت همچنان جاری است و احکام الهی در این عصر تعطیل نیست.
- ۷- ولایت فقیه از حیث حفظ شرع (در مفهوم کلامی آن) تداوم امامت است.
- ۸- مجلس خبرگان چراغ راه مردم در روشمند کردن دسترسی به صالح ترین مصداق حافظ شرع است که دو اصل ۵ و ۷ را پیوند می‌دهد.

### ۱- حصر گرایی روش شناختی و آسیبهای آن

نظریه ولایت فقیه در سه دهه اخیر یکی از مهمترین مباحث فقهی، حقوقی، سیاسی و اجتماعی در محافل علمی و فرهنگی کشورمان بوده است. نه تنها دانشمندان مسلمان ایرانی بلکه محققان دیگر کشورها نیز به تحلیل و بررسی این نظریه و نظام مبتنی بر آن پرداخته‌اند و آثار مهمی را به زبانهای گوناگون آفریده‌اند. صدها کتاب و تک نگاره، دهها همایش و سمینار و هزاران مقاله در مورد چنین موضوع مهمی به منصه وجود آمده است تا هر یک با اخذ روی آورد خاص، ابعاد گوناگون ولایت فقیه را مورد تحلیل قرار دهد.

روح غالب آثار علمی در این زمینه، تحلیلهای فقهی و فلسفه سیاسی بوده است. تحقق عملی زمینه‌های استقرار نظام ولایت فقیه پس از انقلاب اسلامی ایران، اولاً این نظریه را به عنوان نظام سیاسی کارآمد و رقیب نظامهای سیاسی موجود نزد بشر طرح کرد، ثانیاً هویت دینی این نظام، مباحث فقهی را در محافل سنتی دامن زد. برخی از فقها جنبه‌های فقهی نظریه را به بحث گذاشتند و از ادله، مبانی و احکام فقهی آن سخن گفتند و عالمان سیاسی و روشنفکران نیز با گرایشهای تطبیقی به بررسی مقایسه‌ای بین نظریه ولایت فقیه با سایر نظریه‌های سیاسی پرداختند. در موارد نادری نیز که محققى با روی آورد دیگری - چون رهیافت عرفانی - به تحلیل این موضوع پرداخته است.

اخذ هر یک از این روی آوردها در تحلیل ولایت فقیه و ارکان آن از جهتی مناسب و مفید است و از طرف دیگر مستعد بروز آسیبهای روش شناختی در چنین موضوع مهمی است. توضیح نکته اول این است که در تحلیل نظام ولایت فقیه و ارکان آن، اخذ روی آورد مبتنی بر فلسفه و دانش سیاسی لازم است و بدون برخورداری از ابزارها و روشهای مأخوذ در چنین علمی نمی‌توان هویت، ساختار و جایگاه نظریه ولایت فقیه را شناخت و بر تمایز و تشابه آن با دیگر نظامهای سیاسی وقوف یافت و مواضع قوت و خلل آن را به دست آورد. جستار در مسائلی چون: رابطه ولایت فقیه و دموکراسی، نسبت ولایت فقیه و مدرنیسم، ارتباط ولایت فقیه و جامعه باز، مشروعیت و کارآمدی نظام ولایت فقیه، ولایت فقیه و حاکمیت ملی و ... محتاج اخذ چنین روی آوردی است.

همچنین است اخذ روی آورد فقهی و عرفانی. بدون توجه به مبانی عرفانی و جایگاه فقهی ولایت فقیه، چگونه می‌توان دیدگاه امام خمینی(ره) را به عنوان نخستین نظریه پردازی که ولایت فقیه را از شکل یک نظریه مدون تا به صورت نظام سیاسی قدرتمند بارور ساخت، بدون کم و کاست فهمید؟

مطلق و یا مفید بودن ولایت فقیه، نسبت ولی فقیه و مردم، ارکان ولایت فقیه چون مجلس خبرگان و شورای نگهبان و... مسائلی هستند که بر مبانی عرفانی و فقهی خاصی بنیان نهاده شده است. همان گونه که ذکر شد در باب مبانی فقهی بیش از دیگر ابعاد تحقیق و بحث شده است.

مستعد بودن اخذ روی آوردهای یاد شده نسبت به آسیبهای روش شناختی، نیازمند توضیح بیشتری است. غالب دانشمندان (در همه زمینه‌های پژوهشی) به دلایل روان شناختی در معرض انحصار گرائی روشی قرار می‌گیرند. بر ابزارها، روشها، رهیافتها و مبانی علم معینی که در آن علم تربیت یافته‌اند، حصر توجه می‌کنند و از مطالعه همان موضوع از منظر علمی دیگر غفلت می‌ورزند و این موجب می‌شود از شناخت همه ابعاد موضوع ناکام گردند.

مثال معروف «فروید» است که به دلیل حصر توجه به روانکاوی و فراتر نرفتن از چارچوب محدود این و اکتفاء انحصار گرایانه به نظریه عقده ادیب در تفسیر رفتارهای آدمی، هر بعدی از انسانیت را که به دام ابزارهای روانکاوی در نمی‌آید، انکار کرد و یا تفسیری وارونه از آن ارائه نمود و به تدریج به نوعی دگماتیسم نقابدار مبتلا شد. پیش از این در گفتاری این موضوع را مورد بحث قرار داده‌ام.

مثال دیگر از انحصار گرائی روشی که به دگماتیسم نقابدار انجامید، پوزیتیویستها هستند که به دلیل حصر توجه به روی آورد تحصیل نگرایانه خود، بخشی از حقایق هستی را انکار کردند و نزدیک به دو قرن طول کشید تا با شکسته شدن حصر آنها دانشمندان توانستند جهان هستی را از منظری بالاتر ببینند.

این آسیب را که منشاء بروز مغالطه‌های فراوانی است و برنامه پژوهشی را منحرف و یا عقیم می‌کند، انحصار گرائی روش شناختی می‌نامیم. مراد از انحصار گرائی در اینجا، حصر توجه به روی آورد معین و اعراض غافلانه از دیگر روی آوردها و بسنده کردن به روش، اصول و چارچوب علمی معین و فراتر نرفتن از حیطه آن علم در شناخت پدیده‌های کثیر الاضلاعی است که بدون مطالعه بین رشته‌ای هویت خود را نشان نمی‌دهد.

نظریه و نظام ولایت فقیه مصداق بارز چنین موضوعات کثیر الاضلاع است؛ زیرا این نظریه از طرفی دارای بعد سیاسی و اجتماعی و از طرفی دارای بعد فقهی و حقوق است و از طرف سوم بر مبانی کلامی و اصول اعتقادی استقرار دارد و از طرف چهارم بر زمینه‌های تاریخی - فرهنگی معینی مسبوق است. فهم دقیق ولایت فقیه محتاج بررسی بین رشته‌ای است که همه این ابعاد، مبانی و زمینه‌ها را مورد تحقیق قرار دهد. محقق علوم سیاسی، به عنوان مثال، با تکیه انحصار گرایانه به مبانی، روشها و اصول رایج در دانش خود، نمی‌تواند همه اضلاع و ابعاد ولایت فقیه را بشناسد. به دلیل تقدم مقام تصور بر مقام تصدیق، اخذ تصویر ناقص و یا وارونه از موضوع، ادله و روش تحقیق متعلق به مقام تصدیق را نیز مخدوش می‌کند.

مطالعه انحصار گرایانه ولایت فقیه و ارکان آن موجب می‌شود فرد به بخشی از اضلاع موضوع دست یابد و چنین پندارد که آنچه به دست آورده همه هویت ولایت فقیه است و از این طریق گرفتار مغالطه اخذ وجه به جای کنه گردیده و گمان کند که ولایت فقیه چیزی نیست جز یک نظریه سیاسی. تعبیر «چیزی نیست جز» علامت لغزیدن در مغالطه کنه و وجه است.

مغالطه اخذ وجهی از ولایت فقیه به جای همه هویت آن به تدریج خطای روش شناختی بسیار مهلکی را مسبب می‌شود که در اصطلاح روان شناسان، تحویلی نگری خوانده می‌شود. محقق در اثر گرفتار آمدن به این مغالطه، موضوع خود را بر امری فروتر از آن کاهش می‌دهد و یا آن با به امری دیگر تحویل می‌کند؛ به گونه‌ای که تصویری وارونه از موضوع می‌یابد. ارجاع امامت و جانشینی پیامبر گرامی اسلام(ص) به زمامداری در مفهوم سیاسی کلمه و انکار ابعاد دیگر آن مصداقی از چنین خطا و مغالطه‌ای است.

مولوی در داستان پیل شناسی (اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل) خطای تحویلی نگری را به زیبایی ترسیم کرده است .

عرضه را آورده بودندش هنوز  
اندر آن تاریکیش کف می‌بسود  
گفت همچون ناو دانست این نهاد  
آن براو چون باد بیزن شد پدید  
گفت شکل پیل دیدم چون عمود

پیل اندر خانه تاریک بود  
دیدنش با چشم چون ممکن نبود  
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد  
آن یکی را دست بر گوشش رسید  
آن یکی را کف چو برپایش بسود

آن یکی بر پشت او بنهاد دست  
گفت خود این پیل چون تختی بدست  
تحویلی نگری همین است که محقق در شناخت پیل، آن را به اموری چون تخت، عمود، بادبزن، ناودان و... تحویل می‌دهد.  
ریشه این خطا حصر توجه به یک روی آورد و نظرگاه و غفلت از سایر منظمه‌های کشف حقیقت است.  
از نظرگاه گفتشان شد مختلف  
آن یکی دالش لقب داد این الف  
مطالعه انحصارگرایانه، مانند «کف دست» است که در وصول به همه ابعاد پدید او عاجز و ناتوان است، با دیده دریا می‌توان همه  
اعماق پدیده کثیرالاضلاع و قومی در قومی را دید.

چشم حس همچون کف دستت و بس  
چشم دریا دیگرست و کف دگر  
نیست کف را بر همه او دست پس  
کف بهل وز دیده دریا نگر  
ارجاع ولایت فقیه به حاکمیت صنفی، نظام سیاسی غیر دموکراتیک، سلطه طبقاتی و... ناشی از همین روش انحصار گرایانه در  
تحلیل موضوع است.

یکی از آفات حصرگرایی روش شناختی خطای است که به وسیله بل واتسون، روان شناس دین تعریف شده است. از نظر وی  
عادت به دیدن نیمی از دایره و ندیدن نیمه دیگر آن، خطای رایج نزد روان شناسان معاصر در تحلیل پدیدارهای دینی است. این  
عادت تنها از طریق گرایش به پژوهش بین‌رشته‌ای قابل رفع و درمان است.

#### ۱-۱- حاصل سخن

حصر گرایی روشی و دوری از پژوهش بین رشته‌ای در شناخت ولایت فقیه و ارکان آن موجب بروز آفات روشی چون اخذ وجهی  
از آن به جای همه ذاتش، تحویلی نگری و... می‌گردد و این آفات تصورات ناقص، وارونه و مبهمی را از مساله به میان می‌آورد و  
طرح مبهم مساله مقام دآوری را به مجادلات بی‌حاصل و نفی و اثباتهای باطل تبدیل می‌سازد.

### ۲- اهمیت روی آورد کلامی

یکی از نمونه‌های بارز بسنده کردن به روی آورد خاص و غفلت و اعراض از سایر روی آوردها در تحلیل ولایت فقیه و ارکان آن  
غیبت، خواسته یا ناخواسته رهیافت کلامی است. این غفلت موجب ابهام فراوان در طرح مسئله و ناکامی روشی بسیاری از  
پژوهشگران گردیده است. نخستین دلیل این ادعا، ارتباط بنیادین ولایت فقیه به اصول اعتقادی و مبانی کلامی است. اساساً،  
خواستگاه تاریخی نظریه ولایت فقیه خاستگاه کلامی است. ولایت فقیه بر مبانی کلامی تأسیس شده است و لذا مشروعیت و  
حقانیت خود را وامدار مبانی اعتقادی است. به گونه‌ای که اتقان و عدم اتقان آن مبانی، موجب احکام و یا اخلال در این نظریه  
می‌شود.

دلیل دوم این است: نظریه ولایت فقیه و به طور کلی حکومت دینی مبتنی بر مبانی کلامی یاد شده، با بسیاری از مسائل عمده  
کلام، اعم از کلام سنتی و کلام جدید، در ارتباط دو جانبه است به گونه‌ای که هر گونه تحولی در آن مسائل، موجب تحول در  
آن نظریه می‌گردد. به عنوان مثال، تعریف دین، توقع و انتظار ما از دین، قلمرو پیام پیامبران، علل اقبال به انبیا، دین و  
ایدئولوژی، دین و دموکراسی، احیای دین، نقش و کارکرد اجتماعی دین، دین و آزادی از جمله مسائلی هستند که ارتباط وثیق با  
نظریه ولایت فقیه دارند. به دلیل وجود چنین ارتباطی است که بررسی مجرد ولایت فقیه به عنوان یک مسئله و عدم وقوف بر  
درهم‌تنیدگی آن با دیگر مسائل کلامی، تصویر نارسایی از آن به دست خواهد داد.

اهمیت اخذ روی آورد کلامی را از جهت سومی نیز می‌توان توضیح داد: به تعبیر دقیق متخصصان علم سمانتیک فهم مفهوم  
حقیقی ولایت فقیه و ارکان آن به صورت مجزا از دیگر مفاهیم کلامی مرتبط با آن، مقدور نیست. ولایت فقیه یک مفهوم دینی  
است و در حوزه معنا شناختی معینی در جهان بینی دینی قابل فهم است. این حوزه معنا شناختی عبارت است از شبکه‌ای پیچیده  
از مفاهیم کلیدی در جهان بینی دینی که با مفهوم ولایت فقیه در ارتباط هستند و در پرتو این ارتباط دقیق و قابل محاسبه است  
که مفهوم ولایت فقیه را می‌توان تحلیل کرد. مفاهیمی چون الله، مؤمن، طاغوت، کافر، ولایت، ولی، نور، ظلمت، رسول،  
اولی الامر، هدایت، فلاح، حافظ شرع، لطف شبکه‌ای را تشکیل می‌دهد که مفهوم ولایت فقیه را معنا می‌بخشد.

طرح بسیاری از مسائل کلامی مربوط به ولایت فقیه و ارکان آن بدون در نظر گرفتن مبانی کلامی این نظریه، مسائل مرتبط به  
آن و شبکه مفاهیم دینی مربوط به آن قابل تحلیل نیست. سؤال از ساختار و هویت مجلس خبرگان رهبری، شرط اجتهاد در  
اعضای آن، تعامل دو جانبه شورای نگهبان و آن ... بدون درک هویت کلامی نظریه ولایت فقیه، قابل طرح نیستند. بنابراین،  
اخذ روی آورد کلامی در تحلیل ولایت فقیه و ارکان آن، شرط فهم دقیق مسئله و زمینه جستار در مسائل مربوط به آن است.

### ۳- مبانی کلامی ولایت فقیه و ارکان آن



ولایت فقیه در پرتو مبانی اعتقادی و کلامی خاصی که بر آنها استوار است قابل شناخت، نقد و تحلیل است. برخی از اهم این مبانی را به اختصار بیان می‌کنیم:

### ۳-۱- رستگاری؛ پیام اصلی ادیان

نجات بشر مهمترین رسالت انبیا است. همان گونه که برخی از فیلسوفان دین توجه کرده‌اند، اساساً نجات، مهمترین مؤلفه در هویت دین است به گونه‌ای که دین را می‌توان بر حسب آن تعریف کرد.

انبیا از طریق آموزش و ترویج زندگی دینی در میان بشر به رستگاری و نجات آنها می‌پردازند. زندگی دینی یعنی الهی کردن همه ابعاد حیات فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی. دین پاسخگوی رازها و نیازهای وجودی است که بشر جز از دین راهی دیگر ندارد.

### ۳-۲- ولایت الله

نجات و رستگاری بشر از ظلمات ستم، جهل، نابرابری و... تنها از طریق ولایت خداوند ممکن است. مؤمنان از طریق قراردادن خداوند، خود را از ظلمات به نور سعادت و هدایت می‌رسانند و کافران از طریق ولی قرار دادن طاغوت، خود را گرفتار ظلمات می‌سازند.

الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات.

مراد از ولی در این آیه سرپرست، کارگزار، دوست و اولی به تصرف و تدبیر است.

الله سرپرست مؤمنان است و کافران را سرپرست طاغوت است. مؤمنان، خداوند را اولی به تصرف و تدبیر می‌دانند و سرنوشت و تصمیم خود را به او می‌سپارند.

نظام ولایت فقیه، نه تنها مشروعیت خود را بلکه در درجه اول هویت، حقیقت و تعریف خود را وامدار چنین ولایتی است. نبوت، امامت و ولایت سه مرتبه گوناگون از تجلی ولایت خداوند است که مردم به گردن نهادن بر آن ترغیب شده‌اند: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم.

### ۳-۳- هدایت آسمانی

برخی از معاصران، انسانها را به دو گروه هابط و هادی تقسیم کرده‌اند. انسان هابط گرفتار آمده به وضعیت بحرانی است و محتاج رستگاری و نجات. برنامه نجات وی از جانب ولایت الله تدوین می‌گردد و به وسیله انسان هادی بر او عرضه می‌گردد. او هادی و خود مهتدی است.

مکمل نفوس آدمی و هدایتگر آنها به سعادت جاودان و رهایی از ظلمات است. نبوت یکی از میانی معلم ولایت فقیه است. اما این که چه تصویری از نبوت مبنای آن است، محل بحث است.

سه تصور عمده از نبوت نزد دانشمندان وجود دارد: تصور دنیاگرایانه، عقبی گرایانه و تصور جامع‌نگرانه. عده‌ای هدف نبوت را در آرمانها و مقاصد این جهانی منحصر می‌دانند و آنها را سان عدالت گستر و پیام آورد عدالت، رفاه و آزادی دانسته‌اند و عده‌ای هدف انبیا را صرفاً دعوت اخلاقی، آرمانهای آن جهانی و انفرادی انگاشته‌اند.

امام خمینی(ره) که نظریه ولایت فقیه را به شکل امروزی طرح کرده‌اند، بر نظریه جامع‌نگرانه‌ای رفته‌اند. در این نظریه انبیا، هم برای عدالت این جهانی و هم برای سعادت آن جهانی پیام دارند. پیش از این در نوشتار مستقلی دیدگاه امام خمینی(ره) را در باب جهت‌گیری دعوت انبیا مورد بحث قرار داده‌ام.

ولایت فقیه و ارکان آن از حیث ساختار، هویت و به ویژه ارتباط آن با مردم دقیقاً بر اساس ولایت نبی بنیان نهاده شده است. امام خمینی(ره) در تبیین ولایت فقیه در واقع ولایت نبی را اسوه خود قرار داده است و لذا بدون توجه به مفهوم نبوت و حقیقت آن نمی‌توان به تحلیل ولایت فقیه پرداخت.

### ۳-۴- امامت

سرنوشت امت مسلمان پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام(ص) نخستین، مهمترین و مؤثرترین مسئله کلامی است. سران مسلمان و شیوخ قبایل در این خصوص اختلاف کردند و سپس اکثریت به جانبی رفتند و اقلیت به جانبی دیگر.

شیعه، در این میان جانشینی پیامبر گرامی(ص) را نه امری متعلق به شخص نبی(ص) دانستند که در اختیار شخص او باشد و نه امری متعلق به انتخاب مردم، بلکه آن را امری الهی دانستند که باید از جانب خداوند متعال نصب گردد.

اختلاف شیعه با اهل جماعت پیش از آن که به مصداق فردی جانشین پیامبر گرامی اسلام برگردد به هویت و شأن امام بر می‌گردد. امامت تداوم نبوت است و اگر برخوردار از اوصافی چون عصمت و نصب از جانب خداوند نباشد، نقض غرض از بعثت لازم می‌آید. توجه به استدلال شیعه در این بحث، روشنگر مبانی کلامی ولایت فقیه است:

- پس از پیامبر گرامی اسلام (ص) وجود حافظ شرع ضروری است و الا نقض غرض حاصل می‌شود.

حافظ شرع پس از حضرت چیست؟

- کتاب، سنت پیامبر (ص)، اجماع، قیاس، امارت و... یا به تنها حافظ شرع نیستند و یا اصلاً حافظ شرع نمی‌توانند باشند. حافظ شرع تنها امام است. مفهوم کلیدی حافظ شرع در این استدلال نشانگر تصور متکلمان شیعه و اختلاف ماهوی آن با تصور اهل سنت است. زیرا حافظ شرع، به اصطلاح منطقی امری است که از باب مشارکت اجزای حد و برهان، هم در تعریف امام اخذ می‌شود و هم در تبیین آن حد وسط قرار می‌گیرد. شیعه امام را حافظ شرع و پس از رسول گرامی اسلام (ص) تنها طریق حفظ شرع می‌کند و تمام اوصاف، ویژگیها و احکام امامت [مانند لطف بودن او، عصمت، وجوب او از جانب خدا و...] را بر آن بنا می‌سازد.

جانشین پیامبر (ص) در تصور اهل سنت صرفاً به مسئله حفظ جامعه اسلامی بر می‌گردد یعنی صرف حکومت؛ در حالی که از نظر شیعه حفظ جامعه اسلامی از طریق حفظ شرع میسر است و حافظ شرع تنها امام است. بر این مبنا است که متکلمان شیعی تصویر جامع نگرانه‌ای از امام ارائه کرده‌اند. آنها بر خلاف تعریف نبوت، به طور اجماعی از آغاز تفکر کلامی تا به امروز بر چنین تصویر جامع نگرانه‌ای تأکید کرده‌اند.

امام رئیس قاهری است که امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و غوامض شرع را بر امت تبیین می‌سازد و احکام او نافذ است تا جامعه از فساد و تباهی دور و به صلاح و سعادت نزدیک شود. چنین کسی پس از پیامبر گرامی اسلام (ص) ریاست عامه دو امر دین و دنیا را اصالت دارا است.

شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳) در اوائل المقالات، شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) در شرح عبارات المصطلحه بین المتکلمین و سایر آثارش، خواجه طوسی (۵۹۸-۶۷۲) در فصول نصیری، رساله فی الامامه، قواعد العقائد و کمال الدین ابن میثم بخرانی (۶۳۳-۶۹۹) در قواعد المرام، علامه حلی (۶۴۸-۷۲۸) در نهج المسترشدين و سایر آثارش، فخر المحققین (۶۸۳-۷۷۱) در ارشاد المسترشدين، فاضل مقداد سیوری (۸۲۸.د) در اللوامع الالهیه و نیز در ارشاد الطالبین، ابن ابی جمهور احسائی (سده ۱۰) در التحفه الکلامیه، عبدالرزاق لاهیجی (د. ۱۰۷۲) در گوهر مراد، میرزا نعیم نائینی (۹۸۸-۱۰۸۳) در شجره الهیه، مولی محمد مهدی نراقی (د. ۱۲۹۷) در انیس الوجدین، طبری نوری (۱۲۵۴-۱۳۲۰) در کفایه الموحدين، میرزای قمی در رساله اصول دین چنین تصویری از امامت دارند. فهرست یاد شده نشان می‌دهد که نظریه جامع نگرانه از نقش امامت نزد همه دانشمندان شیعه، اعم از متکلم، مفسر، محدث و فیلسوف در همه اعصار به عنوان اصل مسلم وجود دارد.

نظریه جامع نگرانه هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی ولایت و سرپرستی امت را از آن امام می‌داند و او را در هر دو بعد حیات این جهانی و آن جهانی حافظ شرع تلقی می‌کند. برخی از متکلمان به دلیل اهمیت عنصر حفظ شرع در تعریف امام، صرفاً ولایت در امر دین را آورده‌اند. سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶) در رساله الحدود و الحقائق چنین کرده است.

۵-۳. اصل پذیرش همگانی

یکی از اصول مهم در مسئله ولایت (اعم از ولایت نبی، امام یا جانشین وی) پذیرش همگانی است. اصل پذیرش همگانی شرط تحقق ولایت الهی به دست پیامبر و امام است. این اصل بر خلاف اصول پیشین شرط و جز تعریف ولایت نیست بلکه شرط وجود و حصول آن است. دخالت و تصرف امور که از شئون ولایت است در دیدگاه دینی هرگز به صورت تحمیلی تحقق نمی‌یابد و لذا صورت دیکتاتوری و فاشیستی ندارد و این حقیقت تاریخی را از تاریخ پرفراز و نشیب اسلام می‌توان به دست آورد. کدام امام بدون پذیرش همگانی ولایت خود را بر آنها اعمال کرد؟

اینکه حضرت امام خمینی (ره)، اصل پذیرش مردم را مورد تأکید فراوان قرار داده است ناشی از بصیرت نسبت به همین حقیقت تاریخی است: اگر یک فقیه‌ی یک مورد دیکتاتوری کند، از ولایت می‌افتد. فقیه نمی‌خواهد به مردم زورگویی کند، اگر یک فقیه‌ی بخواهد زورگویی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. (امام خمینی، ۱، ص ۱۱۹) بر این مبنا یکی از شبهات رایج در خصوص ولایت فقیه پاسخ داده می‌شود، امام در سخنرانی ۱۴/۱۰/۱۳۵۸ فرمودند: «می‌گویید که این دموکراسی نیست، دموکراسی غیر از این است که مردم خودشان سرنوشت خودشان را دست بگیرند؟»

طراحی انتخابی بودن خبرگان رهبری در واقع بر دو رکن و مبنای اعتقادی استوار است: یکی اصل حاکمیت مردم است و دیگری اصل حفظ شرع بودن ولی فقیه که در بحث بعدی به آن می‌پردازیم.

### ۳- حفظ شرع در غیبت امام زمان (عج)

یکی از مسائل کلامی در بحث از امام، مسئله غیبت امام زمان (عج) است. غالباً مخالفان تصویر شیعی از امامت این سؤال را طرح می‌کنند که اگر امام لطف الهی و حافظ شرع نبوی است، غیبت امام را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ چرا که شرط لطف بودن امام این است که وی در همه حالات و امور آشکار باشد و بتواند در امور اجتماعی تصرف نماید تا از طریق وی بدیها ترک گردد، زیرا صرف وجود امام، بازدارنده مردم از زشتی و پلیدی نیست. بنابراین در عصر غیبت مردم نسبت به تکالیف خود ناآگاه و سرگردان هستند. (سیدمرتضی، ص ۴۱۵-۴۱۷ و شیخ طوسی، ج ۱، ص ۷۹) در این عصر چگونه شرع حفظ می‌گردد؟ این سؤال به دو گونه قابل تحلیل است: صورت نخست مسئله به جنبه لطف بودن امام بر می‌گردد. اگر امام لطف است و شرط لطف تصرف در امور است و لطف بر خدا واجب است، پس چگونه در عصر غیبت چنین لطفی محقق نیست؟ پاسخ این مسئله نزد خواجه طوسی (ره) تقریر نهایی یافت: «وجود لطف، تصرفه لطف آخر و عدمه منا» یعنی وجود امام خود لطف است و تصرف او در امور لطف دیگری است و سر فقدان تصرف وی به مردم بر می‌گردد که شرایط ظهور حضرت را محقق نمی‌سازند.

صورت دوم مسئله به حفظ شرع بر می‌گردد، در عصر غیبت نقش حفظ شرع چگونه تحقق می‌یابد؟ این مسئله به صورت کیفیت و وجوب تکالیف اجتماعی دین، مانند امر به معروف، نهی از منکر، جهاد با کفار و... مطرح شده است. بسیاری از فقها و متکلمان بر آن هستند که برخی از تکالیف و احکام در عصر غیبت تعطیل می‌گردد و سر آن به مردم بر می‌گردد و نه امام و نه خداوند.

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) در النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ابن ادریس در سرائر، محقق حلی در شرائع الاسلام، شهید اول در دروس و نیز لمعه بر این رأی رفته‌اند. ابوالصلاح حلبی در تقریب المعارف، طبرسی در مجمع البیان و مولی محسن فیض کاشانی در علم الیقین فی الاصول الدین، از متکلمان، مفسران و محدثان شیعه نیز بر همین رأی هستند. بر این مبنا، ولایت شرعی بر امور سلطانی و ریاست عامه را نیز که در تعریف امامت اخذ می‌کنند، در عصر غیبت انکار کرده‌اند.

دیدگاه مبتنی بر تعطیلی برخی از احکام و انتفاء ولایت شرعی در عصر غیبت با حکمت الهی، اطلاق ادله شرعی، اقتضا ادله نبوت و امامت منافات دارد و مستلزم نصب غرض در نبوت و امامت می‌گردد. بنابراین، اصل حفظ شرع که مهمترین دلیل نصب امام است در عصر غیبت اقتضا می‌کند که اولاً امام هرچند غایب، وجود داشته باشد چرا که وجود او اصل و محور حفظ شرع است، چه اینکه ظاهر باشد یا غایب. ثانیاً در صورت غیبت، امر ولایت بر دین و دنیا به کسانی منتقل می‌شود که صلاحیت حفظ شرع را دارا باشند. چنین کسانی نایب امام خوانده می‌شوند.

مهمترین مشکل در امر نیابت امام، فقدان عصمت آنها و عدم نصب آنها از جانب خداست. متکلمان در حفظ شرع عصمت را شرط اجتناب ناپذیر می‌دانند. مسئله عصمت در خصوص نواب خاصه از طرق تعیین و ارتباط کامل از جانب امام معصوم قابل حل است. اما در خصوص نواب عامه، زمانی که نایب خاص در میان نیست چه باید گفت؟

مسئله دو بعد دارد: بعد نخست بر تبیین احکام و معارف دینی و بعد دوم به تصرف در امور و اجرای احکام مربوط می‌گردد. شرط بعد نخست اسلام شناسی ژرف و عمیق است که اصطلاحاً از آن به اجتهاد تعبیر می‌کنیم و شرط بعد دوم مقبولیت عامه است که از آن به اصل پذیرش عمومی تعبیر می‌کنیم.

بنابراین، اگر کسی حائز شرط اجتهاد عمیق و ژرف باشد و مورد پذیرش همگانی باشد، می‌تواند به عنوان نایب و جانشین امام معصوم تلقی گردد. لطف الهی، در مفهوم کلامی کلمه، از نظر دانشمندان شیعه اقتضا می‌کند که اگر در حصول دو شرط فوق از جانب مردم کوتاهی نشود و دقت لازم اجرا گردد، خداوند فرد یاد شده را از خطای فاحش و سرنوشت ساز مصون می‌دارد.

دقت لازم جهت احراز به حق دو شرط یاد شده در قانون اساسی که توسط اسلام شناسان و فقهای طراز اول جامعه دینی ما تأیید و مورد پذیرش مردم قرار گرفته است به صورت مجلس خبرگان رهبری ترسیم شده است. خبرگان رهبری، مجتهدان و اسلام شناسانی هستند که خود منتخب مردم هستند. خبرگان رهبری صورت مدون و سامان یافته‌ای از روند تاریخی است که در عصر غیبت کبری رواج داشته است. در روند جاری پیشین به دلیل عدم سامان و فقدان دقت در انتخابات خبرگان امکان خطا ناشی از تعصب قومی، نفوذ صاحبان قدرت و ثروت وجود داشته است.

### ۴- نتیجه

ولایت فقیه بنایی است که بر ستونهای چون ولایت خدا، ولایت پیامبر گرامی اسلام (ص)، امامت، اصل پذیرش همگانی و حاکمیت مردم که فقدان حفظ شرع عصر غیبت را رفع می‌کند و نقصان تعیین از جانب خدا یا امام و فقدان شرط عصمت را از

طریق مجلس خبرگان رهبری تا حدود زیادی مرتفع می‌سازد. به همین دلیل، ولایت فقیه در بیان حضرت امام(ره) در مفاهیم کلامی و دینی تقریر می‌یابد تا در مفاهیم سیاسی؛ مفاهیمی چون حجت خدا بر مردم، ولی امر، هادی و... مجلس خبرگان رهبری روشمند ساختن دسترسی مردم به حافظ شرع در عصر غیبت کبری است و به همین دلیل تخصص لازم جهت عضویت در این مجلس اسلام شناسی ژرف است. در حدی که از آن به اجتهاد تفقه در دین تعیین می‌شود.

#### پی‌نوشت‌ها:

- ۱ (فرامرز قراملکی، ۱، ص ۱۴۷-۱۴۸)
- ۲ Reductionis
- ۳ (فرامرز قراملکی، ۲، ص ۵۰)
- ۴ (مصباح یزدی، ص ۳۹۶-۴۱۱)
- ۵ (مثنوی، ۱۲۵۹، ۳-۱۲۶۵)
- ۶ (همان، ۱۲۶۷)
- ۷ (همان، ۱۲۶۹)
- ۸ Hemineglect
- ۹ (هیک، ص ۱۸ و ۱۹)
- ۱۰ (بقره/ ۲۵۸)
- ۱۱ (طبرسی، ج ۲، ص ۶۳۲ و تفصیلی، ص ۳۰۹ و ۳۱۰)
- ۱۲ (نساء/ ۵۹)
- ۱۳ (حکیمی، ص ۷۰)
- ۱۴ (یس/ ۲۱)
- ۱۵ (بازرگان، ص ۹۱)
- ۱۶ (فرامرز قراملکی، ۵۰، ۳-۱۰۰)
- ۱۷ سید مرتضی در الذخیره، الجمل و شافی. شیخ طوسی در تخلص الشافی و تمهید الاصول، خواجه طوسی در تجوید الاعتقاد، علامه حلی در نهج المسترشدين، فاضل سیوری در اللوامع اللهیه فی المباحث الکلامیه چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند.
- ۱۸ (امام خمینی، ج ۲، ۱۱، ص ۱۹۴)
- ۱۹ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۲.

#### فهرست منابع و مآخذ

- ۱- بازرگان مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران، رسا، ۱۳۷۷.
- ۲- تفلّیسی، وجوه قرآن، مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۰.
- ۳- امام خمینی، ۱، کلمات قصار، پند و حکمت، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۷۲.
- ۴- صحیفه‌نور، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵- حکیمی محمدرضا، کلام جاودانه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶- طوسی ابوجعفر، تلخیص الشافی، .....، قم، ۱۳۹۴، ج ۴.
- ۷- فرامرز قراملکی احد، ۱، «درآمدی بر روان شناسی یونگ»، قیسات، ش ۵ و ۶، ۱۳۷۶.
- ۸- همو، ۲، تجربه دینی در گفتگوی با هود، قیسات، ش ۷، ۱۳۷۷.
- ۹- همو، ۳، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا، تهران، ۱۳۷۶.
- ۱۰- مصباح یزدی، راهنماشناسی، در راه حق، قم.
- ۱۱- مولوی، مثنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات مولی، ج ۳.
- ۱۲- هیک جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، ۱۳۷۶.

#### اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه

از ارکان مهم نظریه نظام ولایت مطلقه فقیه بررسی معنا و ضرورت مطلقه بودن ولایت فقیه است که در قالب این عنوان، حدود اختیارات ولی فقیه تعیین می‌شود. با بررسی این مرحله، ارکان اصلی نظریه ولایت مطلقه فقیه بررسی شده و معقولیت آن به اثبات می‌رسد.

در این مرحله ابتدا به بررسی نظریه‌های مختلفی درباره حدود اختیارات ولایت فقیه می‌پردازیم و سپس نظریه مختار را بیان می‌کنیم و در نهایت بر اساس معنای مورد نظر به سؤالات و ابهامات مطرح شده در این زمینه پاسخ می‌دهیم. البته باید توجه داشت که تلقی‌های معمول از ولایت مطلقه فقیه نوعاً قابلیت جمع با یکدیگر دارند اما به دلیل تفاوت مفهومی به صورت مجزا ذکر می‌گردند.

## ۱- تلقی‌های مختلف ولایت مطلقه فقیه

۱- «مطلقه بودن ولایت» به معنای این است که ولی فقیه همه کاره مطلق است و مردم هیچ کاره و باید صد در صد مطیع محض باشند. به عبارت دیگر مطلقه بودن به معنای تمرکز قدرت و سپردن قدرت بی‌مهار به شخص واحد هر چند عادل می‌باشد.

۲- «مطلقه بودن ولایت» به معنای تعمیم حوزه ولایت در تمامی عرصه‌های اجتماعی و شخصی افراد است.

۳- «مطلقه بودن ولایت» به معنای شمولیت ولایت فقیه بر همه افراد جامعه است.

۴- «مطلقه بودن ولایت» به معنای شمولیت و موضوعات ولایت ولی فقیه در همه مواردی است که موضوع یکی از احکام پنجگانه فقهی قرار می‌گیرد، یعنی همان احکام «واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح».

۵- «مطلقه بودن ولایت» به معنای محدود نشدن ولی فقیه به حد قانون بشری و امکان عمل، فوق قانون بشری و امکان وضع قانون توسط اوست.

۶- «مطلقه بودن ولایت» به معنای این است که ولی فقیه می‌تواند فوق احکام اولیه فقهی عمل کند و بنابر مصالح، احکام اولی را ترک نموده و بر طبق احکام ثانوی عمل کند.

۷- «مطلقه بودن ولایت»، بدین معناست که ولی فقیه می‌تواند بر اساس مصلحت عقلی - که برای جریان حکومت تشخیص می‌دهد - نه تنها فوق قانون بشری؛ بلکه فوق قانون الهی نیز عمل کند و حتی به تعطیلی بعضی از احکام بنابر اقتضای شرایط خاص، امر نماید.

تمامی اینها نظراتی است که در این خصوص بیان شده است. اما ما بر خلاف روال معمول ابتدا معنای مورد نظر خود را از ولایت مطلقه ارائه و سپس بررسی می‌کنیم که کدام یک از موارد فوق قابل پذیرش بوده و کدام یک پذیرفتنی نیست.

## ۲- تفاوت سه نوع ولایت «تکوینی، تشریعی و اجتماعی»

شایسته است قبل از تبیین مطلقه بودن ولایت، به این سؤال پاسخ دهیم که اصولاً مطلقه بودن یا نبودن ولایت ولی فقیه موضوعاً مربوط به چه دایره‌ای است؟ بر فرض که مطلقه بودن ولایت ثابت شود، آیا دایره آن تا ولایت تکوینی و تشریعی نیز گسترش می‌یابد یا خیر؟

ولایت نبی مکرم اسلام (ص) در سه مرتبه، قابل تعریف است:

### الف) ولایت تکوینی:

بدین معنا که صاحب چنین ولایتی، به اراده خود قادر به ایجاد تغییرات در عالم مخلوقات و کائنات است و بدین وسیله می‌تواند کارهای خارق‌العاده‌ای را که در روال طبیعی قوانین عالم طبیعت قابل انجام نیست، انجام دهد. مثلاً درخت میوه‌ای را زودتر از موعد مورد نظر به بار بنشاند یا شخص مبتدلی را به فردی سالم و سرزنده تبدیل کند و یا عکس حیوانی را به حیوان زنده تبدیل نماید و کارهایی از این قبیل.

### ۲- ولایت تشریعی:

این ولایت مبنای ولایت‌بر قانونگذاری است. صاحب چنین ولایتی حق دارد باید و نبایدهای شرعی و الهی را بیان کند، یعنی قوانینی که تبعیت از آنها مبدا نجات و سعادت، تمرد از آنها مبدا گمراهی و عقاب اخروی است.

### ۳- ولایت اجتماعی:

این ولایت به معنای ولایت‌بر جامعه و سرپرستی و هدایت تغییرات آن از طریق تصمیم‌گیری‌های به موقع در حوادث مختلف اجتماعی است.

تجمع سه مرتبه ولایت فوق، در نبی مکرم اسلام (ص) مورد اتفاق جمیع علمای شیعه، بلکه علمای اهل تسنن است، هر چند ولایت تکوینی نبی مکرم (ص) نسبت به ولایت تکوینی خدای متعال از دایره محدودتری برخوردار است.

ائمه اطهار (ع) نیز مرتبه‌ای از ولایت تکوینی داشته‌اند که مورد اتفاق علمای شیعه است؛ اما در ولایت تشریعی ائمه (ع) فی الجمله اختلافاتی وجود دارد؛ مبنی بر اینکه آیا ائمه (ع) صرفاً به تبیین معصومانه تشریع انجام گرفته توسط خدای متعال و تکمیل شده توسط نبی مکرم (ص) می‌پردازند و یا همچون نبی مکرم (ص) خود نیز اجازه تشریع دارند که این اختلاف به بحث فعلی ما مربوط نشده و در اینجا تأثیری ندارد.

اما نسبت به ولایت و زعامت اجتماعی معصومین (ع) مساله قطعی است که آنها دارای حق زعامت سیاسی و ولایت بر جامعه بودند؛ هر چند به علت عدم اقبال عمومی مردم، نسبت به آنها و شرایط خاص اجتماعی که در زمان ائمه (ع) به وجود آمد، حکومت ظاهری کمتر به دست ایشان رسید و شیعیان نیز از این فیض محروم ماندند.

توضیح این سه مرتبه از ولایت و تطبیق آن بر نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) برای این بود که روشن شود ولایت مورد گفتگو در ولایت مطلقه فقیه، ابتدا از سنخ ولایت تکوینی و یا ولایت تشریعی نیست؛ بلکه به معنای ولایت اجتماعی است. توجه تفصیلی در معنای ولایت بر جامعه در مباحث قبل نیز به همین دلیل بود که برخی از پندارهای غلط درباره ولایت مطلقه فقیه را در بدو امر کنار بزنیم. از جمله اینکه بعضی گمان برده‌اند قائل شدن به ولایت مطلقه فقیه، شرک محسوب می‌شود (۱) و یا بعضی گمان برده‌اند که قائل شدن به ولایت مطلقه فقیه برای شخص غیر معصوم، قبیح است (۲) و یا گفته‌اند ولایت مطلقه را فقط خدایی که مالک الموت و الرقاب است، دارا است. (۳)

همه این تفکرات ناشی از نشناختن معنای ولایت مطلقه فقیه است، قائل شدن به ولایت مطلقه برای فقیه در محدوده ولایت اجتماعی، هیچ گاه ولایت تشریعی - به معنای جعل قوانین ثابت - و ولایت تکوینی را که از شوون ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) است در بر نمی‌گیرد. القای چنین تلقی‌ای از ولایت مطلقه فقیه، به سبب ناآگاهی به این معنا یا به سبب غرض ورزی و قبیح جلوه دادن چنین واژه‌ای نزد مردم است.

فرمایش حضرت امام خمینی (ره) نیز در بیان چنین محدوده‌ای برای ولایت ولی فقیه صراحت دارد. ایشان در کتاب بیع خود می‌فرمایند:

« کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر (ص) و ائمه (ع) مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلاً نیز نمی‌توان فرقی میان این دو قائل شد ». (۴)

آنچه شاهد بحث ما از عبارات فوق است، قید «امور مربوط به حکومت و سیاست» است؛ یعنی حضرت امام (ره) تمامی شوون ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) را بر ولی فقیه تسری نداده‌اند؛ بلکه تنها امور مربوط به حکومت و سیاست را به تمامه برای فقیه عادل مقرر فرموده‌اند. اما اینکه چگونه عقلاً چنین چیزی قابل اثبات است، در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

### ۳- معنای مورد نظر از ولایت مطلقه فقیه

معنای اطلاق در ولایت مطلقه فقیه را از چهار جنبه می‌توان بررسی کرد که جمع این چهار جهت، روی هم، تصویر جامع و روشنی از معنای این واژه تحویل می‌دهد.

#### الف) اطلاق مکانی:

اطلاق مکانی بدین معناست که محدوده ولایت ولی فقیه به هیچ مرز جغرافیایی مقید نمی‌گردد و هر جا که بشریت زیست می‌کند دایره ولایت ولی فقیه گسترده است.

دلیل این امر این است که هیچ مکتب مدعی تکامل نمی‌تواند خود را در محدوده جغرافیایی خاص محدود کند و اسلام نیز به عنوان کاملترین و مترقی‌ترین دین، مدعی تکامل پیام هدایت برای تمامی بشریت بوده و همه را به هدایت دعوت می‌کند. مرزهای سیاسی و جغرافیایی نمی‌توانند حد عقلی حقانیت یک مکتب باشند. به همان دلیلی که مرز جغرافیایی باعث تعدد مکتب و مرام حق که مردم می‌بایست از آن تبعیت کنند نمی‌باشد، باعث تعدد ولی اجتماعی - که در عصر غیبت هماهنگ کننده اختیارات مردم و رهبری اسلام در مقابله با امت کفر می‌باشد - نیز نمی‌گردد؛ هر چند ممکن است در عمل این مرزهای جغرافیایی موانعی را برای اعمال چنین حاکمیتی ایجاد نمایند؛ اما صرف نظر از مانعیت آن، صرفاً وجود مرز جغرافیایی و تنوع نژادی توجیه‌گر تنوع رهبری امت اسلام نیست.



حتی به همین دلیل، ولایت ولی فقیه بر کافر غیر محاربی که تسلیم قوانین جامعه اسلامی می‌باشد نیز جاری است و اعمال چنین حاکمیتی بدین منظور است که ولی فقیه بتواند هماهنگ سازی فکری و اجرایی پیروان سایر ادیان توحیدی را نیز به دست گرفته و از توان آنها برای اقامه توحید در عالم بهره گیرد.

### ب) اطلاق زمانی:

اطلاق زمانی ولایت مطلقه، بدین معناست که در هیچ مقطع زمانی نخواهد بود که احتیاج چنین ولایتی موضوعاً از بین برود و بشریت بی‌نیاز از ولایت ولی فقیه گردد.

دلیل چنین اطلاقی، آن است که مراحل تکامل بشریت عقلاً تمام شدنی نبوده و توقف بردار نیست و تا آنجا که انسان میل به عروج و کمال خواهی دارد، احتیاج به رهبری فرزانه برای هدایت به سمت این کمال اجتناب ناپذیر است. البته اطلاق زمانی، مانع از آن نیست که بشر در مرحله‌ای از بلوغ تاریخی خود مجدداً به ولایت ولی تاریخی و امام معصوم (ع) محتاج شود تا او با تمامی شوونی که ولایت امام معصوم (ع) داراست، زعامت جامعه اسلامی را بر عهده گیرد.

### ج) اطلاق موضوعی:

اطلاق موضوعی بدین معناست که موضوعات مورد ولایت ولی فقیه تا آنجا گسترده است که ولایت دین بر جامعه سایه افکند. ولایت او بر کلیه روابط و ساختارهای «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» جامعه جاری است و هیچ شانی از شوون اجتماعی جامعه نمی‌باشد که ولایت او در آن محدوده جاری نگردد.

چنان که ذکر شد چنین اطلاقی طبیعت حاکمیت مقتدر است. حتی می‌توان گفت چنین ولایتی منحصر به ولایت دینی ولی فقیه نیز نیست و در سایر نظامها نیز در صورتی که بخواهند توان جامعه مصروف فرهنگ مورد پذیرش عموم جامعه گردد، چنین شکل و گستره‌ای از ولایت اجتناب ناپذیر است. بر فرض تنزل، حداقل برای جامعه اسلامی که به دنبال حاکمیت دین بر جامعه و هماهنگ سازی رفتارهای عمومی مردم بر محور ارزشها و مقاصد دینی است اطلاق موضوعی امامت اجتماعی ضروری است؛ چرا که پذیرفتن محدوده‌ای از موضوعات اجتماعی که در زیر مجموعه چنین ولایتی قرار نگیرد؛ تنها در صورتی قابل توجیه است که آن مجموعه از موضوعات، منفصل از سایر موضوعات اجتماعی بوده و کیفیت تصمیم‌گیری و رفتار پیرامون آن در سعادت و کمال و یا نکس جامعه به صورت مؤثر قلمداد نشود. لذا باید پذیرفت در هر گسترده‌ای که امکان وقوع «عدل و ظلم» وجود دارد، می‌بایست ولایت دینی نیز سایه پربرکت خود را بر آن بیفکند.

تنها سؤال باقی مانده در خصوص اطلاق موضوعی، این است که آیا محدوده ولایت فقیه، حوزه خصوصی و رفتار شخصی افراد را نیز شامل می‌شود یا خیر؟ بر اساس مقدمات گذشته، پاسخ این سؤال در بحث ولایت بر جامعه روشن و نتیجه‌گیری شد که اصل با «ولایت» است؛ یعنی قاعده اولیه در جامعه، ولایت است. اما در حوزه امور فردی اصل بر «عدم ولایت» می‌باشد؛ لذا جز در موارد معینی که شرعاً ولایت آن به دست حاکم شرعی سپرده شده است، در سایر موارد - جز در موارد ضرورت و تزاحم منافع شخصی با منافع اجتماعی - حاکمیت و ولایت ولی فقیه جاری نمی‌باشد.

### د) اطلاق حکمی (اطلاق در نفوذ):

از اطلاق حکمی ممکن است، این تلقی به ذهن متبادر گردد که اختیار ولی فقیه در اینکه در اعمال ولایت خود چه حکمی را صادر کند، مطلق است، یعنی فوق هر گونه قانونی عمل می‌کند؛ اما این معنا مورد نظر و تایید ما نیست. بلکه به نظر ما ولی فقیه بر اساس قوانین - با توضیحی که نسبت به قانون در مباحث بعد بیان خواهد گردید - حق رای دادن دارد و رای او نافذ است و آحاد جامعه باید تسلیم رای او گردند، همانند ولایت قاضی در موضوع مورد تخاصم که ولایت مطلق دارد. یعنی قاضی بر اساس قوانین شرع حکم می‌کند اما رای قاضی پس از انشاء نافذ بوده و طرفین باید تسلیم آن گردند.

اطلاق در نفوذ به این معنا نیست که حاکم هر گونه که خود خواست عمل می‌کند؛ بلکه به این معناست که پس از صدور رای خود، مبدأ التزام به حق می‌باشد و در این مبدا بودنش مطلق است یعنی حتی اگر اطمینان داشته باشد که حق به جانب یک طرف تخاصم است اما دلیل کافی برای اثبات حق او نیست و قاضی بر اساس ادله ظاهری بر علیه او حکم نماید، حکم قاضی در مبدا اثر بودن، مطلق است.

به این ترتیب ولی فقیه نیز در نافذ بودن حکم و فصل الخطاب رای بودن در تصمیم‌گیریهای اجتماعی که مستقیماً به او مربوط می‌شود ولایتش مطلقه است. برای کامل شدن معنای اطلاق حکمی جنبه دیگر قضیه - یعنی قوانینی که ولی فقیه بر اساس آن حکم صادر می‌نماید - بایست روشن گردد. اینکه اصولاً آیا ولی فقیه در اعمال حاکمیت خود مقید به قانون می‌گردد یا خیر و این قانون از نوع قانون بشری است یا از نوع قانون الهی، مطلب مهمی است که در ادامه همین بررسی بدان خواهیم پرداخت. (۵)

#### ۴- «موانع» جریان ولایت مطلقه فقیه

معنای ارائه شده برای ولایت مطلقه فقیه، بیانگر حد عقلی ولایت دینی ولی فقیه در جامعه اسلامی است اما اعمال این ولایت در جامعه همواره با محدودیتهایی رو به رو است که مانع شکل گیری معنای فوق از ولایت مطلقه می باشد :

الف) اولین مانع اعمال چنین شکلی از ولایت وجود نظام الحاد، التقاط و شرک جهانی است. همواره در طول تاریخ، درگیری بین دو جبهه حق و باطل وجود داشته و خواهد داشت و مهمترین عامل نزاع این دو جبهه نیز توسعه دایره ولایت و گستره نفوذ و اختیارات آنهاست. طبعاً نفس وجود نظام کفر و شرک، مانع جریان ولایت حق در حیطه مکانی و موضوعی و حتی زمانی مطلوب است. چنان که در طرف مقابل نیز وجود جامعه اسلامی - که بر محور ولایت دینی رهبری می شود - مانع مستحکمی در مقابل گسترش و نفوذ فرهنگ بت پرستی و شرک در جامعه جهانی است .

ب) دومین مانع، مرحله تکامل تاریخی بشر است. بنابر جهانیابی الهی، حرکت عالم به سمت کمال است و ظرفیت جوامع متناسب با اینکه در چه مرحله ای از تکامل تاریخی خود به سر می برند، دستخوش تغییر می گردد و هر جامعه متناسب با آن مرحله تاریخی، تنها محدوده معینی از اعمال حاکمیت دینی را دارا است. یعنی همان گونه که فیزیکدانی تابع قوانین طبیعی فیزیکی موجود در طبیعت بوده، تنها در چگونگی بهره‌وری از آن اعمال حاکمیت و ولایت می نماید، ولی اجتماعی نیز مجبور است مرحله تکاملی را که جامعه در آن به سر می برد بپذیرد و محدودیتهای مربوط به آن مرحله از تکامل را نیز بپذیرد .

ج) سومین مانع، کیفیت پذیرش و تبعیت مردمی است که تحت ولایت ولی الهی قرار دارند. تبعیت مردم از ولی اجتماعی در طیف بسیار گسترده‌ای قابلیت شدت و ضعف دارد و از تبعیت کامل شروع شده، تا مخالفت کامل در نوسان قرار می گیرد. به هر میزان که همراهی و پذیرش عمومی مردم از ولی عادل دینی، ارتقا یابد دامنه اختیارات ولی امر گسترده تر می شود و در حوزه وسیع تری قادر به سرپرستی جامعه است. بنابراین وظیفه مهم ولی فقیه از بین بردن این موانع و محدودیتهای به منظور بالا بردن سهم تاثیر نظام اسلامی در مقابل کفر بین الملل است. بالا رفتن سهم تاثیر جبهه حق در مقابل جبهه باطل شاخصه مهمی است که برای آحاد مردم وظیفه معینی ایجاد می کند؛ لکن رهبر به دلیل داشتن مسؤولیت بیشتر در هدایت جامعه، بیش از بقیه مکلف به این امر است .

#### منابع:

۱. نهضت آزادی، «جزوه بررسی و تحلیل ولایت مطلقه فقیه» .
۲. محسن کدیور، «حکومت ولایی»، ص ۳۴۰، نشر نی .
۳. حسینعلی منتظری، راه نو، شماره ۱۸ ص ۱۳ .
۴. امام خمینی، «شوون و اختیارات ولایت فقیه»، ترجمه «مبحث ولایت فقیه از کتاب بیع، امام ص ۳۵» .
۵. سید منیرالدین حسینی هاشمی، «جزوات ولایت فقیه»، ۲ و ۷ و ۹، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، قم، معنای مورد نظر از مطلق بودن ولایت عمدتاً مستفاد از جزوات مورد اشاره می باشد .

#### ولایت و محجوریت؟!

محمد جواد ارسطا

ولایت مطلقه فقیه از مظلومترین مفاهیم حقوقی - سیاسی است که در ایران مطرح شده است. هم بدان جهت که دشمنان مغرض و سرسختی دارد و هم از آن رو که بسیاری از دوستان و طرفدارانش تبیین های صحیح و استواری از آن ارائه نداده، بیشتر به تمجید می پردازند و حتی در بعضی موارد چهرهای غیرمنطقی از آن می نمایند.

مقاله حاضر متکفل آن است که به نقد و بررسی دو شبهه از مهمترین شبهاتی که در مورد ولایت فقیه مطرح شده است بپردازد.

#### ۱- ولایت مطلقه فقیه

یکی از شبهاتی که در خصوص "ولایت مطلقه فقیه" مطرح گردید، آن است که گفته اند: «اطلاق به معنای رها بودن از هرگونه قید و شرط است و ولایت مطلقه بدین معنی است که ولی فقیه می تواند در همه امور مردم اعم از خصوصی و عمومی تصرف نماید. مجاز است که در اموال و نفوس اشخاص تصرف کند و مثلاً آنان را به طلاق همسرشان وادار کند و یا هر زمان که خواست قوانین عادی و اسامی را زیر پا بگذارد، مجلس شورای اسلامی و مجلس خبرگان را منحل کند» (۱) و یا حتی شکل نظام را تغییر دهد بدون اینکه از این جهت محدودیتی داشته باشد یا کسی بتواند از دستور او تخلف کند یا او را مورد مؤاخذه قرار دهد و

در یک کلام، ولایت مطلقه یعنی آن که ولی فقیه، مافوق قانون است همان گونه که در حکومت مطلقه، حاکم چنین موقعیتی دارد.

پاسخ: یکی از عوامل پیدایش چنین توهمی شباهت لفظی میان ولایت مطلقه فقیه و حکومت مطلقه است. آشنایان با علم حقوق و سیاست می دانند که در اصطلاح این دو علم، حکومت مطلقه در بسیاری موارد به معنای حکومت استبدادی به کار می رود یعنی حکومتی که پای بند به اصول قانونی نبوده، هر زمان که بخواهد به حقوق اتباع خود تجاوز می نماید. (۲)

براین اساس گاهی تصور می شود که لفظ «مطلقه»، در ولایت مطلقه و نیز در حکومت مطلقه، هر دو به معنای رها از هرگونه قید و شرط است و از آنجا که ولایت نیز به معنای حکومت است پس این دو اصطلاح در معنا، مساوی بوده و نشانگر حکومتی هستند که به هیچ ضابطه و قانونی پای بند نمی باشد و تمام قدرت در دست حاکم یا هیأت حاکمه متمرکز است بدون اینکه صاحبان قدرت در استفاده از آن هیچگونه محدودیت و یا مسئولیتی داشته باشند.

با مراجعه به تبیین دقیق ولایت مطلقه فقیه در کتب معتبر فقهی همچون "کتاب البیع" حضرت امام خمینی «قدس سره» به وضوح در می یابیم که اطلاق ولایت به هیچ وجه به معنای رها بودن آن از هرگونه قید و شرط نیست بلکه اصولاً اطلاق در اینجا و در هر جای دیگر یک مفهوم نسبی دارد و لذا در علم اصول فقه گفته می شود: «الاطلاق والتقیید امران اضافیان» اطلاق و تقیید، دو امر نسبی (یا اضافی) هستند. (۳)

اطلاق از جمیع جهات حتی در مورد خداوند نیز تحقق ندارد چرا که او نیز براساس ضوابط و حدود و قیود معینی اعمال قدرت می کند که همان حسن و قبح عقلی هستند یعنی خداوند هیچگاه به انجام کاری که عقلاً قبیح است (مانند ظلم) فرمان نمی دهد و از انجام کاری که عقلاً حسن و پسندیده است (مانند عدل) نهی نمی کند. البته این قیود از ذات خداوند نشأت گرفته است نه از منشأ دیگری ولی به هر حال افعال خداوند نیز بدون قید و شرط نیست.

پیامبران و ائمه «علیهم السلام» نیز چنینند یعنی اعمال ولایت و تصرفات آنان مقید به قیود و شروط معینی است و مطلق از جمیع جهات نیست مثلاً هیچیک از آنان مجاز نیستند که همسر مردی را در اختیار خود بگیرند مگر از طریق ازدواج شرعی آن هم پس از این که از شوهر اول خود طلاق گرفته و مدت عده اش سپری شود. همچنین هیچیک از معصومین نمی تواند مردم را به انجام کارهای خلاف شرع امر کرده یا آنان را از انجام واجبات الهی مطلقاً نهی کند.

وقتی که اعمال ولایت معصومین «ع»، اینچنین مقید و محدود باشد، تکلیف "ولی فقیه" به طریق اولی، معلوم خواهد شد بلکه با مراجعه به اندیشه ولایت مطلقه معلوم می شود که محدوده ولایت ولی فقیه، مضیق تر از ولایت معصومین «ع» است.

توضیح: پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» و ائمه «علیهم السلام» هم به دلیل برخورداری از مقام عصمت، دارای ولایت بر مردم هستند و هم به دلیل دارا بودن منصب حکومت و سرپرستی جامعه، ولی محدوده این دو ولایت با هم فرق دارد به این صورت که آن حضرات «علیهم السلام» براساس مقام عصمت خود مجاز به تصرف در امور خصوصی مردم هستند یعنی می توانند در امور شخصی مردم به آنان امر و نهی کنند مثلاً به کسی دستور دهند که همسرش را طلاق دهد یا اموالش را بفروشد یا شغل معینی را عهده دار شود اما بر اساس ولایت و حکومت خود بر جامعه، فقط مجاز به تصرف در امور عمومی مردم هستند چرا که حکومت اصولاً عهده دار تنظیم امور عمومی مردم است.

به عبارت دیگر در زندگی اجتماعی، به طور طبیعی، حقوق و خواسته های مردم با هم تزاخم پیدا می کند و ناگزیر باید سازمانی وجود داشته باشد که این تزاخمت را رفع کرده، حقوق و آزادی های مردم را تأمین نماید. این سازمان، همان حکومت است بنابراین، حکومت از مقتضیات زندگی اجتماعی است و لذا حیطه اختیارات آن نیز در همین محدود است.

البته گاه ممکن است بین حقوق فرد و جامعه تزاخمی به وجود آید در چنین صورتی بدون شک، حق جامعه به مصداق اهم بودنش بر حق فرد که "مهم" است، مقدم خواهد بود و البته متولی تقدیم "حق جامعه بر فرد"، نهاد حکومت است زیرا در غیر این صورت، مصالح جامعه که حکومت عهده دار پاسداری از آن است، تضییع خواهد شد.

ولایت ناشی از مقام حکومت و سرپرستی جامعه، به فقهای جامع الشرایط در عصر غیبت، منتقل شده و لذا حضرت امام خمینی «قدس سره» در بحث ولایت فقیه خود به طور مکرر تصریح می کند که منظور از ولایت فقهاء در عصر غیبت، ولایت از قسم دوم است:

«فللفقیه العادل جمیع، ما للرسول و الائمه علیهم السلام ممایرجع الی الحکومه و السیاسه.» (۴) «فتحصّل ممامرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومین «ع» فی جمیع ماثبت لهم الولاية فیه من جهة کونهم سلطانا علی الامة» (۵) «ماثبت للنبی صلی الله

علیه وآله والامام علیه السلام من جهة ولايته و سلطنته ثابتٌ للفقیه» (۶) «انَّ للفقیه جمیع، ما للامام علیه السلام الا اذا قام الدلیل علی انَّ الثابت له علیه السلام لیس من جهة ولايته و سلطنته بل لجهات شخصیه» (۷)

همچنین توضیح می‌دهد که مراد از ولایتی که به فقهاء در عصر غیبت انتقال پیدا کرده، ولایت کلیه الهیه نیست بلکه ولایت جعلی اعتباری است که همان منصب حکومت و فرمانروایی می‌باشد:

«لیس المراد بالولاية هی الولاية الکلیة الالهیة التي دارت فی لسان العرفاء و بعض اهل الفلسفة بل المراد هی الولاية الجعلیة الاعتباریة کالسلطنة العرفیة و سائر المناصب العقلیة کا لخلافة التي جعلها الله تعالی لداوود«ع» و فرع علیها الحكم بالحق بین الناس و کنصب رسول الله صلی الله علیه و آله علیا«ع» بامر الله تعالی خلیفةً و ولیاً علی الأمة...» (۸)

و در نهایت برای این که جای هیچگونه برداشت ناصوابی باقی نماند می‌فرماید: اگر برای معصوم «علیهم السلام» از غیر جهت حکومت و فرمانروا بر جامعه، ولایتی ثابت باشد، مانند ولایت بر طلاق دادن همسر مردی یا فروش اموال او یا مصادره دارایی، چنین ولایتی برای فقیه، ثابت نخواهد بود چرا که ناشی از جنبه حکمرانی و امارت معصومین «ع» نیست و هیچیک از ادله ولایت فقیه نیز بر ثبوت چنین ولایتی برای فقهاء در عصر غیبت، ولایت ندارد بنابراین نفی مصادیق این قسم از ولایت برای فقهاء، به منزله تخصیص برادله ولایت فقیه نمی‌باشد:

«انَّ ماثبت للنبی صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام من جهة ولايته و سلطنته ثابت للفقیه و اما اذا ثبت لهم«ع» ولایت غیر هذه الناحیة فالفلو قلنا بان المعصوم علیه السلام له الولاية علی طلاق زوجة الرجل اوبیع ماله او اخذه منه ولو لم یتعین المصلحة العامة لم یثبت ذلك للفقیه ولا دلالة للادلة المتقدمة علی ثبوتها له حتی یكون الخروج القطعی من قبیل التخصیص...» (۹)

نتیجه آنکه اطلاق ولایت به هیچ وجه به معنای بی‌قید و شرط بودن آن نیست و لذا بین ولایت مطلقه و حکومت مطلقه یا استبدادی، تفاوت زیادی وجود دارد چنانکه امام خمینی «قدس سره» نیز به این تفاوت اشاره کرده می‌فرماید: «اسلام، بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آراء و تمایلات نفسانی یک تن را بر سراسر جامعه تحمیل کند و نه شیوه مشروطه جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می‌کنند بلکه حکومت اسلامی نظامی است، ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه را حق استبداد رأی نیست. تمام برنامه‌هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شئون و لوازم آن جهت رفع نیازهای مردم به اجرا در می‌آید باید براساس قوانین الهی باشد. این اصل کلی حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امر حکومت نیز جاری و ساری است. بلی این نکته را باید بیفزاییم که حاکم جامعه اسلامی می‌تواند در موضوعات بنابر مصالح کلی مسلمانان یا بر طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود حکم کند. این اختیار هرگز استبداد به رأی نیست، بلکه در این امر مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز همچون عمل او تابع مصالح اسلام و مسلمین است.» (۱۰)

ممکن است گفته شود اکنون که اطلاق ولایت به معنای بی‌قید و شرط بودن آن نیست پس چرا اصولاً از کلمه «مطلقه» در توضیح ولایت استفاده شده و بر «ولایت مطلقه فقیه» تأکید می‌شود؟ آیا بهتر نیست که به جای آن صرفاً از اصطلاح «ولایت فقیه» استفاده کنیم؟

در پاسخ می‌گوییم آوردن کلمه مطلقه به دنبال ولایت، در مقایسه با دیگر نظریاتی است که در مورد حیطه اختیارات ولی فقیه وجود دارد. توضیح اینکه در خصوص حدود اختیارات ولی فقیه، سه گونه نظر داده‌اند:

### حدود اختیارات ولی فقیه

الف - فقیه، مجاز به تصرف در امور حسبیه است ولی ولایت بر انجام این امور ندارد و فرق بین این دو (یعنی صرف جواز تصرف و ولایت بر تصرف) اینست که در صورت اول، وکیل فقیه و شخص منصوب از جانب او پس از مرگ وی منعزل می‌شود در حالی که در صورت دوم (ولایت بر تصرف) با مرگ فقیه، وکیل و منصوب او منعزل نمی‌گردد. (۱۱)

ب - فقیه، دارای ولایت بر تصرف در امور حسبیه می‌باشد اما حفظ مرزها و نظم کشور و جهاد و اجراء حدود و اخذ خمس و زکات و اقامه جمعه می‌باشد، برای فقیه ثابت نیست. (۱۲)

ج - فقیه جامع الشرایط، در تمامی شئون مربوط به حکومت، دارای ولایت است. بر طبق این نظریه که مورد قبول حضرت امام «قدس سره» و بسیاری دیگر از فقهاء است، از حیث امور مربوط به حکومت، بین فقیه و پیامبر «صلی الله علیه و آله» و ائمه «علیهم السلام» فرقی وجود ندارد و همگی دارای اختیارات یکسانی هستند. در نتیجه، ولی فقیه همچون معصومین «ع»، اختیار

اقامه جمعه و اجراء حدود و عقد قرارداد صلح و اخذ خمس و زکات و سرپرستی امور محجورین و اوقاف عامه یعنی تشکیل حکومت اسلامی با تمام لوازم آن را دارا است. این نظریه، حدود اختیارات فقیه جامع الشرایط را مقید به صرف جواز تصرف در امور حسیّه یا ولایت بر این امور ندانسته بلکه نسبت به این دو محدود، «اطلاق» دارد و «مطلق» امور مربوط به حکومت را در تحت ولایت فقیه جامع الشرایط می‌داند و از این رو، این نظریه را ولایت مطلقه نام گذاشته‌اند. بدین ترتیب نسبی بودن اطلاق در ولایت مطلقه کاملاً آشکار می‌گردد.

نکته اول: ولایت مطلقه، تنها راه تشکیل حکومتی مبسوط‌الید  
تنها بر اساس پذیرش ولایت مطلقه فقیه است که می‌توان حکومت اسلامی مبسوط‌الید تشکیل داد زیرا فقط براساس این مبنا است که همه اختیارات حکومتی به فقیه جامع الشرایط منتقل می‌گردد. (۱۳)

واضح گردید که اختیارات مطلقه، امر عجیب و غیر قابل قبولی نیست بلکه مقصود از آن اختیاراتی است که ناشی از طبع حکومت و سرپرستی امور عمومی جامعه است و حکومتها به طور معمول در همان محدوده اعمال حاکمیت می‌کنند. البته مصادیق این امور در زمانهای مختلف تغییر می‌کند ولی ملاک اصلی، واحد و ثابت است و همانطور که در کلام امام خمینی «قدس سره» نیز مکرر به آن تصریح شده بود ملاک، اداره جامعه و سرپرستی امور عمومی است بنابراین هرگونه اختیاری که برای تأمین این هدف مورد نیاز باشد از آن حکومت اسلامی خواهد بود.

به عبارت دیگر جامعه اسلامی همچون هر جامعه دیگری نیازمند حکومت است و طبیعی است که حکومت نیز بدون اختیارات لازم، از انجام وظایف خود ناتوان خواهد بود. در عصر حضور معصومین «علیهم السلام» این اختیارات توسط آن بزرگواران «ع» اعمال می‌شد و در عصر غیبت آنان چون نیاز به حکومت همچنان پابرجاست اختیارات مزبور توسط فقیه جامع الشرایط که منصوب از جانب ائمه «علیهم السلام» است به اجرا درمی‌آید پس ضرورت وجود حکومت، ربطی به عصمت ندارد بلکه نیاز همیشگی تمامی جوامع انسانی است لذا حدود اختیارات حکومتی پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» و ائمه «علیهم السلام» با اختیارات حکومتی فقیه جامع الشرایط یکسان خواهد بود چرا که هدف از چنین اختیاراتی همان پاسخگویی به نیاز دائمی جوامع بشری به حکومتی است که اداره امور عمومی و اجتماعی آنان را بر عهده گیرد.

نکته دوم: ولایت مطلقه، نظریه مشهور فقهای امامیه  
ولایت مطلقه فقیه در میان فقهای شیعه طرفداران زیادی داشته از نظریات مشهور محسوب می‌شود بلکه بسیاری از فقهاء بر آن ادعای اجماع کرده یا آن را از مسلمات فقه امامیه دانسته‌اند:

محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ قمری) در این مورد می‌نویسد:  
«اتفق اصحابنا رضوان الله علیهم ان الفقیه العدل الامامی الجامع لشرایط الفتوی المعبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نایب عن قبل ائمة الهدی صلوات الله و سلامه علیهم فی حال الغیبة فی جمیع مالئنیة فیہ مدخل» (۱۴)  
یعنی: فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی مذهب که جامع شرایط فتوی است و از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر می‌شود، از جانب ائمه علیهم السلام در زمان غیبت در همه اموری که نیابت بردار است (یا نیابت در آن دخالت دارد) نایب می‌باشد.

ملا احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵ قمری) می‌نویسد:  
«ان کلیة ماللفقیه العادل و له الولاية فیہ امران: احد هما: کلّ ما کان للنبي و الامام الذین هم سلاطین الانام و حصون الاسلام، فیہ الولاية و کان لهم فللفقیه ایضاً ذاک الاما اخرجہ الدلیل من اجماع اونس او غیر هما. و ثانیهما: ان کل فعل متعلق با مور العباد فی دینهم او دنیاهم و لابد من الاتیان به و لامفر منه ... فهو وظيفة الفقیه و له التصرف فیہ والاتیان به.» (۱۵)  
یعنی: تمامی آنچه فقیه عادل بر آن ولایت دارد دو امر است:

۱- هر آنچه پیامبر و امام که فرمانروایان مردم و دژهای استوار اسلامند در آن ولایت دارند فقیه نیز در آن ولایت دارد مگر مواردی که با دلیلی همچون اجماع یا نص یا غیر این دو استثناء شود.  
۲- هرکاری که مربوط به امور دین یا دنیای مردم است و از انجام آن گریزی نیست .... وظیفه فقیه است و او مجاز به تصرف در آن و انجام آن می‌باشد.

سپس در تعلیل اختیارات مطلقه فقیه که آن را در قالب دو قضیه کلیه فوق بیان نمود، می‌نویسد:  
«اما الاول فالدلیل علیه بعد ظاهر الاجماع - حیث نصّ به کثیر من الاصحاب بحیث یظهر منهم کونه من المسلّمات - ماصّرحت به الاخبار المتقدمة ... و اما الثانی فیدل علیه بعد الاجماع ایضاً امران ....» (۱۶) اما دلیل بر امر اول علاوه بر ظاهر اجماع به

گونه‌ای که بسیاری از اصحاب بدان تصریح کرده‌اند و چنین برمی‌آید که در نزد آنان از مسلمت است، روایاتی می‌باشد که به این مسأله تصریح کرده‌اند. اما دلیل بر امر دوم پس علاوه بر اجماع دو دلیل دیگر هم دارد...

میرفتاح مراغی (از فقهای معاصر علامه نراقی) در اثبات ولایت مطلقه فقیه، هم به اجماع محصل، تمسک می‌کند و هم به اجماع منقول و در توضیح "اجماع محصل" می‌نویسد: مراد از آن اجماع بر قاعده است نه اجماع بر حکم. به این معنی که یک قاعده کلی اجماعی در بین فقهاء وجود دارد که در هر مقامی که دلیلی بر ولایت غیر حاکم شرع (فقیه جامع‌الشرایط) وجود ندارد ولایت در آن مورد از آن حاکم شرع است. این اجماع شبیه اجمالی است که فقهای شیعه بر اصالة الطهارة دارند و وجود این اجماع، روشن است. و در توضیح اجماع منقول می‌نویسد: در کلام فقهاء این اجماع به حد استفاضه نقل شده است که در هر موردی که دلیلی بر ولایت غیر فقیه نداریم، فقیه ولایت دارد:

«احدها الاجماع المحصل و ربما يتخیل انه امر لبي لا عموم فيه يتمسك به في محل الخلاف و هو كذلك لو اردنا بالاجماع الاجماع القائم على الحكم الواقعي الغير القابل للخلاف و التخصيص ولواريد الاجماع على القاعدة بمعنى كون الاجماع على ان كل مقام لا دليل فيه على ولاية غير الحاكم فالحاكم ولي فلا مانع في التمسك به في مقام الشك فيكون كالاجماع على اصالة الطهارة و نحوه و الفرق بين الاجماع على القاعدة والاجماع على الحكم واضح فتدبر وهذا الاجماع واضح لمن تتبع كلمة الاصحاب. ثانيها: منقول الاجماع في كلامهم على كون الحاكم وليا في مالادليل فيه على ولاية غيره و نقل الاجماع في كلامهم على هذا المعنى لعله مستفيض في كلامهم» (۱۷)

مرحوم شیخ محمدحسین نجفی صاحب جواهر الکلام (متوفی ۱۲۶۶ قمری) ولایت عامه فقیه را از مسلمت یا ضروریات در نزد فقهای شیعه دانسته می‌نویسد:

«لكن ظاهر الاصحاب عملاً و فتوى، في سائر الابواب عمومها بل لعله من الضروریات عندهم» (۱۸)  
و در کتاب "الزكاة" جواهر بعد از سخن از اطلاق ادله حکومت فقیه جامع‌الشرایط در زمان غیبت می‌گوید: "می‌توان بر این مطلب تحصیل اجماع نمود زیرا فقهای شیعه همواره در موارد متعددی از ولایت فقیه سخن گفته‌اند که دلیلی جز اطلاق ادله حکومت فقیه ندارد و مؤید این اطلاق، آن است که نیاز به ولایت فقیه بیش از نیاز به او برای بیان احکام شرعی است:"  
«و يمكن تحصیل الاجماع عليه فانهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الاطلاق الذي ذكرناه المؤيد بمسئس الحاجة الى ذلك اشد من مسيسها "في الاحكام الشرعية» (۱۹)

مرحوم سید محمد بحر العلوم (متوفی ۱۳۳۶ قمری) در کتاب "بلغة الفقيه" می‌نویسد:  
"کسی که فتاوی فقهای شیعه را بررسی کرده باشد در می‌یابد که آنان بر وجوب رجوع به فقیه در موارد متعددی اتفاق نظر دارند با اینکه در آن موارد نص خاصی وارد نشده لکن فقهاء با استناد به ضرورت دلیل عقلی و نقلی قائل به عمومیت ولایت برای فقیه شده‌اند بلکه نقل اجماع بر ولایت عامه فقیه بیش از حد استفاضه است و بحمدالله این مسأله آن قدر واضح است که هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد:"

«هذا مضافا الى غير ما يظهر لمن تتبع فتاوى الفقهاء في موارد عديدة كما ستعرف اتفاقهم على وجوب الرجوع فيها الى الفقيه مع انه غير منصوص عليها بالخصوص وليس الا لاستفادتهم عموم الولاية له بضرورة العقل و النقل بل استدلوا به عليه بل حكاية الاجماع عليه فوق حد الاستفاضة و هو واضح بحمدالله تعالى لاشك فيه ولا شبهة تعتریه» (۲۰)  
حتی مرحوم شیخ انصاری که در کتاب مکاسب خود ولایت فقیه را در محدوده‌ای می‌پذیرد به شهرت آن در میان فقهای شیعه اعتراف کرده می‌نویسد:

«...لكن المسألة لا تخلو عن الاشكال وان كان الحكم به مشهوراً» (۲۱)  
ملاحظه می‌شود که براساس تصریح بزرگترین فقهای شیعه، ولایت مطلقه فقیه از نظریات اتفاقی و یا حداقل مشهور بین فقیهان امامیه می‌باشد و چیزی نیست که از زمان مرحوم محقق نراقی مطرح شده باشد چه این که محقق کرکی که سیصد سال قبل از علامه نراقی می‌زیسته به اتفاقی بودن این نظریه در بین فقهای شیعه تصریح نموده است (و عبارت ایشان پیش از این آورده شد) و این بدان معنی است که قبل از محقق کرکی نیز نه تنها نظریه ولایت مطلقه فقیه در میان فقیهان امامیه مطرح بوده است بلکه به اندازمای طرفدار و موافق داشته که محقق مزبور آن را مورد اتفاق اصحاب دانسته است.

اکنون بنگرید به سخن یکی از نویسندگان که چقدر به دور از تحقیق و دقت نظر ابراز داشته است:  
«ولایت فقیه به معنای زعامت سیاسی، مدیریت و زعامت اجتماعی فقیه از این زمان (زمان علامه نراقی) آغاز می‌شود بنابراین عمر نظریه ولایت فقیه به معنای حکومت و سلطنت فقیه کمتر از دو قرن است» (۲۲)



سزاوار بود نویسنده مزبور دستکم در کلام مرحوم نراقی بیشتر دقت می‌کرد تا ببیند که وی نظریه خود یعنی زعامت سیاسی و اجتماعی فقیه را اجماعی معرفی می‌کند (چنانکه عبارت محقق مورد نظر را پیش از این نقل کردیم) و این خود حداقل کاشف از شهرت نظریه ولایت فقیه و یا کثرت طرفداران نظریه مزبور به معنای زعامت سیاسی و اجتماعی فقیه در میان فقهای پیش از علامه نراقی باشد پس چگونه می‌توان گفت که «عمر نظریه ولایت فقیه به معنای حکومت و سلطنت فقیه کمتر از دو قرن است»؟!

### نکته سوم: ولایت مطلقه فقیه، اصطلاحی با دو معنی

یکی از اموری که همواره موجب بروز اشتباهات فاحشی برای غیر متخصصان در علوم مختلف به ویژه علوم انسانی شده است اشتراک اصطلاح می‌باشد و خواننده غیرمتخصص به این اختلاف معنی پی نبرده و یا در تشخیص معنای مورد نظر ناتوان می‌باشد و از این رهگذر در ورطه اشتباهات سهمگینی فرو می‌افتد. اصطلاح ولایت یا سلطنت (۲۳) گاهی به معنای ولایت فقیه بر اموال و نفوس به کار می‌رود و گاهی به معنای زعامت سیاسی و حکومت فقیه استعمال می‌شود. مرحوم شیخ انصاری این اصطلاح را به هر دو معنی در دو کتاب مختلف خود "مکاسب" و کتاب "القضاء" به کار برده است.

در کتاب مکاسب پس از تقسیم مناصب فقیه به سه منصب "افتاء"، "قضاء" و "ولایت بر تصرف در اموال و نفوس"، بحث اصلی را به قسم سوم اختصاص داده، می‌نویسد:

«الثالث: ولایة التَّصَرُّفِ فی الاموال و الانفس و هوالمقصود بالتفصیل هنا» (۲۴)

سپس این ولایت را به دو وجه تقسیم می‌کند:

الف - استقلال ولی نسبت به تصرف در اموال و نفوس باقطع نظر از اینکه آیا تصرف دیگران منوط به اذن او هست یا خیر.

ب - عدم استقلال دیگران نسبت به تصرف در اموال و نفوس و منوط بودن تصرف آنان به اذن ولی اگر چه خود ولی استقلال در تصرف نداشته باشد. (۲۵)

آنگاه هر دو وجه از ولایت بر تصرف در اموال و نفوس را برای پیامبر اکرم «ص» و ائمه «ع» ثابت دانسته، در مورد وجه اول می‌نویسد:

«و بالجمله فالمستفاد من الأدلة الاربعه بعد التتبع و التأمل ان للامام سلطنته مطلقه على الرعية من قبل الله تعالى و ان تصرفهم نافذ على الرعية ماضٍ مطلقاً». (۲۶)

یعنی: «آنچه بعد از تأمل در ادله چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل استفاده می‌شود این است که امام از جانب خداوند بر مردم، ولایت مطلقه داشته و تصرفش در امور مردم به طور مطلق، معتبر است.»

مرحوم شیخ انصاری به صراحت از اصطلاح سلطه مطلقه استفاده می‌کند و به دنبال آن که به بحث در مورد ثبوت چنین ولایتی برای فقیه جامع‌الشرایط می‌پردازد قاطعانه آن را رد کرده می‌نویسد:

«و بالجمله فاقامة الدلیل على وجوب طاعة الفقيه كالامام الا ما خرج بالدلیل دونه خوط القتاد». (۲۷)

یعنی: «قامه دلیل براین که اطاعت از فقیه نیز همچون امام معصوم «ع» واجب است (یعنی همان سلطنت و ولایت مطلقه امام «ع» بر اموال و نفوس مردم برای فقیه نیز در زمان غیبت ثابت است) سخت‌تر از دست کشیدن بر بدنه گیاه پر از خار می‌باشد.» (۲۸)

در این مورد، اکثر فقهای امامیه با شیخ انصاری هم عقیده‌اند همان فقهای که ولایت مطلقه فقیه به معنای زعامت سیاسی اجتماعی او را پذیرفته‌اند تصریح می‌کنند که چنین ولایتی (یعنی ولایت بر اموال و نفوس) برای فقیه ثابت نیست. به عنوان مثال مرحوم سید محمد آل‌بحرالعلوم صاحب کتاب ارزشمند "بلغة الفقیه" (که کلام او در پذیرش ولایت مطلقه فقیه پیش از این آورده شد) در این مورد می‌نویسد:

«لاشك في قصور الأدلة عن اثبات اولوية الفقيه بالناس من انفسهم كما هي ثابتة لجميع الائمة عليهم السلام بعدم القولال بالفصل بينهم و بين من ثبت له منهم عليهم السلام بنصب غدیرخم» (۲۹)

"شکی نیست که ادله از اثبات اولویت فقیه نسبت به نفوس مردم قاصر است با این که چنین اولویتی برای تمام ائمه «ع» بر اموال و نفوس مردم ثابت است به دلیل این که بین امیرالمؤمنین علی «علیه السلام» در این مورد فرقی نیست.

و بعضی از فقهای معاصر که به صراحت، ولایت مطلقه فقیه را امر زمامداری و حکومت را پذیرفته‌اند در مورد ولایت فقیه بر اموال و نفوس نوشته‌اند:

«ثم انه لو قلنا بثبوت ذلك (ای الولاية على الاموال و النفوس) له (ص) بمقتضى هذه الآية (النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم. احزاب/ ٦) او ادلة اخرى و ثبوته لخلفائه المعصومين و الائمة الهادين «ع» ولكن اثباته للفقهاء دونه خرق القنادل» (٣٠) اگر به مقتضای آیه ٦ سوره احزاب «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم» یا ادله ديگر قائل به ثبوت ولايت بر اموال و نفوس مردم برای پیامبر اکرم «صلى الله عليه وآله» و ائمه معصومين «عليهم السلام» شويم لكن اثبات چنین ولايتی برای فقيه سخت تر از دست کشیدن بر بدنه گناه پراز خار می باشد».

سر این مطلب، تعدد معنای اصطلاحی «ولايت مطلقه فقيه» است و لذا می بینیم شيخ انصاری که کلام صریح او در نفی ولايت مطلقه فقيه به معنای ولايت او بر تصرف در اموال و نفوس گذشت، در کتاب القضاء خود به صراحت ولايت مطلقه فقيه را به معنای زعامت سیاسی و اجتماعی فقيه می پذیرد و می نویسد:

«و ان شئت تقرب الاستدلال بالتوقيع و بالمقبولة بوجه اوضح فنقول لانزع في نفوذ حكم الحاكم في الموضوعات الخاصة اذا كانت محلا للتخاصم فحينئذ نقول ان تعليل الامام «ع» وجوب الرضا بحكومته في الخصومات بجعله حاكما على الاطلاق و حجة كذلك يدل على ان حكمه في الخصومات و الوقايع من فروع حكومته المطلقة و حجته العامة فلا يختص بصورة التخاصم و كذا الكلام في المشهورة اذا حملنا القاضي فيها على المعنى اللغوي المراد لفظ الحاكم» (٣١)

بدین ترتیب از دیدگاه شيخ انصاری اگر امام صادق «ع» در مقبولة عمر بن حنظله (٣٢) علت وجوب رضایت دادن به قضاوت فقيه را «حاكم مطلق» قرار دادن او دانسته و فرموده است: «فليرضوا به حكما فانني قد جعلته عليكم حاكما» (باید به حكم و قضاوت فقيه رضایت داد زیرا من او را بر شما حاكم قرار دادم) و امام زمان «ع» نیز در توقيع شريف (٣٣) فقهاء را حجت بر مردم معرفی کرده و فرموده است:

«فانهم حجتى عليكم و انا حجة الله»، اینها دلالت بر آن دارد که حكم فقيه در حل و فصل خصومتها و دعاوی از شاخه های حکومت مطلق او و حجیت عام او است بنابراین به صورت تخاصم و حل و فصل دعاوی، اختصاص نداشته بلکه شامل غیر موارد تخاصم نیز می گردد یعنی فقيه جامع الشرايط نه تنها ولايت بر قضاء بلکه ولايت بر حکومت و زمامداری جامعه نیز دارد و این همان است که شيخ انصاری آن را حکومت مطلق می نامد.

مرحوم شيخ در جای ديگر از کتاب خود تصريح می کند که آنچه عرفا از لفظ حاكم متبادر به ذهن می شود (در جمله «جعلته عليكم حاكما» در مقبولة عمر بن حنظله) کسی است که به طور مطلق، تسلط بر امور دارد چنانکه هرگاه حاكم سرزمینی به اهالی بگوید فلانی را بر شما حاكم قرار دادم چنین فهمیده می شود که شخص مزبور در تمامی اموری که دخیل در اوامر سلطان هستند اعم از جزئی و کلی بر مردم تسلط و ولايت دارد:

«ثم ان الظاهر من الروايات المتقدمة نفوذ حكم الفقيه في جميع خصوصيات الاحكام الشرعية و في موضوعاتها الخاصة بالنسبة الى ترتب الاحكام عليها لان المتبادر عرفا من لفظ الحاكم هو المسلط على الاطلاق فهو نظير قول السلطان لاهل بلده جعلت فلانا حاكما عليكم حيث يفهم منه تسلطه على الرعية في جميع ماله دخل في اوامر السلطان جزئيا او كليا» (٣٤)

تفصیل بین ولايت فقيه بر اموال و نفوس مردم که شامل امور خصوصی زندگی آنان نیز می شود و ولايت فقيه بر حکومت یا به تعبیر ديگر زعامت سیاسی و اجتماعی فقيه که تنها حیطه امور عمومی را در برمی گیرد مورد قبول حضرت امام خمینی «قدس سره» نیز می باشد و چنانکه پیش از این عبارت ایشان را آوردیم معظم له تصريح کرده اند که اگر برای معصوم «عليه السلام» از غیر جهت حکومت و فرمانروایی بر جامعه، ولايتی ثابت باشد مانند ولايت بر طلاق دادن همسر مردی یا فروش اموال او یا مصادره داراییش، چنین ولايتی برای فقيه ثابت نخواهد بود چرا که این ولايت ناشی از جنبه حکمرانی و امارت معصومين «ع» نیست و هیچیک از ادله ولايت فقيه نیز بر ثبوت چنین ولايتی برای فقهاء در عصر غیبت دلالت ندارد. (٣٥)

اینک عبارت یکی از فقهای معاصر را که به وضوح، دو معنای ولايت فقيه را از هم تفکیک و توضیح داده است نقل می کنیم:

«ولايت تصرف در دو معنی به کار می رود که نسبت میان این دو (در اصطلاح) عموم من وجه است چنانچه اشاره خواهیم نمود. معنی اول: عبارت است از سلطه تصرف در خصوص نفوس و اموال ديگران به همان گونه که شخص بر نفس و مال خود ولايت دارد یعنی می تواند به هر شکل و نحوی که بخواهد تصرف کند اعم از تصرفات خارجی مانند آن که ولی، مولی علیه را طبق مصلحت، تحت عمل جراحی پزشک قرار دهد و یا او را با خود به سفر ببرد و امثال آن و یا تصرفات اعتباری در نفس او مانند آن که برای او زنی تزویج کند یا زن او را طلاق بدهد و یا در اموال مولی علیه، تصرفاتی اعم از تصرفات خارجی و یا اعتباری انجام دهد مانند آن که اموال او را - طبق مصلحت - از جایی به جایی و یا از شهری به شهر ديگر انتقال دهد و یا آن که به

فروش برساند یا اجاره داده یا تعویض نماید و امثال آن. معنی دوم: عبارت از سلطه تصرف در امور اجتماعی و سیاسی کشور که از آن تعبیر به ولایت زعامت نیز می‌شود سخن پیرامون ولایت تصرف در کتب فقهیه - غالباً - در بحث شرایط متعاقبین در کتاب بیع گفته می‌شود و منظور از آن همان ولایت به معنی اول است از آن جهت که حاکم شرع (فقیه) مانند پدر و جد پدری آیا ولایت بر اموال قاصرین مانند یتیم بی‌سرپرست دارد یا نه؟ و در صورت ثبوت آیا ولایت او بر اموال محدود به قاصرین است یا سایر افراد را نیز شامل می‌شود؟ ولایت فقیه را غالباً به صورت اطلاق نفی می‌کنند و از جمله مرحوم شیخ انصاری «قدس سره» در کتاب مکاسب صفحه ۱۵۵ ولایت مطلقه را به معنای اول نفی کرده است. (۳۶) و اما ولایت بر تصرف به معنی دوم که عبارت است از ولایت زعامت و ریاست حکومت اسلامی، اکثر فقهاء آن را قبول دارند زیرا که فقیه جامع‌الشرایط - اعم از شرایط شرعی و سیاسی، اجتماعی و عرفی - نسبت به حاکمیت اسلامی از دیگران، اولی است چه آن که حفظ نظم اسلامی باید به دست کسی انجام شود که آگاهی کامل از احکام اسلام و قوانین آن داشته باشد. با اندک توجهی به ضرورت حفظ نظم اسلامی - در صورت امکان - و بسط ید فقیه به این نتیجه می‌رسیم که حق حاکمیت اسلامی و ولایت تصرف در امور اجتماعی و سیاسی با فقیه است. و اما ولایت به معنای اول که یک نوع خصیصه فوق‌العاده است نیاز به دلیل مستقل دارد تا فقیه همچون معصوم «قدس سره» داری این سلطه خاص نیز بوده باشد و روشن است که نفی آن هیچگونه ارتباطی به ولایت زعامت در امور اجتماعی و سیاسی ندارد زیرا ولایت تصرف در اموال و نفوس یک امر زاید و جنبی است که ثبوت آن برای فقیه یک امر استثنایی و غیر ضروری به شمار می‌آید و بسیاری از علماء آن را مخصوص معصومین (ع) دانسته‌اند. و همان‌گونه که اشاره کردیم نسبت میان این دو معنی - از ولایت تصرف عموم من وجه است یعنی ممکن است که کسی هر دو نوع ولایت تصرف را دارا باشد مانند پیامبر اکرم «صلی‌الله‌علیه‌وآله» و امامان معصوم «ع» که هم دارای سلطه به کشور بوده و هم سلطه بر نفوس و اموال شخصی افراد داشتند و ممکن است کسی تنها دارای یکی از این دو ولایت بوده باشد. (۳۷)

۲- مردم در نظام ولایت فقیه: محجور یا رشید؟

یکی دیگر از شبهاتی که از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی در جهت تضعیف ولایت فقیه مطرح گردید، ادعای محجوریت مردم به عنوان مؤبعلیه در نظام مبتنی بر ولایت بود.

کمونیست‌ها در کتابچه‌ای که نه ماه پس از پیروزی انقلاب، با نام ولایت فقیه منتشر کردند نوشتند:

«شرط ولایت و قیمومت، محجوریت و صغر یکی از طرفین است بودن صغیر و محجور بودن کسی ولایت و قیمومت وجود خارجی ندارد لیکن منشأ آن (ولایت و قیمومت) صغیر و محجور نیست چون از نظر حقوقی، صغیر، فاقد اراده است اگر صغیر اراده‌ای داشت دیگر ولایت لزومی نداشت.... وقتی شخص محجور بود حق رأی از او سلب می‌شود و اراده او نمی‌تواند به منشأ ولایت تبدیل شود.» (۳۸) «... اگر بگویم مردم صغیر هستند دیگر همه رشته‌ها پنبه می‌شود صغیر نه تنها حق دخالت در اموال و دارایی خود را ندارد در حوزه سیاست به طریق اولی از هیچگونه حقی برخوردار نخواهد بود و نباید روی آراء محجورین به جمهوری اسلامی تکیه کرد و چنین آرای خود به خود باطل است مثل این است که بگویند همه بچه‌های شیرخواره و آدمهای مختل‌الحواس رأی داده‌اند که ایران جمهوری اسلامی باشد.» (۳۹)

این شبهه بعدها توسط نویسندگانی دیگر مجدداً مطرح شد. وی نوشت:

«معنای ولایت، آن هم ولایت مطلقه این است که مردم همچون صغار و مجانین، حق رأی و مداخله و هیچگونه تصرفی در اموال و نفوس و امور کشور خود ندارند و همه باید جان بر کف مطیع‌الوامر باشند.» (۴۰) «مردم در سیستم ولایت فقیه همچون صغار و مجانین و به اصطلاح فقهی و حقوقی و قضایی مؤلّی علیهم فرض شده‌اند.» (۴۱)

اخیراً نیز بعضی به طرح دوباره این شبهه پرداخته، نوشته‌اند:

«مردم اگر چه در حوزه امور خصوصی و مسائل شخصی، مکلف و رشیدند اما در حوزه امور عمومی، شرعاً محجورند و هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی محتاج اجازه قبلی یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است.» (۴۲) «لازمه لاینفک حکومت ولایی، محجوریت مردم در حوزه امور عمومی است.» (۴۳)

پاسخ: برای نقد و بررسی این شبهه و پاسخ به آن، ابتدا باید به تعریف اصطلاح مجرد و محجور پرداخت و سپس ملاحظه نمود که آیا تعریف مزبور بر وضعیت مردم در نظام مبتنی بر ولایت فقیه صدق می‌کند یا نه.

آیا کاربرد اصطلاح "حجر" در امور عمومی، صحیح است؟

صاحب شرایع الاسلام، "حجر" را در لغت به معنای "منع" و در اصطلاح، به معنای "ممنوعیت از تصرف در مال" دانسته است بنابراین محجور، کسی است که شرعاً اجازه تصرف در مال خود را ندارد:

«الحجر هو المانع و المحجور شرعا هو الممنوع من التصرف في ماله» (۴۴)

"مفتاح الكرامه" نیز که در جمع نظریات مختلف فقهای امامیه، کم نظیر است، همین تعریف را ارائه داده است. (۴۵) بنابراین اصطلاح "حجر"، فقط به معنای ممنوعیت از تصرف در مال به کار می‌رود لذا "حجر" به معنای "ممنوع بودن" از تصرف در امور عمومی، خروج از اصطلاح است و اضافه کردن قید «امور عمومی» به عنوان قرینه‌ای که مبین منظور نویسنده از این اصطلاح باشد مشکل را به طور کامل حل نمی‌کند زیرا محجور مصطلح، کسی است که شرعا مجاز به تصرف در یکی از امور متعلق به خود یعنی اموالش نمی‌باشد (۴۶) یعنی اگر چه مالکیت اموال، متعلق به او است ولی به دلایلی (که فقهاء در کتاب "حجر" بیان کرده‌اند) ممنوع از تصرف در آن است. اینک اگر قرار باشد که این اصطلاح را در حوزه امور عمومی نیز به کار ببریم برای تصحیح استعمال آن در حوزه مزبور باید بپذیریم که امور عمومی جامعه اصلاً متعلق به مردم است و آنان در نظام ولایت فقیه، از تصرف در این امور (که اصالتاً به آنان تعلق دارد) به دلایلی، منع شده‌اند. لکن این سخن صحیح نیست زیرا: بسیاری از امور عمومی، متعلق به مردم نبوده و اصولاً ایشان مجاز به تصرف در آنها نمی‌باشند مانند "انفال" با گستره وسیعی که دارد و همچنین قضاوت و اجرای حدود. به عبارت دیگر تصرف در این امور اصلاً حق مردم نیست تا بتوان عدم جواز تصرف آنان را نوعی ممنوعیت از اجرای حق به حساب آورد و در نتیجه تعریف محجور را بر آن منطبق نمود و البته علت این امر (عدم جواز تصرف مردم) نیز واضح است چرا که به طور طبیعی در هر جامعه‌ای، اموری تخصصی و فنی وجود دارد که به عهده گرفتن آنها تنها از کسانی ساخته است که دارای شرایط و صفات ویژه‌ای باشند در جامعه اسلامی نیز تصرف در انفال (۴۷) و به عهده گرفتن قضاوت و اجرای حدود تنها بر عهده فقهای جامع‌الشرایط قرار داده شده است و برای دیگران جایز نیست چنانکه محقق حلی در شرایع می‌گوید:

«ولا يجوز ان يتعرض لاقامة الحدود و لالحكم بين الناس الا عارف بالاحكام مطلع على مأخذها و عارف بكيفية ابقاعهما على الوجوه الشرعية» (۴۸)

جایز نیست کسی متصدی اقامه حدود و قضاوت در بین مردم بشود مگر شخصی که عارف به احکام شرع بوده از مدارک آنها مطلع باشد و کیفیت اجرای حدود و قضاوت را به گونه شرعی بداند.

"مرحوم شهید ثانی" در شرح خود بر عبارت فوق می‌نویسد که مراد از عارف به احکام شرع، فقیه جامع‌الشرایط است و این مطلب (یعنی عدم جواز قضاوت و اجرای حدود برای غیر فقیه) مورد اتفاق فقهای امامیه است و آنان به اجماعی بودن آن تصریح کرده‌اند:

«المراد بالعارف المذكور، الفقيه المجتهد و هو العالم بالاحكام الشرعية بالادلة التفصيلية و جملة شرائطه مفصلة في مظانها و هذا الحكم و هو عدم جواز الحكم لغير المذكور موضع و فاق بين اصحابنا و قد صرحوا فيه بكونه اجماعاً» (۴۹)

نتیجه آن که، اولاً؛ وابستگی امور عمومی به مردم همچون وابسته بودن و تعلق داشتن اموال مردم به آنان نیست. و ثانیاً؛ چنان نیست که مردم اصالتاً دارای ولایت بر تصرف در امور عمومی باشند آن گونه که ولایت بر اموال خود دارند «الناس مسألون على اموالهم» به همین جهت، ممنوعیت شخص از تصرف در مال خود را می‌توان "محجوریت" نامید ولی عدم جواز تصرف مردم در امور عمومی را نمی‌توان محجوریت نام گذاشت.

از دیدگاه اسلام، اصل، عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر است چرا که تمامی افراد مردم، آزاد و یکسان آفریده شده‌اند و بر مال و جان خود مسلط می‌باشند لذا تحمیل انجام یا ترک کار معینی بر آنان که لازمه اعمال ولایت است، مصداق ظلم و تعدی، محسوب شده و عقلاً قبیح و شرعاً حرام است. (۵۰)

همچنین "ولایت"، سلطه حادثی است که مسبوق به عدم می‌باشد و نیز مقتضی احکام ویژه‌ای است که اصل، عدم آنها است. (۵۱) با دقت در ادله فوق، ملاحظه می‌شود که اصل عدم ولایت، اصل عقلی است و لذا در دیگر نظامهای حکومتی نیز شخصی مجاز به اعمال قدرت و تصرف در امور عمومی نیست مگر اینکه از سوی منشأ حاکمیت چنین اجازه‌ای داشته باشد. لکن از آنجا که منشأ حاکمیت در نظامهای مبتنی بر دموکراسی و لیبرالیسم، مردم هستند و آنان نیز اراده خود را در بیشتر موارد توسط نمایندگانشان ابراز می‌کنند لذا قهراً کسی مجاز به اعمال ولایت بر مردم خواهد بود که یا مستقیماً توسط آنان به این سمت برگزیده شده باشد و یا به طور غیرمستقیم توسط نمایندگان مردم؛ در حالی که منشأ حاکمیت از دیدگاه اسلام خداوند متعال است و لذا فقط کسانی مجاز به اعمال ولایت بر جامعه هستند که به طور مستقیم یا غیر مستقیم از خداوند این اجازه را گرفته باشند. این اشخاص در درجه اول پیامبر اکرم «صلی‌الله‌علیه‌وآله» و سپس ائمه معصومین «ع» و آنگاه در عصر غیبت فقهای جامع‌الشرایط هستند.

ملاحظه می‌گردد که هم در نظام اسلامی و هم در نظامهای غیر اسلامی، بدون اجازه از سوی منشأ حاکمیت، نمی‌توان در امور عمومی جامعه تصرف نمود و این همان معنای محجوریت در حوزه امور عمومی بنابر تعبیر نویسنده مورد نظر است پس اگر محجوریتی باشد در هر دو نظام (یعنی در واقع در تمام نظامهای عالم) است و اختصاص به نظام مبتنی بر ولایت فقیه ندارد. لکن با دقت می‌توان به این نتیجه رسید که اصلاً مسأله محجوریت در بین نیست چرا که عدم جواز تصرف در امور عمومی مگر برای گروه خاصی از مردم (که از سوی منشأ حاکمیت مجاز باشند) لازمه لاینفک دو اصل عقلانی می‌باشد که مختص به هیچ نظامی نیست:

یکی: اصل عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر.

و دیگری: اصل لزوم برقراری نظم در جامعه.

اگر بخواهیم این دو اصل را در جامعه برقرار کنیم باید فقط اشخاصی با ویژگیهای معین را مجاز به اعمال ولایت در جامعه بدانیم که لازمه آن، عدم جواز تصرف دیگران در حوزه امور عمومی است و چنانکه گفتیم این امر ربطی به محجوریت ندارد بنابراین اصولاً سخن گفتن از محجوریت در حوزه امور عمومی، صحیح نیست، مگر این که مقصود نویسنده، معنای لغوی این کلمه باشد نه معنای اصطلاحی آن که در این صورت نیز کلام او مشتمل بر "ایهام ناروا" خواهد بود چرا که غالب بر لغت "حجر و محجوریت"، این است که در معنای اصطلاحی به کار می‌روند، لذا استعمال آنها در معنای لغوی بدون وجود قرینه، غلط انداز خواهد بود. بدین ترتیب کاربرد این اصطلاح در امور عمومی مشمول سخن معروف «لامشأخه فی الاصطلاح» (در اصطلاح، جای مناقشه نیست) نمی‌باشد زیرا این سخن مربوط به جایی است که استعمال اصطلاح در معنای جدید موجب اشتباه مخاطب نگردد و تفاهم را که مقصود اصلی گفتن و نوشتن است به خطر نیاندازد.

### آیا لازمه محجوریت، ناتوانی از تصدی است؟

اگر اشکال کلام نویسنده به همین مقدار که تاکنون توضیح دادیم محدود می‌شد، قابل اغماض بود لکن متأسفانه چنین نیست، توضیح اینکه وی تحت عنوان «لوازم ولایت شرعی فقیهان بر مردم» می‌نویسد:

«مردم به عنوان مولی‌علیهم در تمامی امور عمومی، شئون سیاسی و مسائل اجتماعی مرتبط به اداره جامعه به ویژه در مسائل کلان در ترسیم خطوط کلی آن ناتوان از تصدی، فاقد اهلیت در تدبیر و محتاج سرپرست شرعی هستند. مردم اگر چه در حوزه امور خصوصی و مسائل شخصی مکلف و رشیدند اما در حوزه امور عمومی شرعاً محجورند و هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی محتاج اجازه قبلی یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است.» (۵۲)

چنانکه ملاحظه می‌شود نویسنده در جمله اول مردم را «ناتوان از تصدی امور عمومی» دانسته و در جمله دوم آنان را «در حوزه امور عمومی شرعاً محجور» شمرده است. تعبیر «ناتوان از تصدی»، حکایت از وجود نقصان در مردم به عنوان مولی‌علیه دارد یعنی همانطور که شخص سفیه و مجنون از تصرف صحیح و عقلانی در اموال خود ناتوان هستند مردم نیز از تصرف در تمامی امور عمومی ناتوان می‌باشند در حالی که عبارت «مردم در حوزه امور عمومی، محجورند» الزاماً حاکی از نقصان مردم نیست زیرا محجوریت دائماً ناشی از عدم توانایی بر تصرف نمی‌باشد بلکه گاهی به خاطر حفظ حقوق طلبکاران شخص محجور و کسانی است که با وی ارتباط مالی دارند همانطور که در مورد مفلس یا ورشکسته، اینچنین است.

بدون شک، شخص مفلس یا ورشکسته، توانایی تصرف در اموال خود را دارد لکن قانونگذار برای حفظ حقوق طلبکاران وی او را محجور اعلام کرده بنابراین محجوریت، اعم از ناتوانی است و عدم توانایی تصدی، صورت خاصی از محجوریت می‌باشد. به عبارت دیگر محجور، بر دو قسم است: محجوری که ناتوان از تصدی امور خود می‌باشد و محجوری که ناتوان از تصدی نیست.

اکنون منظور نویسنده کدام یک از این دو قسم است؟

براساس قواعد تفسیر کلام، همچون قاعده "حمل عام بر خاص" و قاعده "حمل مطلق بر مقید"، باید محجور بودن مردم را که اطلاق داشته و هم قادر بر تصدی و هم ناتوان از تصدی را شامل می‌شود بر معنای ناتوان از تصدی، حمل کنیم بدین ترتیب از دیدگاه مشارالیه، یکی از لوازم ولایت شرعی فقیهان بر مردم این است که آنان از تصدی تمامی امور عمومی، شئون سیاسی و مسائل اجتماعی مرتبط به اداره جامعه ناتوان و فاقد اهلیت بوده و محتاج سرپرست شرعی هستند.

بدون شک، این سخن به طور مطلق، صحیح نیست و اطلاق آن را نمی‌توان پذیرفت زیرا همواره در میان مردمی که در یک جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، افرادی هستند که هیچگونه قصور و ناتوانی در اداره امور عمومی و شئون سیاسی ندارند. قدر متیقن از این افراد، همان فقهای جامع الشرایط هستند یعنی فقهایی که تمامی شرایط لازم برای تصدی امر حکومت را دارا می‌باشند اعم از شرایط دینی همچون فقاقت و عدالت و سایر شرایط، همچون تدبیر و سیاست و شجاعت و کفایت.



براساس دیدگاه فرد مزبور، این افراد باید خارج از حیطه ولایت ولی فقیه باشند چنان که خود نوشته است:

«فقیهان عادل بر یکدیگر ولایت ندارند بلکه معقول نیست که فقیه دیگر ولی و دیگری مولی علیه باشد.» (۵۳)

و در جای دیگری از همان مقاله گفته است:

«تا زمانی که مردم به درجه اجتهاد و فقاها نایل نشده‌اند "مولی علیهم" محسوب می‌شوند لذا محجوریت عوام در حوزه امور عمومی، دائمی است.» (۵۴)

این اشتباه فاحش از آنجا نشأت می‌گیرد که وی اولاً در نظام ولایت فقیه، آحاد مردم را "مولی علیه" دانسته و ثانیاً ملاک "مولی علیه" بودن در این نظام را ناتوانی شخص از تصدی امور عمومی و شئون سیاسی به حساب آورده است، در حالی که هر دو مبنی، ناصواب است. توضیح آنکه: جامعه، مولی علیه است نه افراد.

اولاً: مولی علیه در "ولایت مطلقه فقیه"، تک تک افراد مردم با شخصیت‌های حقیقی خود نیستند بلکه جامعه، مولی علیه است و البته دارای اعضائی است که همان آحاد مردم هستند که این اعضاء از جهت عضو جامعه بودن که یک شخصیت حقوقی است مولی علیه محسوب می‌شوند نه از جهت فرد بودن که یک شخصیت حقیقی است.

به همین دلیل است که فقط آن دسته از اموری که به حیثیت عضو بودن مردم در جامعه، مربوط است تحت ولایت فقیه در می‌آید یعنی همان امور عمومی یا به تعبیر فقهاء، اموری که هر قوم و ملتی برای انجام آنها به رئیس خود مراجعه می‌کنند (۵۵) اما امور خصوصی و شخصی آنان از تحت ولایت، بیرون است و لذا امام خمینی «قدس سره» تصریح نموده‌اند که ولی فقیه، مجاز به تصرف در امور خصوصی مردم نبود و براین حوزه، ولایتی ندارد. (۵۶) براساس "مولی علیه" بودن جامعه، به راحتی می‌توان نفوذ دستورهای ولی فقیه را بر خود او تبیین نمود چرا که او نیز عضوی از اعضای جامعه تحت ولایت است بنابراین همچون سایر اعضاء باید تابع اوامر رهبر باشد چنان که براساس همین بیان، وجوب اطاعت از دستورهای ولی فقیه بر دیگر فقهای جامع الشرایط نیز اثبات می‌گردد زیرا آنان هم عضوی از اعضای جامعه تحت ولایت و رهبری هستند و فقیه بودنشان موجب نمی‌شود که از عضویت جامعه خارج شوند. در حالی که در سایر موارد ولایت، همچون ولایت پدر بر فرزند و ولی شرعی بر صغیر و مجنون و سفیه ملاحظه می‌شود که ولی بر خود، دستور صادر نمی‌کند و اصولاً خود وی مخاطب و مأمور اوامرش نمی‌باشد بلکه همواره آمر است و "مولی علیه"، مأمور هستند. در نظام حکومتی ولایت فقیه، "مولی علیه"، جامعه اسلامی است با تمام اجزاء و اعضایش بدون این که فرقی بین اعضاء باشد در حالی که در ولایت بر صغار و مجانین و سفهاء و نظایر آنها، مولی علیه، چند شخص حقیقی معین می‌باشند و این مفهوم در کلام فقهاء، بوضوح آمده‌است و اگر کسانی که دست به قلم می‌برند کمی دقت بخرج می‌دادند دچار چنین سوءفهم‌هایی نمی‌شدند.

### "مولی علیه" بودن جامعه در کلام فقهاء

در پاسخ به چنان سوءفهم‌هایی است که مثلاً یکی از فقهای معاصر می‌نویسد: مفاد دلیل ولایت فقیه، این نیست که فقیه تنها بر آحاد مردم با شخصیت حقیقی‌شان (افراد بما هم افراد) ولی قرار داده شده تا این که گفته شود که فرض ولایت دو شخص [یعنی دو فقیه] بر یکدیگر، یک امر عرفی نیست و لذا مفاد دلیل "ولایت"، اختصاص به ولایت شخص فقیه بر غیر فقهاء دارد و ناظر به نسبت و رابطه فقهاء با یکدیگر نیست بلکه دلیل ولایت فقیه، فقیه را بر جامعه از حیث جامعه بودن، ولی قرار داده است... بنابراین هنگامی که فقیه، امری صادر کند بر "مولی علیه" که همان جامعه است، نافذ خواهد بود و فقیه دیگر نیز از آنجا که جزئی از این جامعه است، مشمول امر ولی فقیه می‌باشد نه به این عنوان که یک فرد "مولی علیه" است تا گفته شود که او مماثل و هم طراز "ولی فقیه" است و عرفاً ولایت یکی از دو هم‌شأن بردیگری، پذیرفته نیست بلکه از این حیث که جزئی از جامعه است و مولی علیه نیز همین اجتماع است که هم طراز ولی فقیه نمی‌باشد:

«انّ دلیل ولایة الفقیه لم یکن مفاده جعل الفقیه ولیاً علی الافراد بما هم افراد فحسب کی یقال لیس امراً عرفیاً فرض ولایة شخصین کلّ منها علی الآخر فیختص مفاد الدلیل بالولایة علی غیر الفقهاء و لاینظر الدلیل الی نسبة الفقهاء بعضهم مع بعض ... بل انّ دلیل ولایة الفقیه، جعل الفقیه ولیاً علی المجتمع بما هم مجتمع ... و اذا أمر بامرٍ نفذ امره علی المولی علیه و هوالمجتمع و الفقیه الآخر جزء من هذا المجتمع فینفذ علیه امر المولی الفقیه لا بوصفه فرداً مولی علیه کما یقال انه مماثل للفقیه المولی ولا تقبل عرفاً ولایة احدهما علی الآخر بل بوصفه جزء من المجتمع و المولی علیه هوالمجتمع و هولیس مماثلاً للمولی الفقیه.» (۵۷)

یکی دیگر از صاحب نظران فقه اسلامی تصریح می‌کند که آنچه به ولی فقیه، تفویض شده، اداره امر امت مسلمان است از این حیث که یک جماعت و امت می‌باشد و لذا هرچه به مصالح امت مربوط است، تحت امر و ولایت ولی فقیه قرار دارد ولی هرچه



به مصالح آحاد و افراد امت مربوط می‌شود تحت اختیار خود مردم است که در چارچوب ضوابط شرعی در امور مربوط به خود تصرف کنند:

«فالمفوض الى هذا الولي الصالح - بما أنه ولي و رئيس الدولة الاسلامية - ليس الا ادارة امر هذه الجماعة المسلمة بما انها جماعة و امة واحدة فكل ما يرجع الى مصالح الامة بما انها امة فهو و ليهم فيه ولا امر لهم معه ولا اعتبار برضاهم و كراهتهم فيه و كل ما يرجع الى مصالح آحاد الامة فليس امره موكولا الى هذا الولي هو موكول الى نفس الاحاد يفعلون فيه مايشاؤون مراعيًا للحدود و الضوابط الشرعية.» (۵۸)

در کلمات مرحوم شهید مطهری نیز می‌توان اشاره‌ای به "مولی علیه" بودن جامعه یافت آنجا که می‌گوید:

«فهما ماهيت حکومت، ولايت بر جامعه است نه نيابت و وکالت از جامعه» (۵۹)

### مردم در "نظام ولايت فقيه"، ناتوان و محجور، فرض نمی‌شوند

با توجه به این که "مولی علیه" در نظام ولايت فقيه، جامعه از حيث جامعه بودن است (نه آحاد مردم)، معلوم می‌شود که نیازی نیز که در مولی علیه، وجود دارد و اصولاً ولايت برای رفع آن تشریع شده، مربوط به جامعه می‌باشد و به هیچ وجه به معنای نقصان یا ناتوانی آحاد مردم از تصدی امور و شئون سیاسی نیست.

توضیح این که اگر چه اصل تشریع ولايت برای رفع و جبران قصور مولی علیه است (۶۰) لکن اولاً: قصور مولی علیه همواره به معنای ناتوانی او نیست.

ثانیاً: در "ولايت زعامت" که "مولی علیه"، جامعه است با این که قصور جامعه به معنای ناتوانی آن از اداره امور و احتیاج دائمی به رئیس و رهبر می‌باشد لکن این قصور الزاماً حاکی از ناتوانی اعضای جامعه در تصدی امور عمومی نیست.

در خصوص امر اول می‌توان به عنوان مثال از ولايت حاکم بر "شخص ممتنع" نام برد اعم از این که ممتنع از اداء دین باشد و یا از پرداخت حقوق شرعی دیگری که بر عهده او تعلق گرفته است. ممتنع، کسی است که توانایی پرداخت حقی را که بر ذمه‌اش آمده، دارد ولی عمداً از پرداخت آن خودداری می‌کند. حال ممکن است که خودداری او از پرداخت حق مزبور براساس دلیل شرعی باشد که از نظر حاکم شرعی، مخفی مانده و یا بدون دلیل باشد. آنچه مسلم است او ناتوان از پرداخت حق نیست در این صورت اگر مدیون بودن او در نزد حاکم شرع، ثابت گردد، حاکم می‌تواند او را اجبار به اداء دین کند و اگر مؤثر واقع نشود، حاکم، ولايت دارد که از مال مدیون ممتنع برداشته و طلب این را پرداخت کند یا به وی اجازه برداشت از مال مدیون را بدهد. در میان فقهاء این جمله مشهور است که «الحاکم، ولی الممتنع» (۶۱) ملاحظه می‌شود که در اینجا قصور مولی علیه به معنای ناتوانی نیست. اما در مساله حکومت و زمامداری که مولی علیه، جامعه است قصور آن الزاماً حاکی از ناتوانی اعضاء از تصدی امور عمومی و شئون سیاسی نمی‌باشد بلکه قصور جامعه به معنای احتیاج جامعه به داشتن رئیس و رهبر است چرا که اصولاً بقای جامعه در گرو داشتن رهبر است و الاً در صورت فقدان رهبر، تراحم حقوق اعضای جامعه به سرعت موجب نابودی و از هم پاشیدگی آن خواهد شد و به همین دلیل است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در یکی از خطب نهج‌البلاغه می‌فرماید: «وانه لابد للناس من امیر بر او فاجر» (۶۲) آری وجود حاکم ظالم از بی‌حکومتی و هرج و مرج بهتر است.

نتیجه آن که حتی اگر جامعه را متصف به ناتوانی کنیم، این امر به معنای ناتوانی آحاد مردم از تصدی امور عمومی که نویسنده بدان تصریح کرده، نمی‌باشد چنانکه برخی از فقهاء نیز به وضوح در این مورد نوشته‌اند:

"دلیل ولايت فقيه، فقيه جامع‌الشرایط را بر جامعه، از این حیث که جامعه است، ولايت داده و جامعه نیازمند ولايت ولی است حتی اگر جامعه را مملو از باهوشت‌ترین و برترین انسانها بدانیم باز هیچ جامعه‌ای، بدون وجود رهبری که متولی امور شود، توان اداره شئون اجتماعی خود را نخواهد داشت.

«ان دليل ولاية الفقيه وليا على المجتمع بماهو مجتمع و المجتمع بماهو مجتمع له قصور كبير و يكون بحاجة الى مثل هذا القصور بولاية الولي حتى ولو فرض المجتمع مؤتلفاً من اذكي و ابرع ما يتصور من بني الانسان فالمجتمع لا يستطيع ان يدير شؤونه الاجتماعية من دون افتراض رأس يلي اموره و المجتمع كمجتمع لا يستطيع ان يشخص طريق الصلاح الذي يختلف في تشخيصه افراد المجتمع و ما الى ذلك مما لا يمكن ان يقوم به الا رأس ينصب او ينتخب.» (۶۳)

### شاهدی از حکومت معصومین «ع»

در پایان این قسمت از بحث، مناسب است که برای تایید مطالب فوق به شاهی از ولايت امر در زمان معصومین علیهم السلام استناد کنیم با این بیان که در زمان حکومت پیامبر اکرم «صلی‌الله‌علیه‌وآله»، امیرالمؤمنین «علیه‌السلام» و امام حسن «علیه‌السلام» در تحت ولايت و زعامت هریک از آن بزرگواران «علیهم‌السلام» یا معصومینی قرار داشتند مانند علی «

علیه السلام « و فاطمه زهرا «س» و حسنین «ع» در زمان حکومت پیامبر «صلی الله علیه و آله» و حضرت زهرا «س» و حسنین «ع» در زمان حکومت امیرالمؤمنین «ع» و امام حسین «علیه السلام» در زمان حکومت امام حسن «علیه السلام».

واضح است که هیچ یک از این معصومین «ع» در تصدی امور عمومی جامعه، معاذالله ناتوان نبودند با این که بدون شک در تحت ولایت و زعامت رهبر زمان خود قرار داشتند و اطاعت از فرمانهای او بر آنان واجب بود همان طور که اطاعت از فرمان ولی فقیه بر دیگر فقهای جامع الشرایطی که عضو جامعه تحت ولایت او هستند واجب می باشد. همچنین می دانیم که براساس نظریه ولایت مطلقه فقیه، حدود اختیارات حکومتی معصومین «ع» با فقیه جامع الشرایط، یکسان است و از این نظریه فرقی بین زمان حضور و غیبت وجود ندارد. (۶۴)

این مطلب گواه بر آن است که در نظام حکومتی اسلام، جامعه، "مولی علیه" است نه آحاد مردم و قصور جامعه در نیازمندیش به حکومت الزاما به معنای ناتوانی اعضای آن در تصدی امور عمومی و شئون سیاسی نمی باشد. حتی اگر کسی مولی علیه بودن جامعه را نپذیرد و بر مولی علیه بودن افراد در ولایت زعامت اصرار ورزد، باز شاهد فوق گواه بر آن است که قصور مولی علیه در همه موارد به معنای ناتوانی نیست.

### آیا ولی فقیه، بر فقهاء نیز ولایت دارد؟

نویسنده مقاله مزبور برای تأیید سخن خود مبنی بر مولی علیه بودن آحاد مردم در نظام ولایت فقیه، با تمسک به عبارتی از حضرت امام «قدس سره» چنین پنداشته است که ولی فقیه، بر فقهای دیگر ولایت ندارد و اصولاً معقول نیست که فقهاء بر یکدیگر ولایت داشته باشند. (۶۵) عبارت حضرت امام «قدس سره» چنین است:

«ولا يستفاد من أدلة الولاية ولاية الفقهاء بعضهم على بعض بل لا يعقل ان يكون فقيه وليا على فقيه و مولی علیه له.» (۶۶)

برای بررسی صحت و سقم برداشت فرد مزبور از کلام امام خمینی «قدس سره» باید با مراجعه به صدور ذیل عبارت مزبور آن را مورد دقت و تأمل قرارداد، تا معلوم شود که عبارت مورد بحث، ناظر به نفی ولایت فقیهی بر فقیه دیگر در مقام "تزاحم" است و به هیچ وجه ولایت رهبر حکومت اسلامی را بر دیگر فقهاء به طور مطلق، نفی نمی کند.

توضیح این که یکی از لوازم ثبوت ولایت مطلقه برای فقیه جامع الشرایط، این است که بتواند در محدوده اعمال ولایت اولیاء غیر شرعی، مداخله نموده، تصرفات آنان را غیر مشروع اعلام کند و از درجه اعتبار ساقط کند در حالی که دارای چنین ولایتی نسبت به دیگر فقهای جامع الشرایط نمی باشد. این همان مسأله ای است که تحت عنوان «مزاحمة فقیه "لفقیه" آخر» در کتب فقهی از آن گفتگو می شود و حضرت امام «قدس سره» نیز دقیقا تحت همین عنوان به بحث در مورد این موضوع پراخته و نتیجه گرفته اند که مزاحمت یک فقیه با فقیه دیگر جایز نیست یعنی هرگاه یک فقیه جامع الشرایط به اعمال ولایت پرداخته و متصدی انجام امری شد برای فقهای دیگر جایز نیست که در امور مزبور مداخله نموده و برای فقیه متصدی ایجاد مزاحمت کنند. (۶۷)

بنابراین مقصود از نفی ولایت فقیهی بر فقیه دیگر، نفی مطلق ولایت نیست بلکه نفی این قسم از ولایت است که یک فقیه بتواند در محدوده ای که فقیه دیگر اعمال ولایت کرده است وارد شود و خود به اعمال ولایت بپردازد یا این که تصرفات فقیه متصدی را از درجه اعتبار ساقط نموده و بلااثر کند. آری چنین ولایتی برای فقیه نسبت به اولیاء غیر شرعی ثابت است ولی نسبت به فقهای دیگر ثابت نیست. علت آن نیز این است که دلیل ولایت فقیه بر طبق نظریه نصب که نظریه مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق فقهای شیعه است شامل همه فقهای جامع الشرایط شده، برای تمامی آنان اثبات ولایت می کند. سپس هرگاه یکی از آنان متصدی حکومت و زعامت گردد، (۶۸) این امر موجب نخواهد شد که دیگران از مقام ولایتی که دارند ساقط شوند بلکه همچنان برای فقهای دیگر نیز اعمال ولایت جایز خواهد بود لکن به منظور جلوگیری از هرج و مرج، اعمال ولایت فقهای مزبور فقط در محدوده ای مجاز است که منجر به ایجاد مزاحمت برای فقیه حاکم نگردد یعنی محدوده ای جزئی که فقیه حاکم در آن مداخله و اعمال ولایت نکرده است (۶۹) همچون انجام بعضی از امور حسبیه در سطح شهرستانها و یا گرفتن خمس و زکات و دیگر وجوه شرعی از مردم و صرف آنها در مصارف شرعی چنان که در زمان ما نیز چنین اعمال ولایتی از سوی فقهای جامع الشرایط معهود است و هیچ گونه مزاحمتی نیز برای ولی فقیه ایجاد نمی کند.

نتیجه آن که عبارت حضرت امام خمینی «قدس سره» به هیچ وجه ناظر به این مطلب نیست که اطاعت از "فقیه حاکم"، بر دیگر فقهاء واجب نبوده و آنان از تحت ولایت او به طور مطلق خارج هستند بلکه تنها صورت خاصی از اعمال ولایت را برای فقیه حاکم نسبت به فقهای دیگر ممنوع دانسته است. شاهد براین مطلب آن است که معظم له می فرماید:

«اطلاق ولایت فقیه بر اموال صغار و اوقاف عمومی و خمس و زکات و غیر اینها، مقتضی جواز مزاحمت فقیهی با فقیه دیگر نیست زیرا حکم ولایت بر اموری که ذکر شد حیثی است و مقتضای اطلاق ولایت نیز چیزی جز ثبوت همین حکم حیثی

نمی‌باشد (۷۰) بنابراین مقتضای اطلاق ولایت، جواز مزاحمت فقیه‌ای با فقیه دیگر که مآلاً به محدود کردن سلطه او انجامیده و نوعی ولایت بر او است، نمی‌باشد... البته فقیه جامع الشرایط بر شخص غاصب و کسی که به طور غیر شرعی در مالی یا امری تصرف کرده است ولایت دارد و می‌تواند سلطه او را دفع کند» (لکن چنین ولایتی بر فقهای دیگر ندارد):

«لا یقتضی اطلاق الولاية على اموال الصغار والاعاقفة والاکماسة والزکوات و غیر ذلک جواز المزاحمة لأن حکم الولاية حیثی على الامور المذكورة وليس مقتضى الاطلاق الا ثبوت هذا الحكم الحیثی علیها لا جواز المزاحمة للفقیه الذی يرجع الى تحديد سلطنته الذی هو نحو ولاية علیه ... نعم مقتضى الولاية دفع سلطنة الغاصب و الید الجائرة» (۷۱)

به راستی چگونه ممکن است که اطاعت از ولی فقیه، بر فقهای دیگر واجب نباشد در حالی که لازمه چنین امری جواز مخالفت و مزاحمت آنان با فقیه حاکم و در نتیجه؛ تزلزل حکومت خواهد بود یعنی لازمه‌ای که هیچ فقیه بلکه هیچ متفقه‌ای آن را نمی‌پذیرد. حضرت امام «قدس سره» خود به لزوم اطاعت فقهاء از فقیه حاکم تصریح نموده، حکم ولی فقیه را برهمگان اعم از فقهاء و دیگران نافذ دانسته‌اند:

«لا تختص حجة حکم الحاكم بمقلديه بل حجة حتى علی حاکم آخر لولم یثبت خطائه او خطأ مستنده» (۷۲)

علاوه بر این، ظاهر کلام ایشان در موارد دیگری مفید همین مطلب است چنان که مثلاً پس از تصریح به این که تشکیل حکومت اسلامی بر فقهاء جامع الشرایط واجب کفایی است می‌نویسند: اگر یکی از فقهای مزبور، توفیق تشکیل حکومت اسلامی را یافت بر دیگران واجب است که از او پیروی کنند:

«... فالقیام بالحکومة و تشکیل اساس الدولة الاسلامیة من قبیل الواجب الکفایی علی الفقهاء العدول فان وفق احدهم بتشکیل الحکومة یجب علی غیره الاتباع» (۷۳)

واضح است که مقصود از «غیره» در عبارت «یجب علی غیره الاتباع» همه افراد دیگر است اعم از فقیه و غیر فقیه و نیز معلوم است که وجوب اطاعت فقهاء از ولی فقیه ناشی از ولایت فقیه حاکم بر آنان به عنوان اعضاء جامعه مولی علیه می‌باشد چرا که اصولاً ولایت زعامت به معنای وجوب اطاعت همه مردم اعم از فقهاء و دیگران از دستورهای ولی فقیه در امور عمومی و حکومتی است بدون این که در این مورد بین فقیه و غیر فقیه فرقی باشد. البته تصدی مقام رهبری توسط یکی از فقهای جامع الشرایط موجب سلب مقام ولایت از فقهای دیگر نمی‌شود لکن آنان فقط در محدوده‌ای جزئی، آن هم به شرط عدم مزاحمت با فقیه حاکم، مجاز به اعمال ولایت می‌باشند یعنی در واقع ولایت آنان در محدوده‌ای است که ولی فقیه، اعمال ولایت نکرده است و در نتیجه در مواردی که ولی فقیه اعمال ولایت نموده فرقی بین فقهاء و دیگران نیست.

تنها نکته‌ای که قابل تذکر می‌باشد موارد جواز نقض حکم حاکم از سوی دیگر فقهاء جامع الشرایط است. ظاهر از عبارت حضرت امام «قدس سره» در تحریر الوسیله (که پیش از عبارت اخیر نقل شد) این است که فقهای دیگر در صورتی که علم به خطای فقیه حاکم یا خطای دلیل مورد استناد او داشته باشند می‌توانند با حکم وی مخالفت کنند. (۷۴)

البته واضح است که جواز مخالفت در این صورت، مشروط به این است که موجب تفرقه در بین مسلمانان و تضعیف دولت اسلامی نشود چرا که حفظ وحدت و حکومت اسلامی بدون شک مصداق امر اهم بوده و به تعبیر حضرت امام خمینی «قدس سره» یک واجب عینی است که اهم واجبات دنیا است و اهمیتش حتی از نماز نیز بیشتر است چرا که حفظ حکومت، حفظ اسلام است و نماز فرع اسلام است. (۷۵)

در هر حال، مسأله دارای شقوق مختلفی است که چون موضوع اصلی مقاله حاضر نمی‌باشد از پرداختن به آن خودداری کرده و علاقمندان را به کتابهای تفصیلی ارجاع می‌دهیم. (۷۶)

## ولایت فقیه و حکومت اسلامی

### "نظریه دولت" در فقه شیعه (۱)

این رساله، تقریر و بازسازی گفتاری شفاهی در نقد برخی مقالات است که وصف الحال آنها در ابتدای همین مطلب آمده و باید نوعی اقدام در جهت تحریف دیدگاههای فقهی و سیاسی برخی فقهاء شیعه دانسته شوند زیرا عمدتاً با هدف زیر سؤال بردن

مکتب فقهی - سیاسی "تشیع" و بویژه میراث حضرت امام(رض) در برخی روزنامه‌ها و نشریات به چاپ می‌رسند. صاحب این گفتار، یک تن از فضایی حوزه علمی قم می‌باشد و مسئولیت مطلب با سردبیری است.

## مقدمه

### ۱. نظریه یا نظریه بافی؟!

شیعه، قرنهای مدید از صدر اسلام، علاوه بر موضع کلامی خود، به «اندیشه سیاسی» خاص شناخته شده است و این بُعد، یعنی وجود نظریه خاص شیعه در «فقه دولت»، بعدی برجسته بوده است که گروهی مستشرقین و نیز مخالفین و یا تحلیلگرانی که یکجانبه به صحنه نگریسته‌اند، تشیع را صرفاً نوعی جناح‌بندی سیاسی در صدراسلام، و شیعه را تنها یک گروه سیاسی نامیدند زیرا از ابتدا دارای موضع کاملاً مشخص در باب «نظریه دولت» بوده است. بنابراین بسیار عجیب‌تر و باورنکردنی‌تر خواهد بود اگر از سر دیگر این افراط، کسانی نیز شیعه و فقه شیعی را اساساً ملازم با هیچ نظریه خاص درباره دولت و حکومت ندانند!! اگر کسانی مکتب سیاسی تشیع در باب "دولت" و فلسفه "قدرت" را بکلی مشتبه و متشابه و کاملاً اختلافی تلقی کرده و همواره دچار تصور بخوانند بعدی که حتی در اصل «مشروعیت» و تحلیل منشأ و توجیه آن - که از امهات فقه سیاسی است - نیز نظریات فقهی را تماماً مبهم و متعارض بدانند تا بتوانند خود دست به نظریه تراشی و نظریه بافی زده و نسبت‌های بی‌ربط به فقها بدهند، این دستکم، ناشی از ناشی‌گری و کم‌دانی و فقدان آشنایی با زبان فقها مکتب و سوءفهم از تعبیر آنان یا تقطیع عمدی کلمات و مثله سازی رساله‌های آنان است، اگر نیت بدتری در کار نباشد!

اگر کسانی گمان و یا تلقین کنند که شیعه تا همین صد یا صد و پنجاه سال قبل، اصولاً بحث فقهی در باب ولایت و امارت در قلمروی سیاسی نداشته و پیشنهاد ویژه‌ای در این مهمترین حوزه حیات اجتماعی، نکرده است، بی‌شک با فقه و تاریخ سیاسی شیعه، آشنایی ندارند و یا قصد تحریف این فقه و آن تاریخ را دارند.

البته ممکن نیز هست که چنین افرادی، سادگی نموده و صرفاً بدنبال الفاظی چون "رژیم سیاسی" یا "کابینه" و "رئیس جمهور"!! در آثار فقها یا آیات و روایات گشته و آنها را نیافته‌اند و سپس نتیجه گرفته‌اند که اساساً «فقه الدولة» و نظام سیاسی در تفکر شیعی و دینی، سابقه‌ای نداشته است!! پس حساب دین از دولت، جداست!!

### ۲. فرد یا نهاد؟

اگر در تعبیر فقها، بیش از آنکه به نهادهای سیاسی و اشخاص حقوقی، اشاره رفته باشد، بحث از اشخاص حقیقی چون فقیه، عادل، ولی، حاکم و ... شده است، در واقع، به علت ساخت ایدئولوژیک و مشروط "حکومت" در اسلام، ناظر به شخصیت حقوقی آنان می‌باشد. بعبارت دیگر، بحث از "فرد"، از حیث حقوق سیاسی، بحث از "نهاد" است. ارتباط میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی، البته نباید نادیده گرفته شود زیرا اوصاف و نیز اختیارات و وظایف حاکمان که دایره مدار شخصیت حقوقی است، مآلاً و در خارج، بر شخصیت حقیقی افراد ذیصلاح مبتنی می‌گردد و دقیقاً بدین علت نیز هست که همه افراد، واجد چنان شخصیت حقوقی و اختیارات حکومتی نمی‌توانند باشند و حکومتها بعلت خصوصیت و روش حاکمانشان، به مشروع و نامشروع، تقسیم می‌شوند زیرا همه شخصیت‌های حقیقی، واجد شرائط و لذا دارای حق حاکمیت نیستند.

بحث از شخصیت حقیقی یا حقوقی، البته لزوماً همان بحث از «چه کسی حکومت کند؟» یا «چگونه حکومت باید کرد؟» نیست اما بد نیست همین جا روشن شود که بدون بحث از «چه کسی حکومت کند؟»، نمی‌توان تکلیف «چگونه باید حکومت کرد؟» را روشن نمود و پاسخ این مسئله را تنها در صورتی بدقت می‌توان داد که شرط‌های حاکمیت و مفهوم و منشأ «حق حاکمیت» را روشن کنیم و البته در مرتبه بعد، نوبت به «چگونه باید حکومت کرد؟» یعنی احکام و وظایف حاکمیت و اختیارات رهبری نیز می‌رسد. از قضا، فقهایی که وارد این بحث شده‌اند، دقیقاً همین مسیر منطقی را طی نموده‌اند یعنی ابتدا از «چه کسی حق حاکمیت دارد؟» پرسیده و شخصیت حقیقی و حقوقی او را تحلیل نموده‌اند و سپس در باب حدود و مسئولیتها و حقوق «حاکم بماهو حاکم» (شخصیت حقوقی) بحث کرده‌اند و به "چگونه باید حکومت کرد؟!" پرداخته‌اند.

### ۳. نظریه پردازی در تقیه:

بر هر کس که آثار فقها و متکلمین شیعه را مرور کند، روشن است که شیعه، همواره بنحوی به مسئله دولت، توجه داشته است اما البته اوضاع سیاسی جامعه، کاملاً دخالت دارد در این که کدام علم و در قلمروی کدام مسائلش، بیشتر رشد کرده و مورد توجه قرار گیرد و کدام مباحث، تحت فشار و مورد تهدید و خطر سیاسی بوده و به بخشی از مسائل آن نمی‌شده بصراحت پرداخت زیرا در بسیاری از دوران‌ها ورود صریح به مباحث فقه سیاسی، به معنای اعلام جنگ علیه حاکمیتها و زیر سؤال بردن اصل مشروعیت آنها بود و بنابراین بی‌هیچ ملاحظه سرکوب می‌شد. تا پیش از دوران رسمی شدن تشیع در ایران، فقها شیعه در تقیه

محض بسر می‌بردند و حتی راجع به مشروعیت حاکمیت‌های قرن‌ها قبل در صدر اسلام هم نمی‌توانستند نظر دهند چه رسد به زمان خود!!

#### ۴. نظریه شیعی "دولت"، نفی مشروعیت رژیم پادشاهی:

در سه چهار قرن اخیر نیز هرگاه فضای سیاسی بازتر بوده، به صراحت بیشتر و در بقیه مواقع با ملاحظات سیاسی، نظریات فقهای در باب حاکمیت، بیان می‌شده است و تقریباً هسته اصلی این دیدگاه، نفی مشروعیت کلیه حکومت‌هایی بوده است که مأذون از ناحیه شارع نبوده و نیابت از ناحیه معصومین «ع» نداشته و باصطلاح فقهی، منصوب الاهی نباشند. اگر تشکیل حاکمیت به هر شعار و اسم و زیر هر پرچم در عصر غیبت، بدون انتساب به اهلیت پیامبر «ص» و بدون انتصاب خاص یا عام از ناحیه شارع مقدس، نامشروع و «پرچم ضلالت» و «حکومت طاغوت»، خوانده می‌شده، همه بدلیل وضوح و ضروری و اجماعی بودن همین «نظریه دولت» در تفکر شیعی و نوع نگاه ایشان به حقوق اساسی و مسائل سیاسی مربوط به حاکمیت بوده است. نگاهی که نه یک قرن بلکه قرن‌ها و سده‌ها در بحث نظری و موضع عملی، سابقه دارد زیرا شیعه همواره و از ابتدا شرط حاکمیت را «اذن الاهی» و اجازه شارع و جعل دینی می‌دانسته و آن را بالاصالة، به «عصمت» و در صورت تعذر، به «عدالت»، منوط کرده و اساساً به همین دلیل، «شیعه» نامیده شده و از فضای حاکم بر جهان اسلام، جدا شد زیرا برای حقوق شرعی مردم و حدود الاهی، حرمت و اهمیت بیشتری قائل بوده و هرکسی را شایسته حکومت بر مردم نمی‌دانسته و در باب «حق حاکمیت»، بفع مردم و علیه حاکمان، شرایط بسیار پیچیده، دقیق و سختی قرارداده و آن را مشروط به اذن الاهی و ادا تکالیف الاهی در برابر مردم می‌کرد.

اصولاً آغاز تفاوت میان شیعه و اهل سنت، بر سر مسئله «امامت» و به ویژه «حکومت» بود یعنی زاویه از نقطه نظر «نظریه دولت» باز شد و بتدریج این اختلاف نظر، منبسط شد و فروع خود را یافت. شیعه و فقه شیعه، بدلیل لحاظ موقعیت «امام» در نظام سیاسی، حقوقی و مالی جامعه، صیغه فقهی - کلامی و سپس سیاسی ویژه‌ای یافت و بارزترین حوزه اختلاف، که شیعه را بنام شیعه شناختند و مواضع سیاسی آن را «خروج بر حکومت» نامیدند، دقیقاً همین بود که پیروان اهلیت «ع»، درباب مسئله «مشروعیت» و «حق حاکمیت» و «فلسفه دولت»، صاحب موضع و نظر ایجابی ویژه‌ای بودند و «عصمت و وصایت» را و سپس در عصر غیبت، «فقاها و عدالت» را شرط حاکمیت می‌دانستند. پس چگونه می‌توان چنین مکتبی را با چنان امامانی و چنین تاریخ و فقه و کلامی، فاقد نظریه ویژه درباب دولت و حکومت، و کاملاً اجمال‌گو و متفرق (به ۹ یا ۱۰ یا... فرقه) خواند؟! فقه‌های شیعه اثنی عشری، در تمام هزاره و سده‌های گذشته، در حوزه محکمت فقه سیاسی، یک‌گونه اندیشیده‌اند و هسته اصلی "نظریه دولت" میان ایشان، ثابت و واضح بوده و هست و مباحثه در برخی جزئیات و حواشی و گاه در نحوه تعبیر و تدوین و طرز دخول و خروج به بحث، یا شدت و ضعف لحن، یا تنوع شرائط سیاسی اجتماعی فقها و...، باعث نمی‌شود که کسانی بر فقها شیعه، دروغ‌هایی چنان بزرگ و ناشیانه ببندند و از طرفی، فقها سلف را متهم به فقدان عقیده و فتوی در امور سیاسی و حکومتی و در خصوص ولایت و امارت کنند و فقها متأخر را به ۹ یا... فرقه، تقسیم کنند و مدعیات غریب خود را بر آن بزرگان تحمیل کنند.

#### ۵. افتراً به فقها بقصد "شاذ" نامیدن نظریات امام «رض»:

اصولاً چه وقت می‌توان نظری را به فقهی نسبت داد؟! و چه وقت می‌توان یک نظر را، «نظریه» به معنی مصطلح، یعنی چیزی همچون یک "مکتب مستقل" نامید؟! اختلاف در تحلیل یک روایت یا اظهار نظر در تعدیل یا جرح آن و حسنه یا صحیحه دانستن آن و ثقه یا عادل دانستن یک راوی، نباید اختلاف در مکتب فقهی - سیاسی و در «نظریه دولت»!! نامیده شود. این بزرگنمایی و غلو در تحلیل دیدگاه‌هاست. زیرا هر اختلاف نظر را نمی‌توان اختلاف «نظریه و مکتب» نامید و در حق آن مبالغه نمود بگونه‌ای که محکمت و هسته مشترک تفکر شیعی را که مورد اجماع و اتفاق همه فقها بوده و هست، مبهم و مجمل و اختلافی نمایش داد و ضروریات مذهب و فقه را همچون چیزی در حد "شذوذات"، زیر سؤال برد و کاری کرد تا بالاخره بتوان با لطایف الحیل، نظر فقهی حضرت امام «رض»، را ساخته و پرداخته خود ایشان و بی‌سابقه در فقه!! جلوه داد ولی فلان مقاله بی‌محتوی و بدور از محکمت تفکر اسلامی و شیعی (که مثلاً در باب «حکمت و حکومت» نگاشته شده و سرتاسر کینه‌توزی و هتک حرمت و حسادت‌ورزی است) و نیز سایر دیدگاه‌های مادی و غربی درباب حکومت را بنام یک «مکتب فقهی شیعی» و «نظریه دولت در فقه»، جا زد!!

متأسفانه افرادی ناآشنا با محکمت فقه و دارای اغراض سیاسی دست به چنین نظریه تراشی‌ها و نسبت‌های ناروا به فقها شیعه می‌زنند تا دیدگاه مکتبی درباب سیاست و حکومت را مشکوک و متشابه جلوه دهند و ولایت فقیه را زیر سؤال برند و آن را حداکثر در حد یک «تئوری»!! آنها را با قرائات بسیار متضاد و متنوع!! و بی‌ریشه نشان دهند و بویژه مواضع فقهی امام «رض»



درباب ولایت فقیه را فاقد پشتوانه فقهی و تاریخی در تفکر شیعی و حوزه‌ای و یک نظریه شاذ و اقلیتی با ادله‌ای بسیار ضعیف و بلکه فاقد دلیل متقن عقلی و نقلی!! نشان دهند که کاملاً مهجور و حتی تقریباً منحصر در شخص امام!! بوده و در نقطه مقابل اغلب فقهای شیعه است. آنان تصویری از «ولایت فقیه» امام «رض» می‌پردازند که نه تنها فاقد ریشه حوزه‌ای و فقهی بلکه فاقد کمترین وجاهت عقلانی و سیاسی نیز هست و با تحریف نظرات امام «رض»، آن را حاوی نوعی استبدادگرایی، شخص محوری، ناقض قانون، توتالیتار و غیر مردمی معرفی می‌کنند و از طرف دیگر، نقطه نظرات غیر شیعی بلکه صد درصد غیر دینی و وام گرفته از غرب و تفکر لیبرال را که مروج صریح سکولاریزم است، تحت عنوان «نظریه دولت» شیعی در افکار عمومی نسل جوان جای گیر کنند و پوشش ظاهراً دینی و حتی توجیه فقهی!! برای سکولاریزم دست و پا کنند.

معدودی معممین کم‌دانش و محروم از اخلاق علمی نیز متأسفانه در این مشوش سازی‌ها، مشارکت ورزیدند که در آخرت باید پاسخگو باشند. (زیرا در دنیا که گویا هیچکس پاسخگو نیست؟! ماحدافل را بگیریم یعنی از اخلاق علمی بحث کنیم که آیا می‌توان با تقطیع عبارات مؤلفان، تفسیر برای در عبارات یا مسکوت گذاردن بخشی از تصریحات ایشان و این قبیل رفتار غیر علمی، نسبتی به آنان داد و یا آنان را دسته‌بندی نمود و «تفسیر بما لایرضی صاحبه» مرتکب شد؟ و قبح این رفتار غیر تحقیقی، آیا بویژه وقتی افزون و مضاعف نمی‌گردد که آن مؤلفان، علماً دین و فقهای بزرگ بوده و موضوع، جزء مهمترین مضامین دینی و فقهی باشد؟! آیا این گذشته از افترا به فقیهان و افترا به خدا و رسولش، بازی با دین مردم و ایجاد اغتشاش در ذهنیت متشرعین و بدگمان کردن یا به تردید افکندن آنان در منصوصات فقهی و در تشخیص بزرگترین فقهای نمی‌باشد؟! ... اصولاً چه وقت می‌توان یک نظر فقهی را «نظریه و مکتب» نامید؟! و چه وقت می‌توان یک نظر فقهی را به فقهی نسبت داد؟!)

آن وقت که فقیه مزبور، براسی در مقام بیان نظر فقهی خود بوده، و صورت مسئله او، همین صورت مسئله‌ای باشد که نسبت دهنده، مد نظر دارد، و وقتی که فقیه، در پاسخ مشخص به این سؤال، مستند به ادله شرعی (اعم از عقلی یا نقلی)، در مقام افتا ( و نه تقیه سیاسی یا ...) چیزی گفته باشد و بر خلاف نسبت مذکور، تخصیص، تقييد و توضیحی و بلکه تصریحات مؤکدی در آثار فقهی او یافت نشود و و و .

اما اگر کسانی - به هر غرضی - ابتدا تصمیم خود را (دال بر مشکوک و شاذ نمایاندن دیدگاههای امام «رض» و بی‌ریشه نمودن اصل «ولایت فقیه» و القا شبهه و ادعای اختلافات بسیار اساسی میان فقهای شیعه و ...) گرفته و از ابتدا بنا را بر آن گذاشته باشند که پیش از تحقیق منصفانه، چه چیزها را نفی و یا اثبات کنند و چند نظریه را جعل نمایند و چه چیزها را به کدام فقهای نسبت دهند و سپس چه نتایجی (از قبیل دست و پا کردن توجیه فقهی بنفع سکولاریزم!!) بگیرند و پس از همه این مقدمات!! شروع به تحقیق!! و استقراً نمایند، این، دستکم بر خلاف اخلاق تحقیق است. (تقوای دینی، بکنار).

## فصل اول:

### ۱. جمود بر لفظ یا تنقیح مناط؟!

مفهوم و کارکرد «حکومت و دولت»، در طول تاریخ، تفاوت‌هایی جبری و اجتماعی نموده است. امروزه در جهان، دولتها به علت پیچیده‌تر شدن

نظام حیات جمعی، متکفل مسائلی شده‌اند که در سده‌های گذشته، مشکل عمده‌ای، محسوب نمی‌شده و یا متولی مستقیم و علیحده‌ای نمی‌خواستند (همچون ایجاد نظم ترافیکی، دخالت در برخی تجارت‌ها، تصدی آموزش و پرورش و ...). معذک در متون فقهی و روایی شیعه، گذشته از بخشی مسائل مبتلا به، که بدان اشاره صریح جزئی یا کلی شده است، بخش دیگر نیز تحت عناوین عام قرار می‌گیرند که مناط آنها مد نظر شارع می‌باشند و بدین ترتیب قاطعانه می‌توان گفت که وقتی ماهیت پیچیده‌ترین نیازها و ساز و کارهای اجتماعی (که متولی آن، دولتها هستند) بدقت، تعیین و تبیین گردند، لامحاله و دستکم، در ذیل یکی از عناوین شرعی قرار می‌گیرند.

عدم درک این نکته که کلیه مصالح و مفاسد، منافع و مضار اجتماعی (اعم از سیاسی، اقتصادی و

حقوقی) در ذیل عنوانی از عناوین مورد تشویق یا تحذیر شارع مقدس بطور خاص یا عام، قرار می‌یابد، منشأ بسیاری از تلاشهای «اسلام‌زدایانه» از صحنه حکومت و اجتماع و معیشت مردم در ادوار گوناگون بوده و هست. مذهب‌یونی که به رویکردهای سکولار، آلوده شده‌اند و عملاً دین را در چند مسئله مناسکی و عبادی و فردی محدود کرده‌اند، مطمئن باشند که دین را بدرستی نشناخته یا با آن، گزینشی و خود محورانه برخورد نموده و لذا تفسیر برای می‌کنند.

در مورد بخشی از مسائل ویژه مستحدث که امروزه در قلمروی اختیارات حکومتی در دنیا قرار می‌گیرند و قبلاً وجود خارجی نداشته‌اند، البته نباید بعینه، بدنبال لفظ آن در روایات و فتاوی گشت و پس از فحص و یأس، حکم کرد که در اسلام، چنان



مسئله‌ای، پیش‌بینی نشده یا فقها، آن را در حوزه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نمی‌دانسته‌اند و این مثلاً اختراع شخص امام «رض» بوده است!!

«جمود بر لفظ»، همواره منشأ برداشتهای جاهلانه و عوامزده، چه در بُعد مقدس مآبی و چه در بُعد روشنفکرمآبی و غربگرایی شده و جز به کار عوامفربیان نخواهد آمد. باید دید کدام مسئله مستحدثه، در ذیل کدام عنوان عام فقهی، قابل درج است و سپس حکم آن را از منابع شریعت چگونه باید استخراج کرد.

در ترسیم حوزه ولایت فقیه و حکومت اسلامی نیز باید بدون هیچ تحجر و قشری‌گری، گستره وظائف و اختیارات فقیه را در شرائط کنونی، تطبیق و تحقیق کرد.

## ۲. "ولایت افتا" و "نظریه دولت":

به عنوان مثال، سه عنوان «افتا»، «قضا» و «ولایت در امور حسبه» را ملاحظه کنید. این عناوین، حداقل عناوینی است که کلیه فقها شیعه، اجماعاً برای فقیه جامع‌الشرائط، قائل بوده و هستند. اما این سه آیا عناوینی محدود و جزئی‌اند؟! چنین نیست بلکه تقریباً هیچ امر حیاتی در جامعه بشری نیست که از شمول همین سه عنوان، خارج باشند البته ملاک این شمول،

ملاکی فقهی است یعنی بیان حقوق و تکالیف مردم و حاکمان و تبیین حدود الهی در همه قلمروهای که به رفتار ارادی بشر، مربوط است و بنحوی در سعادت یا شقاوت او تأثیر می‌گذارد. بعنوان نمونه، «ولایت افتا»، حق اظهار نظر فقهی و بلکه صدور «حکم» شرعی (فراتر از نظریه‌پردازی) را در کلیه قلمروهای حیات و از جمله، امور حکومتی، به فقیه می‌دهد و روشن است که این حق، یک ما بازا عینی دارد یعنی جامعه دینی و حکومت متشرع و مسلمان، موظف به اطاعت از فقیه بوده و حق معصیت ندارند. این «ولایت»، تقریباً هیچ حوزه‌ای از حاکمیت را فروگذار نکرده و همه را (اعم از سیاست اقتصادی، فرهنگی، تجاری و... داخلی یا خارجی) فرا می‌گیرد. البته «تصدی بالمباشرة»، امر دیگری است و می‌توان در آن بحث مستقلی کرد ولی در این مقام نیز، قدر متقین، نقلاً (و دستکم، عقلاً) آن است که اولویت با مجتهد عادل است مگر آنکه (و این فرض، بسیار بعید و تقریباً محال است) بدون کمترین حضور فقیه در حاکمیت، رعایت کلیه احکام و حقوق و حدود شرعی در نظام سیاسی و روابط دولت و ملت، تضمین شود.

ملاحظه می‌شود که «ولایت افتا» - به ویژه که شامل همه امور حکومتی و سیاسی نیز هست - در واقع، نوعی نظارت فعال و استصوابی بلکه اشراف کامل در سیاست‌گذاری در «امر حکومت» را می‌طلبد و عقلاً (و شرعاً) با آن ملازمه دارد و این همان ولایت فقیه‌ای است که امام فرمود و در قانون اساسی مندرج شد و برای تحقق آن، انقلاب عظیمی صورت گرفت.

## ۳. "ولایت قضا" و تفکیک ناپذیری آن از "حاکمیت":

اکنون، عنوان «قضا» و قضاوت را در نظر بگیریم که هرگز به فصل خصومات شخصی، محدود و منحصر نمی‌گردد و در بسیاری مقولات حکومتی، وارد می‌شود، از جمله، بسیاری حدود و تعزیرات است که اجراً آن، در شأن حاکم و دولت و یا ناظر به خود حکومت است و قلمروی قضاوت را قلمروئی کاملاً حکومتی می‌کند. بعبارت دیگر، تردیدی نیست که حاکم شرع یا قاضی شرع، دقیقاً کاری حکومتی می‌کند و لذا در هیچ کشوری، هیچ حکومتی حاضر به واگذاری قوه قضائیه خود به نهاد یا افرادی خارج از هیئت حاکمه نیستند. وقتی «ولایت قضا» که قطعاً متعلق به فقیه است، در دست فقها باشد، نظام سیاسی و مالیاتی و فرهنگی و آموزشی و حتی سیاست خارجی آن کشور را بشدت تحت تأثیر قرار می‌دهد و لذا رژیم‌های پادشاهی در زمان قاجار و پهلوی، نظام «قضاوت شرعی» را با جدیت برانداختند و دست فقها عادل را از نظام قضائی کوتاه کردند. بعلاوه، اجراً بسیاری حدود شرعی و احکام قضائی (همچون مجازات محترک و رشوه‌گیر و...) بدون در اختیار داشتن حکومت، محال است. همچنین در رأس امر قضا، رسیدگی به مظالم حکومتی و تأمین عدالت اجتماعی است که فقیه را صددرصد بامسئله حکومت، مرتبط‌بودرگیری‌سازد.

## ۴. "امور حسبه"، اموری حکومتی است:

«ولایت در امور حسبه» نیز، حوزه بسیار گسترده‌ای را فرا می‌گیرد. این حوزه را شامل اموری دانسته‌اند که شارع در هیچ شرائطی مطلقاً راضی به ترک آنها نیست. حال باید دید آن کدام امور مهم حکومتی و اجتماعی است که شارع، راضی به ترک آنها می‌باشد و بنابراین از حوزه ولایت مجتهدان عادل، کاملاً خارج است؟! آیا روال حکومت در امور سیاسی و اقتصادی و فرهنگی که بطور قاطع در سرنوشت دنیوی و اخروی مردم و در حقوق مادی و معنوی ایشان دخالت دارد و آیا انجام احکام الهی در این قلمروها، اموری است که شارع راضی به ترک آنهاست؟! آیا اصلاح نظام آموزشی و قانونگذاری و فرهنگی و عدالت اقتصادی و... با این همه احکام دقیق و متراکم شرعی در کتاب و سنت، اموری است که شارع، همه را به حال خود

گذاشته است؟! آیا امر به معروف و نهی از منکر که شامل کلیه حوزه‌های اخلاقی و فقهی (که اسلام در آن حوزه‌ها سکوت نکرده است)، می‌باشد و تا حد براندازی یک نظام و تشکیل حکومت جدید، توسعه می‌یابد، همگی اموری خارج از حیطه "رضایت و عدم رضایت شارع" و لذا خارج از "حوزه ولایت فقهی" است؟!

این است که فقه‌اشیعه در عصر غیبت و فترت و تقیه، «حداقل امور حسبه» را در عصر خود شمارش کرده‌اند که شامل اموری چون سرپرستی یتام و سایر افراد و اموال جزئی بی‌سرپرست بوده و حکومت‌ها نیز نسبت بدانها حساسیت چندانی نشان نمی‌دادند اما هرگز فقه‌اش از حداکثر و سقف ابدی برای این امور، سخن به میان نیاورده‌اند و بسیاری از فقه‌اش، آن را شامل کلیه اموری که متولی خصوصی ندارد و سرتاسر امور عمومی و اجتماعی (و از جمله، حکومتی) را فرامی‌گیرد، دانسته‌اند که حضوری فعال در کلیه عرصه‌های مدنی و اجتماعی را می‌طلبد.

## ۵. "ولایت حسبه"، دولت در دولت:

متولی امور حسبه، در اصل، "حکومت شرعی و اسلامی" است و این امور در تحت ولایت و وظایف فقیهان است که البته با مباشرت و مشاورت و تصدی کارشناسان فن و متخصصان، اما تحت اشراف و رهبری و سیاستگذاری کلی فقیهان باید صورت گیرد یعنی نوعی مدیریت علمی در ذیل اهداف و احکام فقهی است. اما در دورانی که حکومت‌های نامشروع (اعم از دیکتاتوری و دمکراتیک که تابع احکام دین نمی‌باشند)، بر سرکارند، بخشی مهم از این امور، عملاً از دسترس قدرت فقیه خارج می‌شود ولی بخش دیگر، که همچنان در دسترس می‌باشند، گرچه اندک و محدود مثل رعایت حال بی‌سرپرستان (یتیمان، مجانین و...) و تعیین تکلیف اموال بی‌صاحب و ... به هیچوجه نباید بر زمین مانده و ضایع شوند و لذا وقتی حکومت، نامشروع بوده و فعلاً قابل اصلاح یا قابل تعویض نباشد، آن بخش از وظائف عمومی و اجتماعی که قابل ادا است، باید ادا گردد و لذا می‌توان گفت «ولایت حسبه» در عصر حکومت اسلامی، شامل همه وظائف و اختیارات حکومتی عصر می‌باشد و در عصر حکومت‌های نامشروع، در واقع، به معنای نوعی تشکیل «دولت در دولت» توسط فقه‌اش عادل است و هرگز نباید تعطیل گردد. پس آنچه برخی فقه‌اش در عصر حکومت‌های جور، از امور حسبه نامیده‌اند، درست اما حداقل این امور می‌باشد که در وسع و توان ایشان بوده است. زیرا به بهانه فقدان حکومت صالح اسلامی، نمی‌توانسته‌اند همه وظائف و حقوق و حدود - حتی آنها که مقدور است - را تعطیل کنند و لذا همان فقیهان، هرگاه توانستند، حتی حاکمان را عزل و نصب و تنفیذ یا تعویض کردند (همچون بخشی از دوره صفویه و اوائل قاجار) و هرگاه می‌توانستند، خود مستقلاً قضاوت و اجراً حدود و تعزیر (حتی رجم و تازیانه و اعدام و جرمه مالی) می‌کردند و هرگاه می‌توانستند، مالیات شرعی گرفته و در امور عامه اجتماعی بنام سهم امام و زکات و ... مصرف می‌کردند و هرگاه می‌توانستند در مناسبات و سیاست خارجی، اعمال نفوذ کرده و دستور قطع یا وصل رابطه با سایر کشورها می‌دادند و ... البته وقتی دستشان از همه جا کوتاه می‌شد، وظیفه "فضلاً" و بخش اعظم از "امور حسبه" از حوزه قدرت ایشان، خارج بود و حتی امکان "افتا" در همه امور را نداشتند، از باب ضرورت، تنها، به درجات پایین‌تر و خصوصی‌تر امور حسبه (اموال مجهول المالك شخصی، سرپرستی یتام و...) و افتا در امور عبادی و شخصی، اکتفا می‌کردند زیرا اعمال «ولایت حسبه و قضا و افتا» با همه گستره واقعی، برای ایشان، میسر نبود و معلوم است که اعمال ولایت و انجام هر وظیفه‌ای، تابع میزان اقتدار و متناسب با شرائط اجتماعی است اما حوزه امور حسبه، قضا و افتا، بوضوح، فراتر از یک فقه خصوصی و عبادی است و بسیاری مسائل چون امنیت، بهداشت و آموزش عمومی مؤمنین را فرامی‌گرفته است و البته مفهوم و چگونگی تأمین اموری چون امنیت، آموزش عمومی و بهداشت و ... نیز متناسب با شرائط حیات و جامعه و تاریخ، متطور است و تأمین حقوق اجتماعی و نیازهای دنیوی مؤمنین بر عهده حکومت مشروع و اسلامی است و قدر متیقن در جواز تصرف در امور حکومتی نیز، به اجماع مکتب اهل بیت «ع»، فقیهان و اجد شرائط‌اند و وقتی می‌گوئیم «فقیهان»، مراد، نهاد «فقاها» است که صاحب ولایت می‌باشد و فقیه «بماهو فقیه»، شخصیت حقوقی است و «دولت اسلامی» نیز دقیقاً یک شخصیت حقوقی است که مشروعیت خود را از صفات «فقاها و عدالت» شخص ولی فقیه می‌گیرد. این همان «درهم تابی» و رابطه متقابل میان شخصیت حقیقی و شخصیت حقوقی فقیه است که قبلاً درباره آن سخن به میان آوردیم. و اما اداره حکومت توسط فقیه، بمفهوم رهبری مکتبی است و اداره شئون معیشتی مردم به شیوه علمی و تخصصی به مباشرت متخصصان و کارشناسان علوم و فنون تحت ولایت و ریاست "ولی فقیه" است.

## فصل دوم:

### ۱. ادوار فقه سیاسی، یا تحریف تاریخ فقه؟!

دوره‌بندی فقه سیاسی شیعه از حیث شرائط سیاسی - اجتماعی و ...، اگر کاری در حوزه تاریخ فقه و جامعه‌شناسی معرفت آن باشد، ارزشمند و جای آن تقریباً (نه کاملاً) خالی است اما چنانچه گفته آمد، نباید بنام طبقه‌بندی و بجای بررسی ادوار یک علم و شجره‌نامه نظریه‌پردازیهای واقعی گذشته، خود دست به نظریه تراشی و ایراد نسیتهای عجیب و غریب به عالمان و متفکران بزرگ تاریخ فقه شیعه، بزنند.

مفهوم «ادوار» نیز مفهوم دقیقی است و باید قبلاً ملاکهای طبقه‌بندی و «روش» بررسی آن، تنقیح شده باشد تا به نفی اصلی‌ترین ارکان فقه شیعه و تحریف واقعیتهای تاریخ آن منجر نگردد و مثلاً ادعا نگردد که «برای فقیهان هزاره اول هجری، اصلاً مسئله حکومت اسلامی، بکلی مطرح نبوده است!!!» یا «اولین بار که از ولایت فقیه، بحث فقهی به میان آمده، توسط نراقی در قرن ۱۳ هجری!! بوده است» و یا «در شش قرن پس از غیبت کبری مطلقاً میان فقهاء شیعه، بحث از حکومت و ولایت سیاسی نشده و هیچ نظریه سیاسی موجود نبوده و ذهنیت فقهاء، اصولاً آمادۀ حل چنین مسائلی نبوده است!!!» و...

جز بی‌دانشی یا غرض ورزی، چه چیزی می‌تواند عامل چنین القائات و ادعاهای گزاف و دادن چنین نسبتیهایی به فقهاء بزرگی شود که هزاران صفحه بحث مکتوب فقهی ایشان، در دسترس اهل علم و تحقیق است!!! اذهانی که واژه‌هایی چون حاکم، سلطان، امام، حاکم شرع، قاضی، امر به معروف و نهی از منکر، حکومتی، قضاوت، مالیاتهای وسیع، اقامۀ حدود، وضع و صرف مالیات، اقامۀ نماز جمعه با آن محتوای سیاسی حکومتی، انجام حج و حکم به شروع یا انقضای ماه با آثار اجتماعی و اقتصادی و سیاسی وسیع آن، سرپرستی بخشهای بدون متولی خصوصی در جامعه، اجرای عدالت اجتماعی، تضمین نشر معارف اسلام و اجرای احکام اسلام و وووو را بی‌ربط با مسئله حکومت و ولایت سیاسی می‌بینند، آیا چنین اذهانی اصولاً قدرت درک مضامین سیاسی فقه را دارند؟! و آیا منطقاً حق ورود به حلقۀ اظهار نظر علمی در این مباحث ظریف و دقیق را می‌توان به چنین افرادی داد؟! و آیا این مقاله‌نویسان با ابتدائی‌ترین مضامین حقوق سیاسی آشنا نیستند؟!

## ۲. فقه سیاسی ۴ قرن اخیر و شفافیت افزون‌تر:

از دوره صفویه که مذهب رسمی ایران، به تشیع، تبدیل می‌شود و فشار سنگین سیاسی، نظامی در ایران علیه شیعیان و فقهاء ایشان تخفیف می‌یابد و فقیه شیعه، بتدریج، امکان اظهار نظرهایی نسبتاً صریح‌تر می‌یابد، متون فقهی شیعه، با مسئله سیاست و حکومت، تا حدودی واضح‌تر و ریزتر و صریح‌تر برخورد می‌کنند زیرا شرائط تقیه، تا حدودی، تسهیل و رقیق می‌گردد و البته کاملاً منتفی نمی‌شود. این است که در چهار قرن اخیر، فتاوای سیاسی فقهاء شیعه نیز، در مواردی علنی‌تر و شفاف‌تر شده است. اما هرگز، قبل از این دوران نیز، فقیه‌ای نمی‌توانسته است که ادعا، یا حتی گمان کرده باشد که احکام سیاسی و حکومتی اسلام درباب امور حقوقی و سیاسی و فرهنگی و قضائی و عبادی و ...، در عصر غیبت، منسوخ یا تعطیل است و حکومتها در غیبت معصومین «ع» نباید تابع و مجری احکام اجتماعی اسلامی باشند و یا فساق و جهال، در اجرای احکام اسلام و عدالت اجتماعی، مقدم بر علما عدول و فقیهان واجد شرائط اند!!!

این از ارکان اصلی هر «نظریه دولت» در تفکر شیعی است که حکومت باید آشنا و ملتزم به شریعت باشد و «اجتهادی بودن» این آشنایی نیز، حتی‌الامکان، ضرورت دارد و تنها در صورت تعذر آن است که به آشنائی تقلیدی (عدول مؤمنین) تنزل می‌شود و تشکیل و اداره چنین حکومتی بدون ولایت و نظارت و اشراف مجتهد عادل، امکان ندارد و لذا هیچ حکومتی بدون چنین نظارت و امضای تأییدی مشروع نمی‌باشد. البته ولایت، لزوماً به مفهوم مباشرت در همه امور حکومتی نیست و همچنین میزان این نظارت و اشراف و ولایت، تابع شرائط عینی اجتماعی و میزان قدرت فقیهان است و باصطلاح، نظریه «همه یا هیچ» عقلاً و شرعاً نادرست است. نباید گفت که باید «یا همه احکام اسلام، اجرا شده و حکومت معصوم باشد و یا هیچیک از احکام اجرا نشود و حکومت، از آن ظالمان و فاسقان و جاهلان، باشد.»

عقلاً و شرعاً روشن است که هر میزان از اسلام که امکان اجرا دارد، باید اجرا شود و ولایت و اشراف فقیهان، به هر مقدار که ممکن باشد، باید اعمال گردد و سر تفاوت مواضع عملی و گاه حتی اظهار نظرهای فقهاء عادل در شرائط گوناگون سیاسی و اجتماعی نیز پذیرش همین اصل «تأمین اهداف و احکام دین، هر چه بیشتر و در حد امکان» بوده و خواهد بود و باید نیز چنین باشد.

## ۳. "شرعی - عرفی"، نه "دینی - سکولار":

تقسیم امور به "شرعی" و "عرفی" در لسان فقهی، ابدأ به معنی تقسیم غیر اسلامی امور به "دینی و دنیوی" یا "دینی و سکولار" یا "مقدس و نامقدس" نیست.

مراد از «عرف» در اینجا غیر از عرف به معنی غیر دینی و سکولار است. عرف در فقه شیعه، در «تشریح»، هیچ دخالت ندارد بلکه تنها در حیطه «اجرایی» و کشف موضوع احکام و یا تفسیر آن مؤثر است. «سیاست یا امنیت» را هیچ فقیهی، جزء امور عرفی (به معنی غیر دینی و سکولار) ندانسته است و لذا فقها در این قلمروها، بارها و بارها فتوی بلکه «حکم» شرعی صادر کرده و آن را مستند به ادله شرعی (اعم از نقلی و عقلی) کرده‌اند. البته بارها

گفتیم که تصدی و مباشرت برخی وظائف مربوط به ایجاد امنیت و اجراء وظائف سیاسی، اختصاصی به فقها ندارد بلکه اگر کارشناسان اصلح در کار باشند، فقیه غیر کارشناس، شرعاً حق تصدی بالمباشرة را ندارد زیرا به تضييع تکلیف شرعی و تقویت مصالح عامه می‌انجامد و در موضوعات تخصصی، فقیه تنها باید حکم شرعی را گفته و نظارت (استصوابی) کند. مثلاً هیچ فقیهی ادعا نکرده که سدسازی، جاده کشی، اداره بیمارستان، خلبانی، مدیریت کارخانه‌ها و انجام جراحی، کشیک شبانه در خیابانها و ... امور دیگری که بقصد ایجاد امنیت عمومی و تأمین آموزش و بهداشت و ... است، باید به دست فقها صورت گیرد ولی این کجا و ادعای غیر شرعی بودن و غیر دینی بودن این امور کجا؟! کسانی خواسته‌اند میان این دو مدعای بی‌ربط، مغالطه کرده و به طرفداران ولایت فقیه، چنان نسبت‌های عجیبی را بدهند، حال آنکه نظام جمهوری اسلامی بعنوان نمونه معاصر «ولایت فقیه» و روش حکومتی حضرت امام «رض» را ۲۰ سال است که مشاهده‌کنند و دیده‌اند که «ولایت فقیه» به معنی «طبابت فقیه» یا نجاری و افسری و جراحی و مهندسی و خلبانی «فقیه» نبوده است.

برای دینی بودن و شرعی بودن یک «مقوله»، کافی است که شریعت در مورد آن و احکام آن، اظهار نظر کرده باشد و ضرورت ندارد که فقیهان را نیز لزوماً مباشر تصدی مستقیم و اجرائی آن کرده باشد. البته مواردی است که لزوماً مباشرت آن نیز در تخصص فقیهان است و باید حتی‌الامکان به تصدی یا اذن مستقیم ایشان صورت گیرد و مواردی نیز به عناوین ثانوی، ممکن است چنین وضعی بیابند.

#### ۴. درجه‌بندی اهداف و دفع افسد به فاسد:

در اینجا لازم است در باب «دولت»، «قوة مجریه» یا «سلطان مسلمان ذی شوکت»، توضیحی اجمالی داده شود و تفصیل آن را به بعد وا می‌گذاریم:

آنچه هدف اصیل فقها بوده است، چنانچه گفتیم، اجراء هر چه بیشتر، کاملتر و دقیق‌تر احکام و حدود الهی و تأمین عدالت و حقوق شرعی فردی و جمعی و نشر هر چه وسیع‌تر معارف اسلام و ارزشهای اخلاقی است، نه دخالت جزء به جزء در همه اجزاء امور اجرائی و تصدی امور تخصصی و معاشی بجای اهل فن و تعطیل سایر تخصص‌ها و حرفه‌ها و مشورت‌ها.

بهترین حالت برای تأمین این اهداف مقدس، حاکمیت و حضور معصومین چون پیامبر «ص» و علی «ع» است و در عصر غیبت، اشراف و ولایت فقیه عادل مدیر مدبر که واجد شرائط حکومت است، بهترین جایگزین می‌باشد. پایین‌تر از شرائط ایده‌آل، آن است که حکومت اگر در «ید» فقیه عادل نیست و فقیهان، «مقبوض الید» می‌باشند دستکم، حاکمان غیر فقیه، هر چه بیشتر، عادل و عالم و تابع مجتهدین باشند تا به هدف اصیل، نزدیکتر باشند همچنین در شرائط عادی که غالباً میان مصالح مهم و اهم، تراحم اجتماعی و عینی است فقها، به حکم عقل و شرع، دفع افسد به فاسد می‌کردند و شرائط عینی را واقع‌بینانه مد نظر داشتند، لذا با حکومت «سلطان مسلمان» یا «جمهوری مشروطه» نیز بشرط آنکه که اجمالاً گوش به اظهارات و نصائح و رهنمودهای فقها سپرده و تا حدودی تن به نظارت گاهگاهی - کم یا زیاد - فقیهان عادل دهند، از باب مصلحت جامعه اسلامی و ضرورت، همکاری و همراهی‌هایی نیز کرده‌اند ولی این بدان معنی نبوده است که حکومت را حق آن سلاطین دانسته و یا نظام پادشاهی یا هر نوع جمهوری را بی‌قید و شرط، واجد «مشروعیت»، تلقی می‌کرده و یا درباری شده‌اند!

#### ۵. «سلطان ذی شوکت» یا قوة مجریه تحت امر فقیه:

همچنین کلمه «سلطان» در لسان فقها، به مفهوم «حاکم» یا «حاکمیت» بکار رفته است و لزوماً به مفهوم حقوقی و مصطلح غیر فقهی آن یعنی «شاه و نظام پادشاهی»، نظر نداشته‌اند به عبارت دیگر، در متون فقهی، «سلطان»، به مفهوم «صاحب سلطه»، دولت، نظام سیاسی و حاکمان است نه لزوماً «سلطنت مصطلح». البته در مصداق خارجی، عملاً سلطان و حاکم، همان سلاطین و پادشاهان بوده‌اند و این مطلب دیگری است.

پس اگر فقیهی، از «سلطان ذی شوکت مسلمان»، سخن گفته، مرادش آن است که در صورت تعذر وضع ایده‌آل شیعه، با «حاکمیت‌های صاحب قدرت» که ادعای مسلمانی کرده و اجمالاً هم در مواردی رفتار یا ظاهر مسلمانانه داشته‌اند، می‌توان برای تأمین حداقلی از عدالت و اجراء برخی احکام، تا حدودی مماشات کرد تا همه مصالح، بکلی تضييع نگردند، نه آنکه آن فقیه، طرفدار نظام پادشاهی و سلطنتی (در اصطلاح علوم سیاسی) بوده و آن را بر «ولایت فقیه» هم مقدم می‌دانسته است!!

آرمان همه فقها عادل، آن بوده است که حاکمیتها را، تا آنجا که می‌توان، به سوی اجرا احکام و احقاق حقوق و رعایت حدود الهی، هدایت و ترغیب کرد گرچه آنان را مشروع و ذیحق نیز ندانسته باشند.

#### ۶. تصریح به حق حاکمیت فقیه:

در موارد معدودی، حاکمان و سلاطینی بوده‌اند که - به هر دلیل - تمکین بیشتری در برابر فقها داشته‌اند و در این موارد (بویژه در بخشی از دوره صفویه)، برخی فقیهان، آن حاکمان را به وظائف شرعی خود واداشته‌اند و آنان را چون قوه مجریه خود، واقع، تا توانسته‌اند، بکار اجرا عدالت و خدمت به مردم گمارده‌اند. یعنی حاکم ذی شوکت مسلمان، بخشی از نقش قوه مجریه و بازوی اجرایی "ولی فقیه" را ایفا می‌کرده است. بعدی که در دوران صفوی، فقها، بتدریج به حق حاکمیت سیاسی خود و ضرورت کسب اجازه واستیذان حاکمان صفوی از فقها، تصریح کردند و حتی مستقلاً رساله‌های فقهی در باب خراج و نماز جمعه و جهاد و حوزه‌های ولایت فقها و مالیات شرعی حکومتی و اجرا حدود و قضاوت و امور عامه نوشتند و حتی فقیه بزرگی چون مرحوم محقق کرکی (۹۴۰) علناً و بصراحت، از ولایت سیاسی فقیه و حاکمیت و اختیارات دولتی او سخن می‌گوید و ملاکهای حدیث "مقبوله عمر بن حنظله" را در رساله فقهی خود، آشکارا در حوزه قضاوت و فراتر از آن، طرح می‌کند و بدن ترس و مماشات، اعلام می‌کند که همه فقها شیعه، "اجماع" دارند که فقیه عادل و مجتهد اهل فتوی در عصر غیبت، در همه امور، نائب ولی عصر «ع» و اهلیت پیامبر «ص» است و اطاعت سیاسی حکومتی از فقیه، واجب است و سپس به اختیارات وسیع حکومتی فقیهان در باب تصرفات مالی و سیاسی و قضائی و... اشاره می‌کند و ولایت فقها را مستند به توصیفات روائی از ناحیه معصوم «ع» و نصب و جعل الهی آنان کرده و ادله شرعی بر این نیابت و ولایت می‌آورد و حوزه آن را هم بسیار فراگیر (و نه جزئی و در امور محدود) اعلام می‌دارد.

چنین اظهاراتی، بی‌شک، اعلام رسمی حق حاکمیت فقها و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت امام زمان «ع» بود و به همین علت نیز کسی چون مرحوم محقق کرکی با شاه صفوی، اصطکاک پیدا کرده و در اعتراض به حاکمیت، به عتبات عالیات، هجرت می‌کند و مشروعیت شاه را زیر سؤال می‌برد.

پس روشن است که فقها، به محض «بسط ید» و امکان اظهار نظر صریح، خود را "حاکمان اصلی" می‌خوانده‌اند و حتی برخی از شاهان صفوی را مجبور کرده‌اند که برای حکومت و عزل و نصب‌ها و جنگ و صلح‌های خود، از فقها، کسب اجازه کنند. چنین موضعی، اختصاص به محقق کرکی نداشت بلکه از محقق اردبیلی‌ها تا شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرزای قمی و... (از دوران صفویه تا قاجار و پهلوی)، با غلظت کم یا بیش، فقها بزرگ، همین موضع را گرفته‌اند. قبلاً نیز در دوران عزلت و اقلیت شیعه، از ابتدا غیبت کبری هرگاه که امکان داشته، نظریات فقهی، در همین راستا ارائه شده است. از شیخ مفید و شیخ طوسی که با اظهارات خود در ذیل عناوین کم و بیش مرتبط با «حکومت»، انواع ولایات سیاسی و قضائی و حکومتی را برای فقها لازم دانسته‌اند تا دوران اخیر که عاقبت، شرایط سیاسی ایران، در اثر مقاومتها و مجاهدات فقها صالح و مردمان شریف، به وضعی رسید که بزرگانی چون ملا احمد نراقی در قرن ۱۳ هجری، با صراحت کم‌نظیر، رسالاتی بنام «ولایت فقیه» که علناً نظریه سیاسی شیعه را با شفافیت بیشتری بیان می‌کرد، نوشتند و انتظام امور دنیوی مردم را بی‌تقیه، مرتبط با ولایت فقیه خواندند و همه وظائف حکومتها را برای فقیه عادل، واجب دانستند و اگر احیاناً فقهی چون شیخ انصاری (شاگرد نراقی) نیز در جزئیات برخی ادله استاد خود، بحث کرده، هرگز نفی اصل مدعی و نفی ضرورت اجرا احکام در عصر غیبت و نفی اصل ولایت فقیه نبوده است بلکه خود در ابوابی چون بحث "خمس" به این ولایت گسترده، تصریح می‌کند. (چنانکه توضیح خواهیم داد).

#### ۷. اختلاف کبروی (تئوریک) یا صغروی (سیاسی) - مصداقی؟!:

موضع گرفتن یا نگرفتن فقها و نیز نحوه موضعگیری و تعبیر آنان در باب یک مسئله (چون حکومت)، لزوماً و منحصرأ برخاسته از ادله فقهی و نظریات علمی آنان نبوده است. برخی فقها، در تشخیص ضرورتها، موضوعات و تحلیل اوضاع سیاسی جامعه خود، تحت تأثیر محدودیتهای عارضی و شخصی چون میزان احاطه به مسائل سیاسی و واقعیات کشور یا حتی میزان شجاعت و تقوای شخصی خود بودند و چه بسا که دوری از مسائل سیاسی و عدم حضور در وسط صحنه، ناشی از فقدان درک درست سیاسی یا عدم شجاعت کافی و یا فقدان شرائط مساعد اجتماعی و... نیز در موارد بسیاری عدم احساس تکلیف منجز و فعلی بر خویش بود. و کلیه اختلاف‌نظرها، ریشه فقهی و نظری نداشته است.

دلیل ساده دیگر، آن است که چون بدلائل متعدد سیاسی - اجتماعی و...، کتاب مستقل و مبسوطی تحت عنوان «وظائف حکومت در عصر غیبت»، در مقام استقصاء کلیه اختیارات و حدود و وظائف و شرائط حاکم و حاکمیت، در همه آثار فقهی، بحث نمی‌شد، اغلب فقیهان در ضمن تدریس یا تألیف، ضرورت و مقتضی آموزشی برای درس و بحث مزبور و تدریس کتاب



"ولایت" نیافته و به بسیاری مباحث مهم، متعرض نشده و نپرداختند و اگر از برخی ابعاد ولایت فقیه، بحث نمودند مثلاً در ذیل کتاب «بیع» یا «خمس» یا «نماز جمعه» یا برخی دیگر از اختیارات فقیه، چنین کردند و در مقام بیان همه نظریات فقهی خود در کلیه ابواب مربوط به «ولایت فقیه» یا مسئله حکومت سیاسی نبوده‌اند و بعدها هم معمولاً رساله‌های فقهی، بعنوان حواشی و تعلیقات یا شروحی بر رسالات مهم فقهی پیشین، نوشته می‌شود و ناچار به تبعیت از همان سیره و عناوین بود. و اما در یکصد سال اخیر که شرائط سیاسی کشور، دچار تحولات اساسی گشت، نحوه بحث فقهاً نیز تغییراتی یافت و وارد مرحله جدیدی شد. در سده اخیر، چند اتفاق مهم افتاد که برخی داخلی و برخی بازتاب حوادث خارجی و جهانی بود و شاید بتوان «قیام مشروطیت» را نقطه عطف این دوران دانست:

#### ۸. قیام دینی "مشروطه" و نظریه پردازی فقیهان معاصر:

در این دوره، فقهاً بزرگ شیعه در ایران و عراق، با فساد و استبداد شاهی مستقیماً درگیر شدند و رهبری مردم را در جنبش عدالتخواهی و اسلامی، بر دوش گرفتند و دستگاه سلطنت را مجبور به عقب‌نشینی کردند. هدف آنان، ابتدا اصلاح و تعدیل حکومت و در صورت امتناع شاه از اصلاح‌پذیری، حذف شاه مستبد بود. اما این دوره، مقارن با یک تحول بین‌المللی نیز بود. حدود دو دهه از انقلاب فرانسه گذشته بود و در اروپا و آمریکا، موج تضعیف سلطنت‌های پیشین آغاز شده بود که علل اقتصادی چون ظهور بورژوازی و سرمایه‌داری، و علل فرهنگی و دینی چون رفرم‌های مذهبی درون مسیحیت و... علل دیگری داشت. ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سرمایه‌داری، پدید آمده و مقتضیات جدیدی بویژه از حیث ساختار حکومتی داشت که از جمله آن نوعی تحول در سلطنت‌ها و اعمال نظارت بر قدرت شاهان در چند کشور اروپایی تحقق یافت.

از سوئی، انگلیس، روس و فرانسه، قدرتهای اصلی استعمارگر در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین و بویژه "جهان تضعیف شده اسلام" بودند و همزمان با لشکرکشی نظامی، پیام فرهنگی و سیاسی خود را برای تسخیر کشورهای دیگر نیز صادر بلکه تحمیل می‌کردند و بویژه انگلستان که «سلطنت مشروطه» را تجربه می‌کرد و فرانسه که وارد «جمهوریت» شده بود، از همین شعارها برای اشغال یا استثمار سایر ملل و نفوذ فرهنگی و سپس اقتصادی، بهره سیاسی نیز می‌بردند. قیام عدالت طلبانه اسلامی مردم به رهبری علما، ماهیتی ضد ستم و ضد استبداد داشت و درصدد اصلاح امور در بستر تفکر دینی و نفی رشوها و اختلاسها و هرج و مرج‌ها و ظلم‌ها و نیز تضمین استقلال کشور در برابر قدرتهای استعماری جهان بویژه انگلیس و روس که متعرض ایران می‌شدند، بود و در عین حال می‌بایست با نظریه‌پردازی اسلامی فقها، تکلیف خود را با استبداد و نیز مشروطه‌طلبی غربی، روشن می‌کرد.

#### ۹. خط انحراف و خط اصولگرا:

اما وقتی انقلاب بپا شد و آتش شورش گرم شد، ناگهان شعارهای مشتبه و دوپهلوی که بتدریج صریحاً بدل به شعارهای انحرافی گشت، در گرفت و عاقبت بحث مطالبه «عدالت اسلامی» تبدیل به «سلطنت مشروطه» از نوع انگلیسی آن شد معذک علماً با اصل «مشروطیت»، برخورد دفعی و بدبینانه نکرده و این شعار مجمل و دوپهلوی را حمل بر صحت نموده و با مبانی اسلامی که درصدد رفع ظلم و فساد و استبداد است، قابل جمع و سازگار یافتند ولی بتدریج روشن شد که مراد جریان وابسته به غرب از "مشروطیت" و "آزادی" و "مساوات"، چیزی غیر از مراد مردم و علماً دین بود. برخی فقهاً چون شیخ فضل... نوری شهید، این رگه‌های انحراف را سریعتر کشف کرده و از صف مشروطه‌چیان وابسته، جدا شدند ولی بخش عظیم‌تر علماً و مراجع، از باب دفع افسد به فاسد، اوضاع را - هرچه بشود - بهتر از حاکمیت فردی شاه مستبد می‌یافتند و سعی کردند مفهوم مشروطیت، آزادی، مساوات، دموکراسی و بعدها «جمهوریت» را در ذیل مفاهیم اسلامی و فقهی، "باز تفسیر" و اصلاح کنند و در حوزه معنایی اسلامی، مبانی الحادی را از آنها بزدایند.

اما جریان انحراف، با حمایت استعمارگران بویژه انگلیس، رفته رفته میان مشروطه‌طلبان تقویت شد و وقتی که سلطنت و استبداد بدست علماً و مردم، کاملاً تضعیف شده بود و از پای در می‌آمد، ناگهان زمام کار را در لحظات آخر ربودند و با اعدام شیخ فضل... و منزوی کردن سایر علماً مشروطه خواه، استبداد قبلی را با توافق انگلیس و روس و محمدعلی شاه به استبداد ریشه‌دارتر و تحت سیطره مستقیم استعمارچیان تبدیل کردند. فقهی چون شیخ فضل...، بسرعت دریافت که روشنفکران وابسته که اغلب از درباریان قاجار بودند و انگلیس و استعمارگران، از کلماتی چون "مساوات" و "حریت" و "مشروطیت" و "حقوق بشر"، "نفکیک قوا" و "وکالت" و "قانون" و "آراء عمومی"، نه تأمین آزادی و استقلال و پیشرفت ایران و نه اجراء احکام اسلامی است بلکه هدف، حتی از محدود کردن شاه، باج گرفتن از دربار و بازسازی قدرت سیاسی کشور به نفع منافع خارجی است و زمان نیز نشان داد که این پیشبینی درست بود زیرا همان انگلستان طرفدار مشروطه، در کنار روسها، با شاه و دربار قاجار،



معامله کردند و شاه با آنان کنار آمد و اشغالگران ایران را میان خود تقسیم و آن را از شمال و جنوب، تکه تکه کردند و شیخ نوری را که ندای «مشروطه مشروعه» سر داد، بردار کردند و آخوند خراسانی، مرجع بزرگ طرفدار مشروطه را نیز بطرز مرموزی احتمالاً به قتل رساندند و بسیاری از روشنفکران نمایان مشروطه خواه، علیرغم شعارهای ضد استبدادی، در دربار حضور داشتند یا بعداً حضور یافتند و به تحکیم پایه های سلطنت قاجار و سپس پهلوی و بویژه تأمین جا پای نفوذ استعمارگران - بویژه انگلستان - پرداختند.

#### ۱۰. تأویل اسلامی از شعارهای دو پهلوی:

در این حیص و بیص، بخش عظیمی از فقها و مراجع شیعه، اما کوشیدند با این الفاظ و تعبیر دو پهلوی برخورد سلبی و دفعی نکنند و حتی الامکان، نکات مثبت و قابل جمع با احکام اسلام را در این حوزه ها بر مبنای اسلامی استوار کنند و سعی در اصلاح یا نفی موارد غیر اسلامی و لیبرالی آن نمودند و تعبیری از مشروطیت، آزادی، برابری، حقوق بشر، قانون، تفکیک قوا، وکالت و آراء عمومی کردند که غیر از تعبیر لیبرالی والحدادی آن بود.

از جمله آنان، مراجع نجف و علما تهران بودند و بعنوان نمونه، مرحوم علامه نائینی در این باب به نظریه پردازی فقهی بسیار دقیقی پرداخت و تصریح کرد که «سلطنت مشروطه» را از آن جهت، می پذیریم که نسبتاً از «سلطنت استبدادی» کم مفسده تر بوده و لذا با ایده آل های نهائی اسلام، فاصله کمتری دارد والا آنچه اصالتاً مشروع و ایده آل است، حاکمیت معصوم «ع» و سپس نائبان و وکیلان او یعنی فقها عادل واجد شرائط است و صریحاً از «ولایت فقیه»، بعنوان آرمان اصلی، دفاع می کند ولی از باب رعایت اقتضائات شرائط زمانه و ضرورت و تقیه، و از باب دفع افسد به فاسد، تن به سلطنت مشروط تحت نظارت علما و محدود به قانون مجلس شورا (که آنهم تحت نظارت علما باشد)، می دهند و این تنها راه ممکن در آن شرائط بود زیرا به هر حال، هم سلطنت و شاه و هم مجلس، حاضر شده بودند تن به نظارت فقها بدهند و مشروعیت خود را از «اذن فقها» بگیرند و این پیشرفت بزرگی بود. بنابراین، همه علما، طرفدار «مشروطه مشروعه» بودند و هیچیک، نه از استبداد و نه از مشروطه غربی ولایتیک، حمایت نکردند و شیخ فضل ... و نائینی و سایر علما و مراجع، همه، طرفدار حکومت اسلامی تحت نظر و ولایت فقها عادل بودند و همه می دانستند دستشان از تحقق این ایده آل، کوتاه است و همه، خود را مجبور به "دفع افسد به فاسد" می دیدند، گرچه ممکن بود که در تشخیص موضوع و تصمیم سیاسی، یکی، «محمدعلی شاه» و روسها را افسد بداند و دیگری، جریانات غربگرای وابسته به انگلیس با شعار آزادیخواهی را.

اغلب فقها، چون نائینی، چنانچه گفتیم، به «اسلامی کردن» مفاهیم وارداتی دست زدند و وجه اسلامی از "آزادیخواهی" و "مشروطه طلبی" و "مساوات خواهی" را تبیین و از این مقولات، دفاع کردند و بخشی از فقها چون شیخ نوری، توجه می دادند که این الفاظ، بار فلسفی خاصی در کشورهای غربی دارند و با صرف ترجمه، بومی نمی شوند و نباید از ابتداً به متشابه گوئی تن دهیم و موج مشروطه خواهی که در انگلیس و روسیه و سپس هند و ترکیه عثمانی و مصر و... برخاسته، مسبوق به مبنای خاص نظری و نیز اهداف خاص عملی و سیاست امپراتوری های غرب در جهان اسلام و شرق می باشد و باید با این موج ترجمه، محتاطانه برخورد کرد. و البته هیچیک از نائینی و نوری و سایر فقها بزرگ، هیچ منافاتی میان «وظائف الاهی» و «حقوق مردم» نمی دیدند زیرا این حقوق را نیز شارع مقدس، بیان و تعیین کرده بود و هر دو مسبوق به بیش از هزار سال بحث دینی و فقهی بود.

کسانی که مدعی اند که «کوشش نائینی، اولین تلاش در فقه شیعه!! برای سازگاری وظیفه الاهی و حق مردمی بشمار می رود»، رساله فقهی نائینی در باب مشروطیت را نخوانده یا نفهمیده اند و مفهوم «حق و تکلیف» را از منظر مادی غرب (و نه در بستر تفکر الاهی شیعه)، باور کرده اند، چنانچه همینان ادعا کرده اند که: «برای اولین بار در فقه شیعه، آیت... بروجردی، بر امتزاج دیانت و سیاست پای فشرده و تدبیر امور اجتماعی در جامعه اسلامی را جزء وظائف فقیهان اعلام کرد!!»

گمان می رود نقل چنین اقوالی، میزان اطلاع برخی مقاله نویسان با تاریخ اسلام و مضامین فقه شیعه و نظرات علما و فقها و اتفاقات قرن ها در ایران و عراق و لبنان و جزیره العرب، را بر خوانندگان محترم، روشن کرده باشد!!

بویژه که آن مقاله نویسان این ادعا را هم بیفزایند که یک رکن نظریه سیاسی امام «رض»، یعنی اینکه «بخشی مهم از احکام اسلام را بدون تشکیل حکومت، نمی توان پیاده کرد»، برگرفته از «نظریه امتزاج دیانت و سیاست» است که نظریه خاص آقای بروجردی بوده و اولین بار توسط ایشان پایه گذاری شده است!!!

#### ۱۱. اسلامی کردن "حکومت"، هدف اجماعی فقها:

هیچ فقیهی، حتی آنکه در انقلاب ضد شاه، به علل گوناگون موجه یا غیر موجه، حضوری از نوع حضرت امام «رض» در صحنه - و با آن شدت و وسعت - نیافتند، منکر آن نبودند که "اسلامی کردن حکومت"، مطلوب شارع است و مخالفت علنی با ظالم و اقامه حکومت عدل، در صورت امکان بر فقیهان و مردم، واجب است. اگر چند وچونی بود، در امکان یا عدم امکان و در تحلیل شرایط سیاسی و تطبیق عناوین شرعی بر مصادیق خارجی بود و نیز به برخی خصوصیات شخصی که امام بطرز استثنایی واجد آنها بود و شرایط ویژه‌ای که در کشور پدید آمد، مربوط می‌شد نه آنکه برخی فقهاء، اسلام را دینی کاملاً غیر سیاسی و رژیم شاه را مشروع دانسته باشند.

البته در مواردی چون ولایت مطلقه فقیه و اختیارات حکومت اسلامی در عصر غیبت و تقدم مصالحی بر مصالح دیگر، اختلاف نظرهایی بوده و هست که اختلافاتی فرعی - و نه ریشه‌ای - است و بخشی از آن ناشی از کم‌سابقگی و عدم تنقیح بحث در حوزه‌ها است که خود ناشی از مستحدث بودن برخی از ابعاد اجرائی حکومت اسلامی می‌باشد اما این اختلافات، اغلب صغروی (و نه کبروی و اصولی) بوده است بویژه که هرچه زمان گذشت، تقریب بیشتری در نظریه‌پردازی‌های فرعی و فقهی در مورد قلمروی حکومت و اختیارات حاکم اسلامی در عصر غیبت، پدید آمد. مثلاً برخی آقایان وضع مالیات‌های حکومتی و برخی احکام حکومتی را دارای مشکل شرعی می‌دانستند و بعدها خود به مشروعیت این تصمیم‌های حکومتی در ذیل ولایت فقیه جامع‌الشرائط، اذعان کردند. بنابراین، از اینکه انقلاب اسلامی توسط امام «رض» و نه فقهای دیگر، رهبری شد، هرگز نباید نتیجه گرفت که امام «رض» استثنائاً دارای تلقی فردی ویژه‌ای از دین بود و بقیه فقهاء، دین را جدا از سیاست و حکومت دانسته و ولایتی برای فقیهان قائل نبودند و «امام، اولین فقیه شیعه است که از حکومت اسلامی در بحث فقهی خود سخن به میان آورده است!! و بر وجوب اقامه احکام حکومتی اسلام، پای فشرده است!!» یا مثلاً ایشان نخستین فقیه در تاریخ بوده است که با «دولت» بعنوان «نهاد» برخورد کرده و این تلقی، هیچ ریشه و سابقه‌ای در فقه و اسلام نداشته است!!

عظمت‌های امام، از جمله، همانا در درک جامع اسلام و درک صحیح اوضاع زمانه و عزم کافی برای ادا تکلیف و اخلاص و شجاعت و شعور سیاسی برتر آن فقیه بزرگ و مرجع شیعی بود و فضیلت‌های کم‌نظیر نظری و عملی و جامعیت‌ها و نیز توفیقات عالی‌الاهی او نقش استثنائی در تاریخ شیعه و اسلام بلکه تاریخ سیاسی - دینی جهان ایفا نمود و در تقدیر تاریخی بشر، به خواست خدا دست برد، اما هرگز نباید تصور نمود که دیدگاه‌های امام، ابداع شخصی ایشان بوده است و از ریشه‌های محکم اسلامی و شیعی و فقهی برخوردار نبوده است. عده‌ای به نبوغ امام و شایستگی‌های آن مردالاهی، اعتراف صوری می‌کنند تا مبنای نظری انقلاب و نظام و ایده‌های امام و تز «ولایت فقیه» را صرفاً تولید ذهن ایشان قلمداد نمایند و حساب انقلاب و نظام او را از حساب اسلام و فقه شیعی جدا کرده و بتدریج، آن را حادثه‌ای تاریخی و اجتماعی ایران، و حتی غیر اسلامی!! جلوه داده و آن را تحریف کنند. یعنی به شخص امام، احترام می‌کنند تا نهضت او و بلکه اسلام را تخریب کنند.

ملت ایران، برای همیشه مدیون امام خمینی است اما امام، همه عظمت‌های خود را از اسلام و منابع اصیل فقه و عرفان شیعی وام گرفت و بر خلاف سنت فقهی شیعه، کلمه‌ای نگفت و انقلاب خود را بر همان فقه سنتی جواهری و اجتهادی، مبتنی کرد و البته اجتهاد بزرگ امام، اصلاح روشهای عقلانی چون جمهوریت، انتخابات، مجلس و... در ذیل ولایت فقیه و بکارگیری آنها در جهت اجرا احکام اسلام و تأمین اهداف شریعت الهی بود. کاری که از صدر مشروطه و پیش از آن توسط برخی فقهاء بزرگ شیعه، آغاز شده بود و امام عزیز، آن را در اوج و با دقت و صلابت خاصی اعمال فرمود بی آنکه مبانی نظری خود و انقلاب را به مفاهیم مادی و غربی بیالاید و در خلوص تفکر دینی، اندک مماشاتی بفرماید.

امام، نه تنها به حقوق شرعی و فقهی مردم بلکه حتی روش‌های اجرائی و عقلانی که به نحوی بر مشارکت فعال مردم و حضور آنان در صحنه می‌افزود، اعتنا و اقبال فرمود و آن روشها (همچون انتخابات، پارلمان و جمهوریت و...) را با اصلاحاتی فراخور شرع اسلام و در راستای اهداف و احکام دینی، بازسازی نموده و جمهوریت را همچون «شکلی» برای اجرا محتویات اسلامی در عصر حاضر، استخدام نمود.

تحت تأثیر همین اجتهاد صائب امام «رض» بود که فقهای شیعه، نظامهای سیاسی - فقهی را در راستای جمع "اسلام‌گرایی" و "مردم‌گرایی" و احترام به آراء مردم در چارچوب محکومات شرعی، طراحی و پیشنهاد کردند که همه ملهم از امام «رض» و جمهوری اسلامی ایشان بود. بحث از «خلافت شرعی مردم تحت نظارت و رهبری مرجعیت» یا «دولت اسلامی منتخب مردم» یا «ولایت فقیه منتخب مردم» و... همگی در راستای نهضت امام و تشکیل جمهوری اسلامی و برای تبیین «جمهوریت و نقش آراء عمومی» در ذیل احکام اسلام و تحت اشراف فقهاء در سالهای پس از انقلاب ... مطرح شده است.

### فصل سوم:

## ۱. "نظریه سلبی"، محصول "نظریه ایجابی":

بسیاری از موضعگیری‌های سلبی فقهای شیعه در انکار مشروعیت رژیم‌های پادشاهی یا لائیک و... در طول تاریخ، مستند به مواضع ایجابی مشخص ایشان و مرزبندی دقیق شیعی در باب دولتهای جائر و دولت عادل بود و اساساً نظریه ایجابی و سلبی، دو روی یک سکه‌اند و بدون وجود معیارها ایجابی مورد اتفاق نظر و واضح فقهی نمی‌توان موضعگیری سلبی و مبارزات فقهی شیعه را در طول تاریخ با حکومت‌هایی که مشروعیت خود را از ولایت و اشراف فقها نمی‌گرفتند، توجیه نمود. آنان بی‌شک مبادی واضح و ملاک‌های ایجابی خاص در این باب داشته‌اند.

البته موضع ایجابی، لزوماً به مفهوم طراحی دقیق جزئیات اجرایی یک «حکومت مشروع» در هر دوره‌ای نبوده و لذا کم نبوده‌اند فقهائیکه علیرغم چشم‌انداز روشنی از ایده‌های حکومتی و فقهی و علیرغم نظریه ایجابی شیعی در باب «دولت»، اما شکل سازمانی و عملیاتی جامع و دقیقی برای نحوه اعمال نظریات خویش، نیندیشدند و شاید وجه آن، استبعاد امکان حاکمیت و فراهم نبودن زمینه اجرایی آن باشد و یکی از برجستگی‌های حضرت امام «رض» نیز ورود در برخی جزئیات و تلاش در جهت عملیاتی کردن فقه حکومتی بود و به فضل الهی به توفیقات بزرگ انجامید.

فقهای شیعه، اجماع دارند که در زمان غیبت معصوم «ع»، حکومت غیر مأذون از ناحیه معصوم «ع»، حکومت طاغوت است و تبعیت از حکومت طاغوت، حرام است اما در عین حال، نه «حکومت»، قابل تعطیل است و نه احکام اسلام، نسخ شده است و هر مؤمنی و از جمله، فقهای مکلفند که احکام اسلام (اعم از فردی و جمعی عبادی و سیاسی) را اجرا نموده و موانع را از سر راه بردارند. اگر اختلافی میان فقهای بزرگ بوده است در تشخیص سیاسی شرایط خارجی و تحلیل وضعیت و احساس تکلیف و نیز مسائل شخصی و تشخیصی افراد بوده است.

همچنین هیچ فقهی نگفته است که شیوه‌های عقلانی تدبیر امور اجتماعی در حکومت اسلامی باید تعطیل شده و کنار گذاشته شود و حکومت دینی، حکومت غیر عقلانی!! باشد بلکه گفته‌اند کلیه شیوه‌های تجربی و عقلی منتج و مؤثر را باید در راه پیشبرد اهداف و احکام اسلام، استخدام کرد و در موارد ضروری، اصلاحاتی در آن بعمل آورد و همه این امور، در سایه ولایت اجتهادی فقیه (ولایت مطلقه فقیه)، صورت پذیر است.

## ۲. "علم به احکام" و "عدالت"، شرط اجماعی در "حاکمیت":

نیز همه فقهای گفته‌اند که معرفت به احکام شرع (که اولویت با معرفت اجتهادی است نه تقلیدی) و نیز عدالت و التزام به احکام و همچنین توان مدیریت و شرائط عقلی و عقلانی، شرط حاکمیت است و حاکم، شخصاً یا وصفاً، باید مجاز از طرف شارع و منصوب به نیابت عام یا خاصی از ناحیه معصوم باشد و بنابراین، شارع در حضور مجتهدین عادل و دارای توان حاکمیت، به دیگران، حق حاکمیت نداده و این نه به معنای حکومت صنفی یا استبداد فردی است و نه مستلزم تعطیل مشورت‌ها و کارشناسی‌های متخصصین امور و فنون و نه به معنی تصدی مستقیم و مباشرت اجتماعی فقیهان در کلیه ابعاد زندگی جمعی و معیشتی مردم.

همه فقهای، ضوابط شرعی و عقلی خاصی برای سیاست دینی و حکومت دینی قائلند که در صورت تخلف از آنها، حاکمیت، فاقد مشروعیت خواهد شد. با این حساب، می‌توان از «نظریه ایجابی دولت» میان فقهای شیعه با دقت و قاطعیت سخن به میان آورد و همه ضوابط مذکور، در تمام قرون گذشته، حتی ۶ قرن نخست پس از غیبت و در دوران تقیه شدید فقهای شیعه، مورد توجه جامعه دینی و فقهای بوده است گرچه همه فقهای تفصیلاً به بحث فقهی راجع به مسائل حکومتی نپرداخته و راجع به نحوه اجرائی و ساختاری حاکمیت اسلامی بحث نکرده باشند. اما آنچه ملاک است، آنست که هر فقهی که به اظهار نظر فقهی در ابواب حکومت پرداخته، تصدیق کرده است که در شریعت، افراد خاصی برای حاکمیت و نحوه خاصی برای حکومت، لحاظ شده‌اند بدین معنی که وظائف و اختیارات حکومت، تعیین شده است و مراد از «نحوه تعیین شده حکومت»، شکل سازمانی و جزئیات روشی در اجرا حاکمیت نیست.

و نیز اوصاف و صلاحیتهای خاصی برای حاکمان، الزامی شده است که جز افراد واجد این اوصاف و شرائط، کس دیگری حق حاکمیت ندارد و این حق، مشروط به آن اوصاف است. مراد از «تعیین افراد خاص»، نام بردن افراد یا صنفی خاص و موروثی کردن حاکمیت نیست، در حکومت اسلامی و در حکومت‌های غیر اسلامی، مراد از تعیین «نحوه»، همان تعیین وظائف و اختیارات در هرم حکومتی است، و مراد از تعیین «افراد»، تعیین اوصاف و شرائط حاکمیت است و در این حد از تبیین، همه فقهای شیعه نیز قائلند که چه اوصافی در حاکمان، الزامی است و کدام افراد، حق حکومت دارند و به چه نحوی باید اعمال حاکمیت کنند.

## فصل چهارم: امور حسبیه:

## ۱. امور حسبيه، "امر عمومی و مدنی":

چنانچه گفتیم، حداقل امور حسبيه یعنی "اموری که شارع به ترک آنها راضی نیست" و مورد اعتنا و حساسیت اسلام است و دین درباره آنها احکام ایجابی یا سلبی قاطع دارد و در عین حال، احیاناً متولی خصوصی ندارد، مواردی چون سرپرستی افراد بی سرپرست چون یتام، سفهأ و مجانین یا اموال بی سرپرست و مجهول المالک یا وقفی و... بوده است. اما سعه «امور حسبيه»، درواقع، شامل کلیه وظائف حکومتها و حوزه قدرت دولت می باشد و البته به حسب تغییر زمان و مکان و شرائط اجتماعی، تحولاتی در مصادیق "امور حسبيه" پیدا می شود. چنانچه اموری در سده های پیشین، جزء امور حسبيه بود که امروزه موضوعاً منتفی شده و اموری، امروزه به این حوزه وارد شده است که شارع قطعاً راضی به ترک آنها نیست و مبتلا به نیازهای مهم عموم جامعه اسلامی است و موضوع احکام خاص شرعی نیز قرار است.

## ۲. امور حسبيه و ضرورت حکومت:

امور حسبيه، بالاصاله تحت ولایت فقیه و حکومت اسلامی است ولی اگر حکومت، نامشروع و غیراسلامی بر سر کار باشد و فقها در حاکمیت نباشند، نقش نوعی «دولت در دولت» را بازی می کند و فقها موظف به ولایت و تصدی یا اشراف بر حُسن مدیریت آن امور در حد توان خود می باشند و در صورت فقدان یا کوتاهی آنان و تعذر اعمال این ولایت، آنگاه سایر مسلمین، موظف به تکفل آن امورند که ابتدا "عدول مؤمنین" و در صورت فقدان ایشان، حتی فساق مؤمنین، حق دخالت و تولى و تصدی آن را خواهند داشت زیرا این امور به هیچ وجه نباید بر زمین مانده و ضایع گردند. پس اتفاقاً امور حسبيه، دلیل قاطعی بنفع ضرورت وجود حکومت شرعی است.

## ۳. شمول منطقی ولایت فقیه:

تقریباً مسئله ای که نه مشمول «ولایت افتأ» فقها، نه مشمول «ولایت قضأ» و نه مشمول امور حسبيه، نباشد و بنحوی با مقوله حاکمیت و نظام سیاسی مرتبط باشد، وجود ندارد مگر مدیریت ابزاری که به فنون و صنایع، (نه فقه) مربوط است. از سوی دیگر، همه جوامع بشری، قهراً و عملاً بنحوی تحت ولایت والیان خویشند و اختلاف نظام اسلامی با نظام طاغوتی (دیکتاتوری یا لیبرالی)، آن است که جامعه، تحت ولایت کدام والیان باشند؟! با این ملاحظات است که «ولایت فقیه» در افتأ فراگیر، قضأ فراگیر و امور حسبيه با شمول بسیار وسیع، کاملاً منطقی و قابل فهم است.

## ۴. حق اولویت و جواز تصرف، همان "ولایت" است:

اگر فقیهی، بجای «ولایت»، (در امور حسبيه یا غیر آن) تعبیر به «جواز تصرف» کرده است، این اختلاف تعبیر، تقریباً ثمره عملیه و نتیجه خارجی زیادی ندارد، زیرا «ولایت» نیز در تفکر شیعی والاهی، به مفهوم «مالکیت طلق شخصی» یا سلطنت مطلقه نیست بلکه به معنای «حق تصرف و حکمرانی» است و این «حق»، مشروط و منوط به رعایت غبطه و مصلحت «مولی علیهم» و التزام به احکام شرع است و طبیعی است که این «ولایت»، نوعی «مسئولیت» - و نه امتیاز شخصی و مادی - است و در دنیا و آخرت، قابل بازخواست است و از آنجا که امور حسبيه و نیازهای عمومی و مطلوبات شارع و ضرورت وجود «حکومت» و وجوب اسلامی بودن این حکومت و... هیچیک مخصوص به زمان معصوم «ع» نیست و همواره در جریان است، «ولایت» به معنای فوق الذکر، منحصر به صدر اسلام و ۲/۵ قرن حضور معصوم «ع» نیست گرچه باید همواره، مأذون از ناحیه ایشان و ملتزم به احکام و سیره ایشان باشد.

## ۵. تحریف عبارات آیت... خوئی و...:

به فقیهانی چون آخوند خراسانی، سید محسن حکیم، سید احمد خوانساری و ابوالقاسم خوئی (رحمه... علیهم اجمعین) نمی توان و نباید نسبت داد که برای فقیه، هیچگونه ولایتی حتی در امور حسبيه، قائل نیستند. این نسبت را جاهلان داده اند زیرا همه این آقایان «ولایت افتأ» و «ولایت قضأ» را با همه گستره شرعی آن در سیاست، اقتصاد و حقوق، برای فقها، صریحاً قائل بودند و حق تصرف یا ولایت در امور حسبيه را نیز، در درجه اول و بنحو یقینی برای فقیهان عادل و واجد شرائط، تثبیت کرده اند و حتی محتاطترین تعبیر که از کسی چون مرحوم آقای خوئی است، هرگز فقیه را در این حوزه های وسیع، ممنوع التصرف ندانسته است، بلکه درباب حکومت سیاسی فقها،

احیاناً در نحوه دلالت فلان روایت یا مقبوله یا...، نظر داشته و معذک همو در جائی، دلیل عقلی به نفع این ولایات، اقامه نموده و از آن مهمتر اینکه شخص آیت... خوئی، در زمان حیات خویش، وارد حوزه مبارزات سیاسی شده و تشکیل دولت خود مختار در منطقه شیعه نشین عراق و رهبری شورای انقلاب اسلامی علیه صدام را بر عهده گرفت و بعنوان یک مجتهد و

مرجع تقلید، به خود این حق شرعی را داد (بلکه خود را شرعاً موظف دید) که در مسئله ولایت سیاسی و حکومت، مستقیماً دخالت کند.

مجاهدات آخوند خراسانی در قیام مشروطیت و مبارزه با روس‌ها و انگلیسی‌ها و استبداد محمدعلی شاه و حتی اعلام جهاد و تمهید هجرت جهادی برای تغییر رژیم حاکم در تهران و نیز تلاش‌های وسیع سیاسی و انقلابی ناظر به مسئله حکومت که از سوی آیت‌... حکیم در عراق صورت گرفت، مؤید دیگری بر نظرات فقهی آنان در امر سیاست و حکومت و ولایت و امارت بود. مرحوم آقای خوئی که در امور حسبه، تفاوت میان تعبیر «ولایت» و «حق تصرف» را طرح می‌کند، این تفاوت را مآلاً در امور جزئی چون انزال یا عدم انزال کارگزاران و وکلای فقیه پس از موت فقیه، نام می‌برد که می‌دانیم حتی بنابر «ولایت»، نیز پس از مرگ فقیه پیشین، فقیه پسین است که باید اعمال ولایت کند و عملاً بدون امضای او، کارگزاران پیشین، مشروعیت نداشته و حق اعمال ولایت بر خلاف نظر «ولی حاضر» را ندارند و ابقاً ایشان، در واقع، نوعی امضای او در حکم نصب و توکیل جدید است.

آنچه مسلم است، چه تعبیر به «ولایت» در امور حسبه کنیم و چه تعبیر به «جواز تصرف»، در هر حال، این حق و وظیفه با وجود فقیهان عادل و بسط ید آنان، هرگز به دیگران نمی‌رسد و در حوزه حقوق یا ولایت «فقیه عادل» است.

پس فارغ از مناقشات لفظی، به مسئله اصلی باز گردیم که آیا امور حسبه، امروزه شامل بسیاری امور عمومی و مدیریت‌های اجتماعی نیست؟ و آیا تداخل و گاه انطباق میان این امور با امور دولتی نمی‌افتد؟! همچنین شاگردان برجسته آیت‌... خوئی چون آقایان محمدصادق معرفت و میرزا جواد تبریزی و سیدعبدالله‌اعلی سبزواری و... در تقریر نظریات استاد، از طریق ارتکاز متشرعه یا دلیل عقلی یا ... به «ولایت سیاسی» و حکومت «فقیه» استدلال کرده‌اند، گرچه در دلالت یا سند مقبوله ابن حنظله یا صحیحۃ ابی خدیجه یا ... بحث فقهی رایج، صورت گرفته باشد و در هر صورت، این «جواز تصرف»، چیزی کمتر از «ولایت» نیست.

پس در هر حال، حتی «نظریه حسبه»، نیز همه بنیانهای اصلی یک «نظریه دولت» را واجد است و مبنائی از مبانی نظری برای توجیه حقوقی - فلسفی «حکومت اسلامی» را می‌سازد و یک نظریه اثباتی تمام عیار است چون قائلین به «ولایت حسبه»، شرع اسلام را در امور عمومی و سیاسی، ساکت نیافته‌اند و نمی‌توانند چنین بیابند، نه هیچیک از طرفداران «ولایت فقیه» مدعی بوده‌اند که فقیه، باید مباشر اجرایی کلیه مدیریت‌های فنی و ... شود و حکومت اسلامی، «به منزله ترک تدابیر عقلانی و عادی است»!! و نه هیچیک از فقهای قائل به «ولایت حسبه»، از حیث نظری، طرفدار باصطلاح «دین حداقلی» یا «دین سکولار» یا «دین غیر سیاسی» بوده و «حکومت‌های غیر دینی و غیر شرعی» را تأیید و توجیه کرده‌اند، هرگز، حتی یک نمونه وجود ندارد.

#### ۶. پرسشهای حقوق سیاسی، پاسخ فقهی می‌طلبند:

برخی مقاله‌نویسان، فرموده‌اند که آن «نظریه دولت» را ایجابی!! و استاندارد می‌دانند که آنچه ایشان مایلند در آن گنجانده شده باشد و اتفاقاً بخشی از آن مضامین که آقایان بدنبال آن یا مدعی‌اند، در هیچ نظریه سیاسی در باب «دولت و قدرت» در شرق و غرب نیز نیامده است و ضرورتی هم نداشته که بیاید. معذک کلیه پرسشهای این آقایان در قلمروی «حقوق سیاسی»، پاسخ کاملاً فقهی دارد. بعلاوه که اگر برای تحقق یک «نظریه دولت»، احتیاج به پاسخ دقیق و شفاف به ابهامات کذایی بوده است، پس چگونه، مثلاً چندین و چند نظریه دولت از فقهای شیعه، کشف کرده‌اند!! حال آنکه تقریباً هیچیک از فقهای عظام مشارالیه، بطور شفاف به همه مجهولات مقاله‌نویسان مزبور و پیشگفته، تصریح نکرده‌اند؟

(مواردی چون قلمروی سرزمین، ملت تحت فرمان، محدوده قدرت، نحوه ارتباطات بین‌المللی و...) معذک برای آنکه روشن باشد فقهای شیعه در برابر پرسشهای «فقه سیاسی»، خلع سلاح نیستند، می‌توان به اجمال به موارد مزبور، اشاره نمود:

الف) قلمروی «سرزمین»: تقسیم‌بندی سرزمین و تعیین مرزهای جغرافیایی بین‌الملل بشکل کنونی، پدیده‌ای مستحدث و محصول پیدایش نظام سرمایه‌داری و ناسیونالیسم و سپس سلطه‌های استعماری غرب در سطح جهان است. کشورهای اسلامی، بویژه از نیمه قرن ۱۹ میلادی به بعد، میان ارتش‌های رقیب و متجاوز استعمارگر یعنی انگلیس، روس، فرانسه، هلند، پرتغال، اسپانیا، بلژیک و سپس آلمان و آمریکا، تکه تکه و تقسیم شدند و عملاً سرزمین‌های اسلامی تبدیل به دهها کشور کوچک و ضعیف و معمولاً دچار مناقشات مرزی، نژادی و اقتصادی علیه یکدیگر گشتند که هریک، وابسته یا تحت حمایت یکی از قدرتهای غربی بود. اما امروزه، تقسیم‌بندی‌ها (به هر علت که بوجود آمده باشند)، اعتبار قانونی و بین‌المللی یافته است و براحتی نمی‌توان آنها را نادیده گرفت زیرا در حقوق سیاسی و... تأثیر مهمی گذارده است. فقیهان معاصر شیعه، با این مسئله و پدیده ناسیونالیسم، به عنوان یک واقعیت جدی و غیر قابل کتمان، مواجه بودند، چنانچه در صدر اسلام نیز، نوع دیگری از تقسیم‌بندی



قلمروهای حکومتی، همچون تقسیم قبیله‌ای و نژادی، وجود داشت و پیامبر اکرم «ص» در چنان شرائطی رسالت خویش را آغاز کرد.

در مواجهه با مسئله مرزهای ملی و پدیده «ملت - دولت» دو نکته، مفروض است. اول آنکه در تفکر اسلامی، تقسیم ملیت‌ها و نژادها آنهم بر اساس اهداف و منافع قدرتهای سیاسی نامشروع و قراردادهای استعماری آنان بویژه که به تعصبات، کینه‌توزی‌ها، جنگ‌ها و تکالبا و... دامن‌زده و میان انسان و انسان، جدائی افکند و حب و بغض‌های حیوانی و خودمدارانه، نژاد پرستی، خاک پرستی، بت‌پرستی و سایر توهّمات و خرافات را باعث شود و ملاک تولی و تبری را از محور «ارزشهای انسانی» و «احکام الاهی»، به محور خاک و ملیت و قبیله و... منتقل سازد، کمترین ارزش فلسفی و حقوقی اصیل نداشته و نمی‌تواند مانع اجرا احکام خدا (در صورت امکان) گردد.

تعصبات ناسیونالیستی، بازسازی همان خرافات نژاد پرستانه و تعصبات قبیله‌ای گذشته‌ها است و بنابراین حریم شرعی و حرمت عقلی ندارد.

دوم آنکه، همین اعتبارات، گرچه با ملاکهای غیر قابل دفاع حقوقی بوجود آمده باشد، ولی اینک واقعی و جدی و منشأ آثار مهمی است و تقسیم قلمروهای سیاسی، در تاریخ بشر، همواره وجود داشته و خواهد داشت بنابراین باید تکلیف خود را بعنوان حکومت و جامعه دینی، با چنین تقسیمات جهانی معلوم کرد تا دایره تفیذ احکام و مداخلات بین‌المللی "حکومت اسلامی" روشن شود. بنظر می‌رسد پذیرش تقسیمات اینچنینی از باب «عناوین ثانویه» فقهی، قابل توجیه است و دایره تکالیف حکومت شرعی نیز، قهراً محدود به دایره امکانات و مقدرات آن حکومت است و بطور قهری، مرزهایی بر حاکمیت اسلامی، تحمیل می‌گردد.

ب) ملت: تکلیف "ملت" نیز در بند پیشین روشن شد. آنچه بالا صالّه، مدنظر اسلام است «جامعه عقیدتی مسلمین» با قطع نظر از زبان و نژاد و ملیت است که اصطلاحاً «امت اسلام» نامیده می‌شود و بسیار شامل‌تر و انسانی‌تر از «ملت» به مفهوم سیاسی کنونی است.

اما البته تنفیذ احکام حاکم مسلمین در یک سرزمین برای سرزمین‌های دیگر اسلامی، صور گوناگون فقهی دارد که باید یک بیک بررسی شوند. آنچه مسلم است، کلیه ساکنان سرزمین خاص (ایران)، تحت امر ولی فقیه می‌باشند و مسلمین سایر ملل نیز، اگر حکومت‌های نامشروع و جائز بر ایشان مسلط باشند، در حد امکان و در مسائلی عمومی که به ایشان مربوط شود، در صورتی که حکومت مذکور را واقعاً دینی و مشروع بدانند، باید به فرامین آن حکومت اسلامی، گردن گذارند (مثلاً درمورد تبلیغات اسلامی در سرزمین خود یا احياناً حضور در جبهه‌ها و...) زیرا «انتخابات» تا آنجا که به «کشف فرد صالح برای رهبری»، مربوط می‌شود، "طریقت" دارد (اگر چه از حیث وظیفه عملی خود متشرعین، موضوعیت دارد).

بدین لحاظ، تعبیر «ولی امر مسلمین جهان» تعبیر غلطی نیست گرچه کاربرد آن احتیاج به ذکر تبصره‌هایی درباب جزئیات حقوقی آن دارد.

ج) توزیع قدرت: «قدرت» در حکومت اسلامی، امانتی الاهی و مشروط و توأم با «مسئولیت» است و «اختیارات حکومتی»، دائرمدار "شخصیت حقوقی" و صلاحیتهای افراد ذیقدرت بوده و معادل با میزان «تکالیف حکومت» است. مسئول اصلی نظام، «ولی فقیه» می‌باشد. قوای حکومتی، تحت اشراف او باید به مسئولیتهای مشخص خود در حوزه مربوطه، عمل کنند. در رأس هرم قدرت، هرکسی را نمی‌توان نشانند زیرا حقوق شرعی مردم و حدود الاهی، مقدس و واجب الرعیه و محترم است و هیچ‌کس حق حاکمیت بر مردم و دخالت در سرنوشت آنان را بدون اذن الاهی و رعایت مصالح حقیقی دنیوی و اخروی انسانها را ندارد. هیچکس بر انسانها ولایت و حق امر و نهی و دخالت و تصرف در جان و مال و آبرو و وقت و سایر متعلقات مردم را ندارد مگر بدان ترتیب که خداوند اجازه داده و تعیین فرماید. «علم» (تفصیلی و اجتهادی) به معارف و احکام الاهی و "الزام عملی" به ارزشها و احکام الاهی و "توان مدیریت"، شروط لازم برای حاکمیت بر جامعه بشری در چارچوب ضوابط اسلامی است و این همان شرط «فقاہت»، «عدالت» و «توان عقلائی در اداره جامعه» است که در نظام «ولایت فقیه» باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

د) محدوده قدرت: «قدرت» در اسلام (اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و قضائی)، کاملاً مشروطه (مشروط به رعایت حقوق و حدود شرعی و مصالح مردم) است و حکومت اسلامی، نه حکومت مطلقه فردی و استبدادی بلکه حکومتی قانونمند، مشروط و در راستای مصالح و غبطه جامعه دینی و محدود به ضوابط، ارزشها و غایات اسلامی است. «ولایت مطلقه فقیه» نیز مفهومی کاملاً مغایر با «حکومت مطلقه فردی» دارد و آن «مطلقه» در مقامی غیر از این «مطلقه» و اساساً به مفهوم دیگری است زیرا



امام که از ولایت مطلقه فقیه، سخن گفت، خود، نظام ولایت فقیه را صریحاً حکومتی مشروطه نامید با این تفاوت که مشروط به شروط و ضوابط اسلامی است نه شروط لائیک.

ولایت مطلقه، به مفهوم اختیارات اجتهادی حاکم اسلامی و امکان مانور مدیریتی در اولویت‌بندی سیاستها و قوانین در مقام اجرا و براساس مصالح اجتماعی و مشورت با کارشناسان است و هیچ شباهتی به استبداد ندارد.

ه) نظارت بر قدرت سیاسی: حکومت اسلامی، مهار گسیخته و بری از نظارت نیست و حاکمان، مسئول‌اند. شریعت اسلام، حکومت را مسئول می‌داند که به حقوق مردم، بی هیچ مماشات، تن داده و برای مردم، توضیح دهند و به مردم نیز حق داده (و بلکه بر آنان واجب کرده) که بر حاکمان و نحوه انجام وظیفه ایشان در باب بیت‌المال و حقوق مردم و حدود الهی، نظارت فعال کنند و حق سؤال، انتقاد، و پیشنهاد، اعتراض، امر به معروف و نهی از منکر داده است و در صورت فساد حکومت، حتی حق براندازی به مردم داده شده است.

اما علاوه بر نظارت عمومی آحاد مردم بویژه نخبگان و کارشناسان مردمی، نوعی نظارت سازماندهی شده، قانونی و نهادینه را نیز لحاظ نموده است که توسط خبرگان و علما مورد اعتماد ملت، و منتخب آنان، نسبت به رهبری و حاکمیت اعمال می‌شود. (و نحوه جایگزینی «قدرت»: حق نظارت و نقد، بدون حق استیضاح و عزل و ...، معنای محصل و اثر قانونی چندانی ندارد. شارع مقدس، در صورت فساد و طغیان حکومت و تخلف آن از موازین شرع، پس از طی مراتب «نهی از منکر»، به مؤمنین، حق داده است که حاکم را تعویض و عزل کنند و این حق (بلکه وظیفه شرعی) برای همه مؤمنین و بویژه علما و فقها ثابت است زیرا آنچه محترم است، رعایت ملاکات و ضوابط اسلامی و تأمین عدالت و حقوق شرعی مردم است نه حاکمیت زید یا عمرو. بعبارت دیگر، حاکمیت افراد، طریقت دارد نه موضوعیت. و البته به همین علت، رعایت اوصاف و شرایط خاص الهی در «حاکم» و «حاکمیت» ضروری است. اما نحوه جایگزینی قدرت سیاسی، باید تابع قانون باشد تا هرج و مرج نشود.

ز) منشأ مشروعیت: انتصابی - انتخابی: «مشروعیت»، «اعتبار»، «حجیت»، «قانونیت»، «حق حاکمیت» و جواز تصرف در زندگی مردم و ...، گرچه عنوانهائی حقوقی اند اما ریشه‌های فلسفی و مکتبی آن باید معلوم گردد. بدون طرح جزء بجزء مبانی انسانشناختی و جهان‌بینی و توافق بر سر آنها، نمی‌توان حقوق و وظائف سیاسی حاکمیت و مردم را معلوم کرده و تکلیف «مشروعیت» را معین نمود. در پاسخ این سؤال که چه کسی «حق حاکمیت بر مردم» را در جامعه اسلامی دارد؟ بی‌شک، قدر متقین آن، کسی است که خداوند، "به نام" (در عصر حضور) و یا به «وصف و شرط» (در عصر غیبت)، به وی اجازه داده است و این اوصاف در فقه شیعی کاملاً مشخص است و شامل صلاحیتهای فقهی و علمی و نیز اخلاقی و عملی و همچنین عقلی و مدیریتی است و با حضور فرد «اصلح»، افراد دیگر، حق حاکمیت نخواهند داشت مگر آنکه عناوین ثانوی، اقتضاً کند و نمایندگان مؤمنین و مردم که خبره فقاقت و سیاست باید باشند، برای مردم و بجای ایشان و به نمایندگی آنان، بقصد «انتخاب فرد اصلح» جستجو و تحقیق می‌کنند و این انتخاب، چون ایدئولوژیک و مضبوط (نه لائیک و بی‌اصول) است، ملاً نوعی "کشف" است و البته در دوران بین افرادی که در مظان "اصلحیت" هستند، در صورت عدم احراز «اصلحیت فرد خاص» (به عنوان اولی یا ثانوی)، مرجحات دیگری چون مقبولیت و محبوبیت مردمی و ... نیز به میان می‌آید و در هر صورت، ملاکهای اصلی «صلاحیت» نباید قربانی "بُعد کمی" مشارکت عمومی شود و همه فقها، اجماع دارند که اتفاق عمومی آراء مردمی بر فرد فاقد شرایط شرعی، برای فرد مزبور، «حق حاکمیت» و «مشروعیت» ایجاد نمی‌کند. و اما در چارچوب ضوابط اسلامی و پس از رعایت شرائط و صلاحیتهای شرعی و عقلی، یعنی در منطقه الفراغ شرعی و دایره مباحات، می‌توان آراء عمومی را مرجع شرعی دانست؟! یقیناً در صورتی که دخالت و تأثیر مثبت در اجرا احکام شرعی داشته باشد، چنین است بویژه که از طرفی، تا مردم احراز وظیفه شرعی نکنند و فردی را واجد شرائط شرعی و عقلی برای حاکمیت ندانند و او را «اصلح» تشخیص ندهند، وظیفه «اطاعت» از او را ندارند و لازم نیست با او بیعت کنند و تا مردم و خبرگانشان، فقیهی را اصلح ندانسته و با وی، بیعت نکنند، برای فقیه مزبور، حتی اگر در واقع و نفس‌الامر، «اصلح» باشد، نه امکان حاکمیت و نه چنین تکلیفی (پذیرش ولایت) پیش نمی‌آید. بنابراین، "انتخاب" در طول "انتصاب"، جریان خواهد داشت و حاکمیت در عصر غیبت، «انتصابی - انتخابی» است. بعبارت دیگر، از حیث اصل "مشروعیت" و شرائط و حدود و ضوابط حاکمیت و اوصاف فردی، "الاهی و انتصابی" است و از حیث «کشف مصداق اصلح»، «انتخابی» است اما این انتخاب عمومی (که توسط خبرگان نماینده مردم مثلاً اعمال می‌گردد)، البته انتخابی الهی و حقی شرعی است و چون مضبوط به ضوابط اسلامی و بدنبال انتخاب فرد «اصلح» است، این انتخاب، عملاً نوعی کشف است و «کشف» و «انتخاب»، اینجا تعارضی با یکدیگر ندارند. پس شرائط الهی و انتخاب مردمی، هر دو، منشأ شرعی دارند ولی هریک در جایگاه خود و با کارکرد خاص خود.

ح) زمانبندی "زامانداری": زامانداری و ولایت و اصولاً هر مسئولیتی، دائرمدار «صلاحیت»ها است و تابع مرور زمان و حرکت عقربه ساعت نیست. حاکم، بمحض زوال صلاحیتهایش، حق حاکمیت را شرعاً از کف می‌دهد و زمانمندی، اگر فایده‌ای داشته باشد، همانا تضمین صلاحیت حاکمان است و این فایده بطریق اولی از طریق "موازن مشروعیت" در فقه شیعه نهفته است بویژه که نظارت دائمی بر حاکمان، به دقت و قاطعیت باید استمرار یابد.

زمانبندی «ولایت»، البته مانع شرعی ندارد بشرط آنکه مزاحمتی با ملاکهای شرعی نداشته باشد و بویژه به حذف افراد ذیصلاح و گماشتن افراد فاقد صلاحیت نینجامد و اعانت بر اجراء عدالت اسلامی باشد.

ط) شکل حکومت: شکل و فرم حاکمیت، بر دو نوع است. بخشی از آن، ملازم با مضامین حکومتی اسلام و شرائط فقهی "مشروعیت" است که باید در هر نظام اسلامی، لحاظ و تضمین شود. (مثل آنکه اگر وجود فقیه عادل در رأس سیاستگذاری‌های نظام با ضمانت اجرائی را نوعی فرم و شکل بدانیم یا...).

اما اگر مراد از «شکل» و «فرم»، صرفاً شیوه‌های اجرائی و عقلانی باشند که در نظام اسلامی نیز قابل درج و استعمال است، "شکل حکومت"، تابع مقتضیات عصر یعنی اجتهادی و متغیر است و باید زیر نظر ولی فقیه، از همه دستاوردهای عقلی و تجربی بشری، بهره برد و "ولایت مطلقه" یا احکام حکومتی، از جمله، مقتضی چنین مانورها و اجتهادهاست و یکی از فوائد ولایت «مجتهد عادل» در رأس حاکمیت نیز، همین است که حکومت، قادر به چنین تحولات و اجتهادهای مشروعی در مسیر اجراء کاملتر، وسیع‌تر و سریع‌تر اهداف اسلام و تأمین حقوق مردم باشد.

مراد از اسلامی بودن «حکومت» - که امری مدرج و واقعیتهای نسبی است - آن است که حکومت در صدد نشر معارف و ارزشهای اسلام و اجراء عدالت و احکام اسلام و تأمین حقوق شرعی مردم باشد و دراین مسیر، از همه شیوه‌های عقلانی، عملی و تجربه‌های مباح بشری بهره برده شود.

ی) نحوه رقابت سیاسی در حکومت: قدرت و منصب سیاسی، در اسلام، نه غنمیت، بلکه «مسئولیت» (دنیوی و اخروی) است. مفهوم «رقابت»، نباید ماهیت «تکالب» بیابد بلکه باید نوعی سبقت بسوی خیرات، امر به معروف و نهی از منکر، تعاون بر خیر، تربیت نیرو، آگاهی بخشی انتقاد و... درصدد اصلاح و ارتقاء حاکمیت و جامعه باشد. رقابت احزاب و گروهها و جناحها، باید در راستای مثبت (نه منفی)، سازماندهی، تحریک و هدایت گردد و در این راستا و در چارچوب قانون اسلامی و تحت نظارت رهبری، و برای تأمین حقوق مردم و مصالح جامعه، این رقابت مثبت و سالم، بسیار مفید و بلکه لازم است.

ک) آزادیها و حقوق مردم: برای یک جامعه دینی، آنچه مرز آزادیهای مجاز از غیرمجاز و "حقوق بشر" از "حدود بشر" است، "محکومات شریعت اسلام" می‌باشد، درباب تشابهات نیز، قانون و تشخیص متصدیان قانونی نظام اسلامی، ملاک عمل اجتماعی خواهد بود و البته اختیارات خاص حکومت شرعی و رهبری که در غالب «احکام حکومتی و ولائی» و قوانین خاص، عرضه می‌شود، براساس مصالح اجتماعی موقت، لازم الاجراء است.

حقوق و آزادیهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که اسلام و قانون، برای مردم به رسمیت شناخته، قداست دینی داشته و تحت الحمايه شارع مقدس است و حکومتی‌ها (و هیچ صاحب قدرت دیگری)، حق دست‌اندازی به حقوق شهروندان و سلب آزادیهای قانونی مردم را ندارد و بویژه حق انتقاد سیاسی از حکومت، حق محترم و لازم الرعایه‌ای است. حکومت نباید مانع مشارکتهای مشروع مردم و مزاحم حریم خصوصی انسانها و امنیت و آبرو و جان و مال و حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آنان شود.

"حکم‌الاهی" و "حقوق مردم"، در تخالف با یکدیگر نیستند بلکه معیار حقوق و وظایف مردم و نیز حکومت، هر دو، همانا «شریعت‌الاهی» (و عقل و تجربه در این چارچوب) است و «تکلیف و حق»، در اسلام، معادل و مقارن و بلکه ملازم با یکدیگرند و هر جا حقی هست، تکلیفی است و تکلیف بدون حقوق نیز، منتفی است.

ل) جایگاه قانون اساسی: قانون اساسی، چیزی فراتر از قوانین شریعت یا مغایر با آن نمی‌تواند باشد و این در خود قانون نیز تصریح شده است ولی باید دانست که قانون اساسی، شامل دو دسته قوانین است. دسته نخست که لایتغیر و غیر قابل نسخ و تغییر بوده و از محکومات اسلام و نظام سیاسی جمهوری اسلامی است، مطلقاً قابل نقض در حکومتی اسلامی، نخواهد بود. (مثل اصل ولایت فقیه و...).

دسته دوم، شامل فرم نظام و شکل حکومتی و شیوه مهندسی اجرائی نظام (مثل نوع رابطه قوا با یکدیگر و سازمان هریک از قوا و سنوات مسئولیتها و تعداد انتخابات و...) است که چون در قانون نظام اسلامی بعنوان احکام حکومتی، به امضای ولایت فقیه رسیده، به عنوان قراردادی لازم الاجراء، شرعاً لازم الاتباع است اما گرچه راه برای تغییر و تکامل و اصلاح آنها، شرعاً، عقلاً و

قانوناً باز است ولی البته مکانیزم این تغییر، در خود قانون پیش‌بینی شده و خارج از روال قانونی، قابل تغییر نخواهد بود. (به عنوان اولی از باب «وفاً به عقد و عهد» و به عناوین ثانوی چون رفع ضرر و حرج و اخلال نظام). البته برخی اختیارات خاص رهبری که لازمه ولایت مطلقه فقیه است، حساب دیگری دارد و فراقانونی بودن آن نیز خود قانونی است زیرا در خود قانون اساسی، تصریح و پیش‌بینی شده است پس در هر صورت، قانون اساسی، بر حاکمان اسلامی، لازم الاجراً است.

### فصل پنجم: مشروعیت:

یک "نظریه حقوقی دولت" اگر از حیث منبع "مشروعیت"، قدرت دولت و حق حاکمیت آن را به شریعت الهی، مشروط و وابسته بداند و به حاکمیت دینی و اسلامی تن دهد، بی‌شک نمی‌تواند اصول ذیل را نادیده گرفته یا انکار کند:

#### ۱. "قرارداد"، دینی یا غیردینی؟!

هرگونه قرارداد و وکالتی باید در چارچوب احکام دین و در امتداد ولایت دینی باشد و هرگونه انتخابی از ناحیه مردم در راستای نصب و تشریع و ضوابط الهی و در منطقه جواز شرعی باشد. حوزه اختیارات دولت در چارچوب ضوابط و اهداف شریعت، مطلقه بوده و رهبر جامعه اسلامی، "فقیه کاردان" باشد و تنها در صورت عدم دسترسی به "مجتهد عادل مدیر و مدبر و کاردان" است که می‌توان به غیرفقیه (عدول مؤمنین) تنزل کرد و او نیز که مقلد است باید تحت نظر فقیهی (گرچه غیر کاردان) و با رجوع به وی، تصمیم‌گیری کلان و سیاست‌گذاری کند و این بدان علت است که هدف از تشکیل حکومت اسلامی، اجراء ضوابط و احکام و ارزشهای اسلامی است که با ولایت «مجتهد»، قابل وصول‌تر از غیر مجتهد است. مضافاً آنکه ادله ولایت، در مورد فقیه و دین‌شناس رسیده است نه سایرین.

"اسلامیت" حکومت، تنها به اسلامی بودن قوانین نیست تا با صرف نظارت فقهاً بر تقنین، حاصل شود بلکه دستگاه قضائی و اجرائی و نیز نوع رابطه بین قوا و وضعیت فرهنگی - آموزشی کشور، همه و همه در اسلامی شدن یک کشور و نظام سیاسی - اجتماعی آن دخالت دارد و این ضمانتها جز با ولایت فقیه، حاصل شدنی نخواهد بود و چگونگی تدبیر حکومت و اهداف آن، اهمیت بسیاری در تضمین دینی بودن حکومت دارد.

#### ۲. نقش عنصر مردمی در مشروعیت حکومت فقیه

خداوند، حق حاکمیت را به کسانی داده که بیش از دیگران بتوانند احکام و اهداف دین، حقوق شرعی مردم و حدودالاهی را در جامعه اجراء کنند و آنان، نه فرد و نه صنف و طبقه خاص، بلکه صاحبان اوصاف علمی و عملی ویژه‌اند که عبارت باشد از آگاهی تفصیلی و اجتهادی از آن ضوابط و احکام و اهداف، و قدرت اعمال آنها.

و این همان است که «فقیه عادل کاردان» در عصر غیبت نامیده می‌شود.

اما از سوی دیگر و تا آنجا که به مردم مربوط می‌شود، امت اسلامی، حق تعیین سرنوشت خود در چارچوب اهداف و احکام دین را دارند و برای ساختن چنین سرنوشتی برآنان واجب است که حاکمانی صالح و عالم یافته و آنان را برگزینند و با ایشان، بیعت کنند و بنابراین، رأی و تشخیص مردم در چارچوب اهداف و تعالیم شرع، جهت احقاق حقوق و اجراء عدالت و احکام اسلامی، ارزش و دخالت دارد زیرا تا مردم و مؤمنین، کسی را واجد صلاحیت تشخیص ندهند، وظیفه (و حتی حق) ندارند که با او بیعت و از وی اطاعت کنند و آن فقیه نیز تا با وی بیعت نشود و از سوی مردم و خبرگان منتخب و مورد اعتماد مردم، «دارای صلاحیت»، تشخیص داده نشود، بر وی واجب نیست که اعمال حاکمیت کند بلکه به دلائلی (و از جمله به عناوین ثانوی)، بر وی جائز هم نیست!! حتی اگر ممکن باشد (که معمولاً ممکن هم نیست).

پس علاوه بر مقبولیت و مقدوریت، حتی مشروعیت و حق حاکمیت نیز با عنصر مردمی مرتبط است یعنی امت اسلامی از طریق خبرگان و اهل علم، باید فرد ذیصلاح را که واجد شرایط مهمتر و بیشتری در خصوص حاکمیت اسلامی است و قادرتر از بقیه در تأمین حقوق مردم است، شناسائی کرده و برگزینند و با او بیعت نمایند و بدون تحقق این "شناخت و تشخیص" و این "ترجیح و انتخاب" مردم شرعاً موظف به بیعت و اطاعت از فقیه خاصی نیستند و بنابراین نه امکان عقلی و نه حجت شرعی برای حاکمیت فقیهی خاص از میان فقیهان، پدید نمی‌آید و همه فقهاً واجد شرائط، در عرض یکدیگر خواهند ماند و حق حاکمیت منجزی پدید نخواهد آمد. تنها پس از احراز صلاحیت فقیهی از فقهاً عادل واجد شرایط و تشخیص فرد اصلح، بر مردم واجب می‌شود که با وی بیعت و از او اطاعت کنند و بنابراین، چون شرط «وجود ناصر» و «حضور حاضر»، حاصل شده و امکان اعمال حاکمیت برای فقیهی خاص، تعیین یافته، او نیز شرعاً موظف به پذیرش حاکمیت می‌گردد و در اینصورت، حکومت او مشروع و

نیز ممکن خواهد بود و در غیر اینصورت، او مکلف به حکومت کردن نیست و دستکم به عناوین ثانوی شرعی، باید با فقیه عادل دیگری که به حاکمیت می‌رسد، در مسیر اعمال حاکمیت شرعی، همکاری نماید.

### ۳. انتخاب همان "کشف" است:

پس مردم، بعنوان مکلفین و نیز صاحبان حقوق شرعی، یکطرف قضیه «حاکمیت» را تشکیل می‌دهند و فقیه واجد شرائط شرعی، طرف دیگر قضیه است. هر کدام، وظیفه‌ای علیحده دارند. بر فقیه مزبور، در صورت صالح دیدن خویش و احساس تکلیف، واجب است که در یک نظام قانونی شرعی، خود را عرضه (نه تحمیل) کند و بر مردم و خبرگان ایشان نیز واجب است که فقیه صالح را بررسی و از میان آنان، فرد اصلح (با ملاکهای شرعی و عقلی) را کشف و انتخاب، و به مردم معرفی کنند و روشن است که «انتخاب» که تابع ملاکهای عقلی و شرعی است، بدون «کشف مصداق واجد ملاکها» ممکن نیست پس این «انتخاب»، مسبوق به «تشخیص» و بلکه نوعی از آن است و انتخاب با کشف در اینجا منافاتی ندارد بلکه یکی است. و در این صورت، حکم «ولی فقیه منتخب مردم»، نافذ و منشأ اثر شرعی و عرفی خواهد شد. روشن است که این مسائل در فرض تشکیل حکومت شرعی و قانون (مثل جمهوری اسلامی) است ولی در دوره حکومت‌های جائز (همچون پیش از انقلاب)، بر هر فقیه‌ای واجب است که در صورت امکان، حکومت اسلامی تشکیل دهد و مسئله «سبقت» و ولایت اسبقی یا ولایت عموم فقه‌ها و .. در دوران فترت و حکومت غیرشرعی، پیش می‌آید. پس این مشروعیت، در هر صورت، الهی است منت‌هی دو طرف دارد. یکی وظیفه و اختیارات فقیه و دیگری، وظیفه و حقوق و اختیارات مردم است و این وظایف و حقوق و اختیارات، در هر دو طرف قضیه (امام - امت)، الهی و تابع جعل شرعی است یعنی هر دو را شارع مقدس منظور کرده است. پس دخالت مردم (یعنی «تشخیص دینی مردم» نه هوی و هوس و انتخاب بی‌اصول و بی‌قید و شرط) از آنجا که مکلف و ذی‌حق هستند، در مشروعیت حکومت «فقیه خاص»، دخالت شرعی (نه تنها از باب امکان تحقق خارجی) دارد و «مقبولیت» نزد مردم متشرع و خبرگان دینی، با ملاکهای شرعی است بنابراین نمی‌تواند از «مشروعیت»، کاملاً منفصل باشد. زیرا مردم، متشرع بوده و باید متشرعانه تصمیم گرفته و انتخاب کنند و قبول و رد یا بیعت و مخالفت مردم با حاکمیت حاکم خاص، در صورتی که با مناسبات شرعی، موافق باشد، جائز و دخیل در مشروعیت است و در غیر این صورت، ارزش حقوقی ندارد و انتخابی بی‌ضابطه و غیراصولگرایانه و باطل و غیر نافذ است.

### ۴. «فقیه»، نباید خود را تحمیل کند:

بنابراین، هم مردم و هم فقیه، در رد و قبول حاکمیت یا بیعت دیگری، و در ملاکهای مشروعیت و حق حاکمیت، باید تابع شرع باشند و اگر فقیه‌ای خود را اصلح بداند اما مؤمنین به او رجوع نکرده و فقیه دیگری را اصلح بدانند و با او به روش شرعی، بیعت کنند، فقیه مزبور، نباید در یک حکومت اسلامی، خود را با شیوه‌های غیرقانونی، بر جامعه، تحمیل کند بلکه شرعاً باید تنها به عرضه خویش، و ارائه مشورت و نظارت و ... اکتفا کرده و با فقیه صالح دیگر که از سوی امت اسلامی و خبرگان آنان، «اصلح»، تشخیص داده شده، همکاری نماید و در صورت دیدن تخلف با ملاحظه مصالح عام اجتماعی، انتقاد و پیشنهاد و ... نیز بنماید. مردم نیز حق ندارند براساس ملاکهای غیراسلامی و به دلخواه، کسی را انتخاب و با وی بیعت کنند بلکه شرعاً موظف به انتخاب فرد اصلح و کشف فقیه مورد نظر امام زمان «ع» (یعنی فقیه‌ای که بیش از سایرین، صلاحیت برای حکومت دارد) می‌باشند یعنی باید نزدیکترین فرد به معصوم را در شرائط جاری و با توجه به ملاکهای مذکور در قرآن و روایات اهلبیت «ع»، یافته و به حاکمیت برگزینند. این حق شرعی مردم است که تا وقتی کسی را اصلح (با ملاکهای دینی) ندانسته‌اند، تن به حاکمیت او ندهند.

### ۵. انتخاب مردم، مؤثر در مشروعیت:

پس مردم، «حق انتخاب» و در مشروعیت حکومت، دخالت دارند اما این دخالت و مشروعیت، الهی است زیرا تابع ضوابط الهی باید باشد. این انتخاب، انتخاب مضبوط و دینی است پس مستلزم نوعی کشف است (کشف فرد اصلح) و لذا «انتخاب» و «کشف»، منافاتی با یکدیگر ندارند زیرا انتخاب ایدئولوژیک و انتخاب در چارچوب ضوابط مکتبی، در واقع، انتخاب مشروط و تابع اوصاف و مستلزم نوعی جستجو بدنبال «فرد واجد اوصاف» که مرضی شارع و مورد نظر امام زمان «ع» است می‌باشد. فرد منظور امام زمان «ع»، با نام، تعیین نشده بلکه از سوی معصوم «ع» توصیف شده و کشف مصداق و انتخاب فرد خاص در ذیل آن «عنوان» (که مورد نظر امام زمان «ع» است)، کار مؤمنین یعنی مردم و خبرگان ایشان است. بنابراین، این انتخاب، منافاتی با انتصاب نیز ندارد چون در طول آن است یعنی در عصر غیبت، «انتصاب» در قلمروی «اوصاف» (نه اشخاص) است و در واقع، همان بیان شرائط حاکمیت است ولی «انتخاب» در قلمروی «افراد» یعنی «مصادیق اوصاف شرعی» می‌باشد و اینگونه

«انتخاب»، در تعارض با «انتصاب الهی» نیست بلکه تلاش جهت کشف مصداق آن و در واقع اجرای آن است. و لذا مشروعیت حاکم، هم انتصابی (از حیث وصف و شرائط) و هم انتخابی (از حیث مصداق) است و لذا این انتخاب مردمی، گزینش منتهی به ملاکهای شرعی و بنابراین، ملازم با نوعی کشف می‌باشد یعنی حجیت شرعی داشته و در مشروعیت «اطاعت پذیری» مردم (جواز بیعت)، دخالت قطعی دارد.

نه مردم حق دارند که فرد غیراصالح و خارج از ضوابط شرعی را به رهبری انتخاب کنند (و اگر چنین کنند، مشروعیت ندارد)، و نه فقیه خاصی، بدون مقدمات عقلی و شرعی لازم، حق تحمیل خویش را بر جامعه دینی و سایر فقها - در شرائطی که یک حکومت شرعی و قانونی برقرار است - دارد. (به عناوین ثانوی و بلکه برخی عناوین اولی نیز).

فقیهانی که واجد شرائط باشند ولی انتخاب و کشف نشوند، شرعاً مأجور و از انجام وظائف حکومتی، معذورند و اگر فقیهی از سوی مردم، بعنوان اصلح، تشخیص داده شده و انتخاب گردد در حالی که خود می‌داند که فقیه دیگری، صالحتر از اوست، موظف است که مردم را توجیه کرده و خود نیز از فقیه مزبور، تبعیت کند.

با این توضیحات اجمالی، تا حدودی روشن شد که بحثهای ژورنالیستی بسیار سطحی که به دسته‌بندی غلط سیاسی نیز انجامیده و دیدگاهها را باصطلاح، به «انتخابی» یا «انتصابی»، به «کشفی» یا «انتخابی» و مشروعیت‌ها را به الهی یا مردمی و ... تقسیم می‌کنند، اغلب، نسنجیده و ناآگاهانه و بلکه مغرضانه است. زیرا مشروعیت و حق حاکمیت در منظر اسلامی، کاملاً دینی والا الهی و تابع نصب الهی است و در عین حال، این «حق»، وقتی پدید می‌آید که مردم نیز برای اطاعت از فقیه خاص و بیعت با او، حجت شرعی داشته باشند و او را اصلح بدانند و تا مردم و خبرگان ایشان وی را اصلح و مصداق اوصاف شرعی «عنوان» (مورد نصب الهی) تشخیص نداده و به این عنوان، انتخاب نمایند، حق حاکمیت شرعی و دخالت در حقوق و حدود، برای آن فقیه حاصل نمی‌شود. آری اگر نظام، شرعی نبوده و فقه‌های دیگری در صحنه نباشند یا به وظیفه خود عمل ننمایند و یا مردم برخلاف ضوابط اسلامی عمل نمایند، فقیه مزبور، وظیفه دیگری خواهد داشت و شرعاً حق اعمال حاکمیت تا حد ممکن (گرچه در حد اقل از امور حسبیه) و حتی حق کودتا علیه حاکم فاسد را دارد ولی بحث ما در انتخاب مردمی رهبر براساس مشروعیت الهی یعنی ضوابط شرعی در یک حکومت مستقر دینی همچون نظام جمهوری اسلامی است. و در چنین نظام سیاسی، حکومت تنها وقتی وظیفه فقیه خاصی از میان فقها خواهد شد که شرائط شرعی و عقلی و اجتماعی آن فراهم باشد و یکی از اهم آن شرائط، حضور الحاضر و وجود الناصر است و باید علاوه بر خود فقیه مذکور، بقیه فقها و مردم (یعنی خبرگان مورد اعتماد و منتخب مردم) نیز او را اصلح و واجد شرائط شرعی و ... بدانند. مردم نیز، وقتی وظیفه «اطاعت» دارند که در انتخاب رهبر، تابع اصول و ضوابط شرعی باشند، جمع جبری این دو تکلیف (فقیه و مردم)، منشأ «حق شرعی حاکمیت» در عصر غیبت می‌گردد و مشروعیت را پدید می‌آورد.

#### ۶. حق تعیین سرنوشت و حاکمیت ملی:

تدبیر سیاسی امت اسلام، از خود مردم خواسته شده و مردم باید در چارچوب ضوابط دینی، حاکمیت اسلامی را اعمال کنند و راه آن البته، چنانچه گفتیم، انتخاب حاکمان شایسته اسلامی و بیعت با آنان است. آن حق الهی که خداوند به مردم داده، این است که حاکم شایسته‌ای بر سر کار آورند و بر او نظارت کنند که از حریم وظائف و اختیارات خود خارج نشود و بدین معنی است که بر سرنوشت اجتماعی خود، حاکمند و آحادی هم حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب کند.

مردم، رهبر صالح را تشخیص داده و او را برمی‌گزینند و بر سر کار می‌آورند تا بر مبنای قوانین شرع و مصالح روزگار که مثلاً در قالب قانون اساسی و ... متجلی می‌شود، خدمات عمومی را سامان داده و احکام و ضوابط اسلام را اعمال کند. این اعتماد و بیعت و مسئولیت‌پذیری متقابل را می‌توان نوعی "معاهده" میان امام و امت نیز دانست که هریک به وظائف خود در قبال دیگری وفادار بوده و از اختیارات و حقوقی برخوردار باشند

و تخلف از این عهد شرعی، مستوجب مجازات در دنیا و آخرت است. البته مفاد این حقوق و اختیارات و وظائف را نیز «اسلام» تعیین می‌کند.

#### ۷. "وکالت" در کدام اختیارات؟!

اگر کسی این نوع اعمال ولایت و رابطه و عهد را «وکالت» بنامد و مرادش عقد «وکالت» مذکور در فقه باشد یا از عباراتی چون عقد «شرکت» یا «اجاره» و ... استفاده کند بی‌شک فردی کم اطلاع از مفاد فقهی قراردادهای حقوقی مذکور است و یا قصد تحریف «حکومت و ولایت» را دارد مگر آنکه از «وکالت»، مطلق «واگذاری امر»، منظور شده باشد.



زیرا مسئله «حاکمیت» شامل تصرف در اموری اجتماعی است که برخی از آنها - و نه همگی - جزء اختیارات خصوصی و حقوق آحاد مردم است اما در سایر موارد، از قبیل اجراء احکام و حدود الهی، نشر معارف و ارزشهای اسلام و...، وظیفه شرعی و واجب دینی است و مشروط به اجازه آحاد مردم نیست و هر مسلمانی این را می‌داند. البته برخی اختیارات شرعی مردمی هم وجود دارند که جزء حقوق خود آنان است و در این امور می‌توانند وکیل گرفته یا کسی را اجیر کنند و... اما این مسائل، عمدتاً مسائل خصوصی مردم و در مواردی است که مالکیت منجز شرعی دارند حال آنکه مسائل حکومتی و اجتماعی، غالباً از این سنخ نیست. در عین حال، اگر برخی از امور خصوصی و حقوق شرعی مردم که شرعاً تابع اختیارات خود آنان است، امروزه با برخی وظایف حکومتی تداخل کرده باشد، می‌توان در همان قلمرو - و فقط در همان قلمرو - حکومت را «وکیل مردم» (بمعنای فقهی و مصطلح «وکالت») نیز دانست که این «توکیل»، در ضمن بیعت با حاکم، در واقع، تضمین شده است و البته دیگر نمی‌تواند یک عقد جائز و متزلزل باشد بلکه باید «لازم» و مستقر باشد تا به هرج و مرج و اختلال نظام، نینجامد.

یعنی وقتی بیعت شرعی با فقیه صالح صورت گیرد، علاوه بر سایر اختیارات حکومتی، حق تصرف در امور خصوصی مردم - تا آنجا که به حاکمیت مرتبط است - نیز قهراً توسط مردم به حاکمان واگذار می‌شود و به این معنی و در همین حرم خاص پیشگفته، تعبیر به نوعی وکالت یا اجاره، صرفاً مناقشه‌ای لفظی است زیرا برخلاف «ملک شخصی»، در مورد «حکومت»، چنان مالکیتی برای آحاد مردم، ثابت نیست تا بخواهند آن را به وکیلی یا اجیری بسپارند.

#### ۸. حق تحمیل قرارداد مشروع از ناحیه مردم بر حاکمیت:

بنابراین نحوه دخالت رأی و تشخیص مردم مسلمان در مشروعیت حاکمان، باید روشن باشد که چگونه و از چه باب است و کلی گوئی نشود. در منطقه الفراغ شرعی و حوزه اختیارات مردم، مشروط به آنکه صدمه‌ای به وظائف حاکم اسلامی و حدود الهی وارد نشود، مردم می‌توانند با حاکمان، قراردادهایی بسته و گونه‌ای محدودیت و مشروطیت را - مشروط بر آنکه منافع عقلانی و مشروع داشته و با مصالح مسلمین، در تعارض نباشد - بر «حاکمیت»، هموار کنند و حاکم نیز باید وفای به عهد کند مگر آنکه چنانچه گفتیم، در مواردی خاص و استثنایی و بالحاظ شرائط قانونی و شرعی، آن قرارداد خاص، برخلاف مصالح اسلام و مسلمین باشد که نحوه تشخیص و احراز آن نیز در قانون اساسی در باب حل معضلات نظام در بن بستهای قانونی، پیش‌بینی شده‌است. البته در هر صورت، تأمین رضایت مردم در چارچوب شریعت، بر حاکمان، واجب است و این رضایت، معمولاً با ادا حقوق مردم و احترام به ایشان و رعایت عدل و رأفت، حاصل می‌شود و البته بدان معنی نیست که مردم، مستقل از اذن الهی، منبع مستقل مشروعیت دانسته شده‌اند. یا رضایت آنان بی‌قید و شرط، معیار عمل برای حاکمان است.

#### ۹. معصوم و فقیه، تفاوت حقیقی یا حقوقی؟

گرچه تفاوت فقیه و معصوم «ع»، از جمله، آن است که در مورد فقیه، احتمال خطا و... می‌دهیم، اما این تفاوت مآلاً تأثیری در حجیت نظر شرعی فقیه و ضرورت اطاعت‌پذیری مؤمنین ندارد یعنی فتوای مجتهد عادل، همچون قول معصوم «ع»، حجت است زیرا حجیت این فتوی، مستند به همان حجیت قول معصوم «ع» و در راستای آن و بلکه محصول و نتیجه آن است و استقلالی ندارد پس گرچه در «فتوی»، احتمال خطا هست اما از لحاظ عملی و وظیفه عینی، وقتی شرائط شرعی و عقلی «فتوی»، فراهم باشد، حتی با وجود احتمال خطا، آن «فتوی» شرعاً بر مجتهد و مقلدان اش (در احکام فردی) و آن «حکم»، برامام و امت اش (در وظائف مدنی و اجتماعی)، واجب‌الاطاعة است، همانگونه که اگر معصوم «ع»، مستقیماً حکمی می‌فرمود. علت نیز آن است که شیعه عدلیه در مباحث معرفتی، رویکرد «مخطئه» را دارد و با آنکه «حکم واقعی» و لوح محفوظ را هدفگیری می‌کند و از روش‌های صحیح عقلی، عقلانی و عرفی در فهم حقائق (و حکم واقعی)، باید تبعیت کند، در عین حال، خطاپذیری و محدودیتهای بشری را به رسمیت می‌شناسد و لذا حکم ظاهری را نیز علاوه بر حکم واقعی، طرح نموده و «تکلیف فعلی منجز» را تابع امکانات عقلی بشر می‌داند و بدنبال «حجت» است که وظیفه عملی او را منجز می‌کند و در صورت خطا نیز او را معذور می‌دارد، حتی اگر در مورد «حقیقت»، احتمالاً و پس از همه تلاشهای لازم معرفتی، اشتباه کند.

بنابراین، قید «احتمال خطا» که تفاوتی میان فقیه و معصوم «ع» است، صدمه‌ای به حجیت «فتوای فقیه» یا «حکم حکومتی ولی فقیه» نمی‌زند. بنابراین، ضرورت اطاعت‌پذیری از «مجتهد عادل» در فتوی و حکم، در هر حال، ثابت است.

همچنین اگر کسی «مشروعیت حکومت» یعنی «حق حکمرانی حاکم» و «وظیفه اطاعت‌پذیری جامعه» را ناشی از نوعی «وکالت» و منوط به رأی اکثریت می‌داند، نباید حکومت معصوم «ع» را از این امر مستثنی کند زیرا «حق حاکمیت ملی» با توصیفات کذائی «وکالتی‌ها»، در دوره حضور معصوم «ع» نباید تخصیص خورد و دلیلی ندارد که چنین استثنائی صورت گیرد مگر به تعارف!!



و لذاست که کسانی از وکالتی بودن حکومت، حتی در مورد حکومت پیامبر اکرم «ص» و ... سخن گفته و «نبوت و رسالت و امامت» را بی‌ربط با «سیاست و حکومت» خواندند و دیدگاه غیر دینی در باب «حق حاکمیت» را با لعاب دینی طرح نمودند و برخی مقاله نویسان نیز چنین افکاری را جزء «نظریات دولت» در فقه شیعه!! جازده‌اند!

حال آنکه قضیه، عکس است. یعنی تا آنجا که به جواز حکومت مربوط است، حکومت فقیه نیز بهمان دلیل، مشروع است که حکومت معصومین «ع»، مشروع بوده و البته چنانچه معصومین «ع» در صورت فقدان پایگاه قوی اجتماعی و عدم آگاهی و رضایت و تسلیم مردم به حکومت ایشان، برای حکمرانی، احساس تکلیف نمی‌کردند، فقیهان نیز در عصر غیبت و در چنان شرائطی، وظیفه حکومتی ندارند و تکلیف دیگری دارند، یعنی اگر مردم، تن به حکومت فقیه صالح دیگری دهند، وی نیز باید با مردم، همراهی کند و اگر مردم تن به حکومت افراد فاقد صلاحیت دهند، فقیه باید درحد توان خود به اصلاح حکومت از طریق نهی از منکر و نقد و آگاهی بخشی و سپس از طریق براندازی، دست زند.

«رأی مردم»، که همان «تشخیص دینی مردم» باید نامیده شود (نه رأی دلبخواهانه و بی قید و فاقد اصول) در درک صلاحیت‌های فقیهان و تشخیص «اصلح»، حجت دارد و آنان نیز حق ندارند کسی را که اصلح نمی‌دانند به حاکمیت برگزینند. البته در صورت همعرض و همدیف بودن چند فقیه، آنگاه چون فرضاً شارع به حاکمیت هریک از این صالحان، راضی است، فقیه‌ای که محبوبیت اجتماعی بیشتری دارد و بیشتر مورد اقبال و رضایت مردم است، البته اولویت شرعی و اعتبار هم می‌یابد زیرا این محبوبیت مردمی، بی‌شک در اجرا وسیعتر، بیشتر و سریعتر عدالت و احکام شرعی، نافذ و مؤثر است و کسب رضایت مردم نیز در چارچوب شریعت، جزء وظائف حکومتی است چنانچه حضرت امیر «ع» در عهدنامه مالک‌اشتر به "رضی‌العامه"، تصریح می‌فرمایند.

#### ۱۰. مشروعیت سیاسی و مشروعیت دینی:

در اینجا مناسب است توضیح داده شود که «مشروعیت»، یک مفهوم ثانوی است یعنی اینکه «حق حاکمیت»، چگونه پدید می‌آید و تابع جعل و امر کدام نهاد و منبع مشروعیت است، منوط به آن است که منشأ حق و حقوق را چه بدانیم و اگر مشروعیت را همان «اعتبار» و حجت و «جواز حکمرانی» بدانیم، هر مکتبی، «مشروعیت» را در چارچوب مبانی حقوقی و ارزشی خود، تفسیر خواهد کرد و کرده‌است. در منظر یک مسلمان، «مشروعیت حکومت» یعنی حق حاکمیت و جواز حکمرانی، یک "حق شرعی" است که باید مصادیق و مبانی آن روشن شود و لذا گرچه مشروعیت در علوم سیاسی (Legitimacy) همان مشروعیت دینی به معنای "شرعی بودن" نیست اما عملاً وقتی مشروعیت سیاسی در چارچوب تفکر اسلامی طرح شود، این دو «مشروعیت» با یکدیگر، متصادق خواهند بود. یعنی در منظر یک مسلمان، «مشروعیت سیاسی»، وقتی تحقق می‌یابد و حکمرانی و اطاعت‌پذیری، وقتی قابل توجیه خواهند بود، که این «حق و جواز» از ناحیه شارع اسلام، داده شده باشد و لذا هر نظریه‌ای در باب «مشروعیت سیاسی»، قابل جمع با «مشروعیت سیاسی دینی» نیست و در دیدگاه مسلمانان، آن حکومتی، مشروع (به مفهوم سیاسی) است که مشروع (به مفهوم دینی) باشد.

بنابراین، مبانی مشروعیت در هر مکتبی، تابع اصول موضوعه و مبانی آن مکتب است لذا مثلاً نباید تقسیم‌بندی ماکس وبر در باب انواع مشروعیت‌ها را که تلفیقی از بحث‌های جامعه‌شناختی مربوط به «مقبولیت سیاسی - اجتماعی» و مبانی ارزشی خاص «وبر» است (که مبنائاً با تفکر اسلامی تعارضاتی دارد)، بر مفهوم اسلامی «حکومت»، تطبیق کرد و مثلاً مشروعیت حکومت دینی را از نوع سنتی یا فرهمند (آنهم با ارزش داورهای منفی در باب این تعابیر در تفکر لیبرال)، نامید. همچنین نباید گمان کرد که «مشروعیت»، مقوله‌ای صرفاً عقلانی و عرفی و نامربوط به مضامین مکتب و مثلاً امضائی (نه تأسیسی) دانست و چنین اراده کرد که «مشروعیت»، اسلامی و غیر اسلامی ندارد! و یا همه مکاتب الهی و مادی، بر سر مفهوم مشروعیت و حق حاکمیت، اتفاق نظر دارند!! یا اساساً دین در مورد مشروعیت حکومتها، بی‌نظر و بی‌تفاوت است! خیر، چنین نیست.

#### ۱۱. کدام "پرسش‌های اصلی"؟

نکته دیگر که بی‌ربط با نکته فوق‌الذکر نیست، آن است که در باب «مشروعیت»، همه فقهاء شیعه به ۴ پرسش ذیل، توجه داشته و دارند و پاسخهای ایشان، بدانها علی‌الاصول، مشترک است:

۱. شارع چه نوع حکومتی را قبول دارد و حاکم دینی چه رابطه‌ای با مردم دارد؟
- پاسخ اجمالی فقهاء، آن است که حکومتی که حقوق شرعی مردم و حدود الهی را بدقت و قاطعیت اجرا کند و خود را موظف به تکالیف الهی در باب تربیت و کرامت و حقوق مردم و تحقق عدالت اجتماعی بداند.

حاکم دینی، حاکمی است که خادم مردم و مربی آنان و مدافع حقوق ایشان و بدنبال کسب رضایت عامه مردم و حفظ حریم آنان باشد. درباب نوع دخالت آراء و تشخیص مردم و رضایت ایشان برای ایجاد «حق بالفعل حاکمیت» (نه وجود صلاحیت حاکمیت در فقیه خاص) نیز پیشتر سخن گفتیم.

۲. شارع چه اختیاراتی به حاکم داده است؟!

پاسخ مشترک فقهاء، آن است که حاکم دینی نمی‌تواند فاقد بخشی از اختیارات حکومتی باشد که شرط انجام وظائف حکومتی هستند. البته اختیارات حکومتی، به مفهوم «حقوق مازاد شهروندی» و امتیاز شخصی برای حاکمان نیست بلکه ملازم با «مسئولیت» و مشروط به انجام وظائف حکومتی و محدود به حدودی است که شریعت اسلام بیان نموده است. اینکه آن حدود، کدام است، بحث علیحده‌ای است که در یک مباحثه دقیق فقهی و علمی، باید پیش برده شود.

۳. شارع، به چه نوعی، حاکم الاهی را به حکومت رسانده است؟!

پاسخ این است که در عصر غیبت، همه فقهاء، «انتصاب عام» از طریق بیان «اوصاف و شرائط حاکم» را نحوه اعلام مشروعیت حاکم دینی دانسته‌اند که البته مردم (و خبرگان منتخب و معتمد ایشان که نظر فقهی و علمی آنان برای مردم، حجت و لازم‌الاطاعه است)، باید وجود آن «اوصاف» و صدق «عنوان منصوب» را در فقیه خاص، احرار کنند تا شرعاً مؤظف به اطاعت‌پذیری از او باشند، پس «انتخاب» (انتخاب دینی و مضبوط که همان تشخیص و تلاش برای کشف «فرد صالح» است)، در طول «انتصاب» (یعنی مشروط به شرائط شرعی) است و کاملاً در ایجاد «حق حاکمیت» برای فقیه، دخالت دارد.

البته شکل و شیوه اجرائی برای تمام شدن حجت شرعی بر فقیه و نیز بر مردم، متغیر و عرفی و عقلانی است و از همه دستاوردهای عقلی و تجربی مشروع بشری - غربی یا شرقی - باید بهره برد و لذا روشهایی چون انتخابات، پارلمان، جمهوریت و ... در صورتی که به ضوابط اسلامی، مشروط شده و اصلاحات دینی در آنها صورت گیرد، از آنجا که در تحقق اهداف و احکام اسلامی، مثمر و مؤثرند، کاملاً مشروع می‌باشند و وقتی که در نظام اسلامی، قانونیت و رسمیت یابند، از حیث شرعی نیز لازم‌الاجرا خواهند شد و اما شیوه‌هایی از حاکمیت که با ضوابط و اهداف و احکام اسلام، منافات داشته باشند، قابل استعمال در حکومت اسلامی نمی‌باشند.

۴. شارع، چه شرائطی برای حاکم قرار داده است؟!

از آنجا که حاکم و حکومت، باید اسلامی (یعنی ناشر معارف اسلام، ضامن اخلاق اسلامی و مجری احکام اسلام) باشد، حاکم باید این معارف و اخلاق و احکام را اولاً بشناسد (شرط فقاقت و علم) و ثانیاً عمل کرده و حتی‌الامکان، بدان ملتزم باشد (شرط عدالت و تقوی).

این شناخت، باید تفصیلی و دقیق و اجتهادی باشد و تنها در صورت تعذر آن، می‌توان به شناخت تقلیدی و عوامانه از اسلام (حاکمیت عدول مؤمنین) تنزل نمود. همچنین مقبولیت اجتماعی، در حدی که برای اجرا عدالت و حکومت اسلامی، بستر سازی و مساعدت کند و نیز توان مدیریت و رهبری و آگاهی از شرائط زمانه و ... نیز شرط‌های عقلی (و لذا شرعی) برای تحقق «حکومت» اند.

## ۱۲. اسلامیت و جمهوریت:

افرادی ممکن است از اینکه این چهار پرسش با کلمه «شارع» و خدا و اسلام، آغاز شده، نتیجه بگیرند که چون شارع و دین، محور و مبدأ همه این سؤالات‌اند، پس با مردمی بودن حکومت منافات دارد. حال آنکه وقتی مردم، مسلمانند، طبیعی است که پاسخ دینی برای پرسشهای مزبور می‌طلبند و پاسخ دینی، چیزی جز مفاد احکام شارع مقدس اسلام نمی‌تواند باشد.

اگر کسی مردمی بودن حکومت را با تلاش برای پاسخگویی دینی به این پرسشها، در تعارض می‌بیند، در واقع، مردمی بودن حکومت را با اسلامی بودن حکومت، در تعارض می‌بیند و واقعیت نیز این است که گروهی بی‌اطلاع یا بی‌اعتقاد به شریعت اسلام، از ابتدای انقلاب، چنین تصویری از حکومت مردمی داشتند و لذا تعبیر «جمهوری اسلامی» را پارادوکسیکال و متناقض می‌یافتند زیرا جمهوریت را با اسلامیت، قابل جمع ندیده و جمهوری مقید به اسلام را «جمهوری» نمی‌دانستند حال آنکه «جمهوریت»، اشاره به شکل و فرم حاکمیت داشته و «اسلامیت»، اشاره به ضوابط و احکام و اهداف و ماهیت حقوقی حاکمیت دارد و مردمی که اسلام را انتخاب کرده‌اند، منطقاً انتخاب‌های بعدی و دیگر آنان باید با انتخاب اسلام، سازگار باشد در غیر اینصورت، مرتکب تناقض شده‌اند.

کسانیکه میان «اسلامیت» و «جمهوریت»، تعارض می‌بینند، بجای چهار پرسش فوق، چهار پرسش جدید در جهت تقویت «جمهوریت»!!! پیشنهاد کرده‌اند که هیچ مشکلی از آنان را حل نخواهد کرد زیرا اگر قرار باشد این چهار پرسش نیز در چارچوب

تفکر دینی، طرح شده و پاسخ یابند باز مآلاً به همان پاسخهای چهار پرسش پیشین می‌انجامد، مگر آنکه "مبنا" تغییر یابد و کسی بدنبال پاسخهای غیر اسلامی برای پرسشهای مربوط به «مشروعیت و حاکمیت» باشد.

اکنون ببینیم چهار پرسش پیشنهادی و جایگزین آقایان، چیست؟!

۱. دین، چه شرائطی برای حاکم، لازم دانسته و چه ارزشهایی در باب سیاست و دولت را امضاً کرده است؟!

۲. چه تصویری از حقوق مردم ارائه شده؟ الهی یا طبیعی یا قراردادی؟!

۳. احکام دینی و حقوق مردمی چگونه تألیف می‌شوند و چه عقدی میان مردم و دولت است؟!

۴. قانون اساسی که حکومت به آن به عنوان شرط ضمن عقد، متعهد است، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟!

پرسشهایی این چنین تحت پوشش دروغین بقصد سنگین‌تر کردن کفه «مردم و جمهوریت»!! در واقع، بقصد به کاستن از شأن و اختیارات دین و حاکم دینی، طرح می‌شود حال آنکه اگر به مبانی اسلامی وفادار باشیم، چنین سؤالاتی نیز به همان پاسخهای پیشین خواهد انجامید. زیرا هرکس بپذیرد که:

اولاً) حاکمیت، از آن خداست و هر حکومتی بدون افاضه و اذن شارع، نامشروع است و

ثانیاً) در زمان معصوم «ع»، حکومت، مختص اوست (حتی اگر مردم، تمکین نکنند) و

ثالثاً) حکومت برای جامعه، ضروری است و

رابعاً) حکومت باید، تابع تعالیم دینی باشد و هیچ قانونی خارج از چارچوب شرع و منافی با احکام شرع، قانونیت ندارد و لازم الطاعه نیست و حکومت باید جامعه را بگونه‌ای تدبیر و اداره کند که اهداف و احکام دین، تأمین شود و

خامساً) «ایمان»، «عدالت» و «تدبیر» شرطهای الزامی حاکم است و

سادساً) از آنجا که حاکم باید تابع تعالیم دین و قوانین اسلام باشد و جامعه را بسوی اهداف و احکام دین، پیش ببرد، بی‌شک نباید جاهل به این اهداف و احکام و تعالیم باشد و باید برخوردار از علم دینی (فقاہت) باشد و این علم، باید در درجه اول، تفصیلی و اجتہادی باشد و در صورت محرومیت از چنین مجتهدی، از باب اضطرار، به «غیر عالم» یعنی عامی مقلد (عدول مؤمنین) اکتفا می‌شود، آری هرکس این اصول را بپذیرد (و هیچ فقیهی نیست که بدلائل شرعی و عقلی، منکر این اصول شده باشد)، بی‌شک به پرسش‌هایی از قبیل چهار پرسش متأخر نیز، پاسخهایی همسان با پاسخ چهار پرسش نخست خواهد داد. اینک مرور می‌کنیم:

### ۱۳. امضائی یا تأسیسی؟!

پاسخ پرسش ۱: اولاً اینکه «دین، چه شرائطی برای حاکم، لازم دانسته»، چه تفاوتی با آنکه «شارع، چه شرائطی برای حاکمیت، قراردادده؟» دارد؟! باید دید که مراد از امضائی بودن ارزشهای حکومت چیست؟! آیا یعنی اسلام، هیچ پیام جدیدی در قلمروی ارزشهای سیاسی - حکومتی ندارد؟! آیا دین اساساً پیام حکومتی و سیاسی دارد یا دین از دولت، جداست؟ اساساً تفاوت حکومت اسلامی با حکومت لائیک چیست؟! ملاحظه می‌شود که اگر ادعای «امضائی بودن کلیه ارزشهای حکومتی»، بدقت کالبد شکافی شود، به نفی حکومت دینی و حتی به غیردینی دانستن "ذات حکومت"!!! می‌انجامد والا اگر به کلیه شرایط دینی لازم برای حاکم و حاکمیت، تن داده شود، منطقاً پای شارع و شریعت به میان می‌آید و "جمهوری اسلامی"، تفاوت‌های جدی از جمهوری‌های غیراسلامی و ضد اسلامی خواهد یافت.

### ۱۴. حقوق مردم، فراشرعی نیست:

پاسخ پرسش ۲: دایره حقوق مردم در چشم‌انداز فقیه چیست؟ هیچ فقیه شیعی، برای مردم «حقوق فراشرعی» قائل نبوده و نیست و اجماع همه فقهاء است که حقوق بشر، حقوق الهی است و با استناد به متن شریعت است که می‌توان از حقوق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و معنوی مردم سخن گفت. بنابراین، این پرسش نیز که «حقوق مردم کدام است؟» قابل ارجاع به همان پرسش است که «شارع، چه حقوقی برای مردم، قراردادده است؟»!

پس سخن گفتن از حقوق سیاسی مردم در چارچوب ضوابط شرع، در واقع، سخن گفتن از حقوق شرعی والاهی مردم یعنی آن حقوق سیاسی است که شارع برای مردم به رسمیت شناخته است و هیچ فقیهی، منکر این اصل نشده است.

حقوق شرعی والاهی که در فقه اسلام، با استناد به آیات و روایات، تقریر شده، از این حیث که ریشه در طبیعت عالم و آدم دارد و صرف قرارداد و نسبی نیست، نوعی "حقوق طبیعی" - به معنای اعم - به شمار می‌رود و از این حیث نیز که در ذیل حقوق اصلی و اولی و عموماً و اطلاعات شرعی، اجازه می‌دهد که "قراردادها"ی سیاسی، اقتصادی و حقوقی (که خلاف شرع نباشد)، منعقد شود و وفای به این عقود و عهود را لازم می‌داند، باید وفا شود، بخشی از "حقوق قراردادی" نیز در ذیل "حقوق الهی"،

به رسمیت و مشروعیت شناخته می‌شود. اما هیچ فقیهی، حقوق سیاسی را غیردینی و فرا شرعی و یا قراردادی محض و از نوع "وکالت" ندانسته و قائل به «حقوق طبیعی مصطلح در غرب» یا «حقوق قراردادی و پوزیتیستی» در قلمروی مشروعیت سیاسی نبوده و نمی‌تواند باشد زیرا با محکومات اسلام، ناسازگار است.

### ۱۵. "حقوق" و "احکام"، دو روی یک سکه‌اند:

پاسخ پرسش ۳: با توجه به پاسخ پرسش پیشین، روشن شد که این سؤال نیز می‌تواند با محور قراردادن «شارع» شروع شده و پرسیده شود که «شارع، چه عقدی میان ملت و دولت، منعقد ساخته یا اجازه انعقاد آن را داده است؟!». یعنی اولاً هر عقدی که باشد، باید شرعی و با اجازه شارع باشد و یک قرارداد غیردینی یا خلاف شرع و پیمان فراشرعی نیست بلکه در چارچوب شرع است و لذا «حقوق مردم»، رقیب «احکام الهی» نیست بلکه این حقوق نیز چون همان احکام و تکالیف، «دینی و شرعی والا» اند و باید با استناد به متن شریعت، اثبات شوند.

و ثانیاً پیشتر نیز گفته شد که مسئله حاکمیت و مشروعیت، صد درصد تابع قرارداد آزاد بشری و مثلاً از سنخ وکالت مصطلح نیست زیرا مردم، مالک حقیقی و تمام عیار خود و سرنوشت خود نیستند و «تعیین سرنوشت» بدون ملاحظه احکام الهی، در شأن مسلمین و مباح نیست و گذشته از اختیارات مباح و حقوق خصوصی، سایر قلمروهای حیات اجتماعی، اصولاً در اختیار شرعی آحاد مردم نیست تا بخواهند بر سر آن با هر کس که میلشان کشید و بدون ملاحظه ضوابط و اصول عقلی و شرعی، قرارداد بسته یا وکالتی به او بدهند. همچنین هیچ قرارداد و جعل بشری نباید اختیارات شرعی یا عقلی مدیران جامعه را بنحوی کاسته یا بیفزاید که مانع انجام وظائف حکومت گردد.

### ۱۶. ولایت و قانون اساسی

پاسخ پرسش ۴: در باب قانون اساسی، قبلاً هم سخن گفتیم و گفتیم که شامل دو دسته قوانین است که بخشی از آنها، جوهر اسلام را تشکیل داده و از محکومات و ثابتات اسلام است که قهراً غیرقابل فسخ بوده و حذف آنها و یا تخلف از آنها، به معنی حذف «اسلامیت» از حکومت می‌باشد که بر حاکمان و مردم، تخلف از آنها شرعاً و بعنوان اولی، حرام است و با مسلمانی ایشان، منافات دارد. اما بخشی دیگری که به شکل و شیوه عرفی و اجتهادی حاکمیت مربوط است، از شیوهای عقلانی و تجربی یا احکام حکومتی و اجرائی، محسوب شده و تابع «مصالح نظام و جامعه اسلامی» و بنابراین قابل تغییر و اجتهاد است. اما هرگونه تغییر در این سری قوانین نیز که اجرائی‌اند، البته از مسیر قانونی خود (که در قانون اساسی پیش‌بینی شده است)، باید تعقیب شود و تبعیت از این قوانین نیز بر حاکم و مردم، واجب است زیرا علاوه بر ضرورت وفاء به عهد شرعی، به «عناوین ثانوی» نیز باید محترم شمرده شود.

### ۱۷. اختیارات حکومت:

ما اصل حاکمیت را تابع «صرف عقد و قرارداد» نمی‌دانیم تا خود حاکمان و یا مردم بتوانند دامنه اختیارات و وظائف شرعی حاکم را یا مردم را هرگونه که میل کردند، کم و زیاد کنند. حاکمان، تماماً اجیر و وکیل مردم نیستند گرچه خادم مردم هستند. اما حدود وظائف و اختیارات حکومت را شارع، معلوم کرده و وفاء به هر عهد و هر قانونی نیز تنها با استناد به شرع، واجب می‌شود و تابع امیال حاکمان یا مردم نیست. مردم و حاکمان، هر دو باید گوش به فرمان شارع بوده و فرمان حکومت، از آنجا که در راستای فرمان شارع باید باشد، مطاع است و مردم نیز حقوق شرعی دارند که حاکم باید آنها را تأمین کند و در برابر مردم، وظائفی دارد که باید انجام دهد اما مردم، فرمانده و امیر نیستند تا حکومت، تنها تابع خواسته‌های عمومی باشد. گرچه کسب رضایت مردم و تأمین حقوق مردم، بر حاکمان، واجب است.

آراً و خواست مردم، در صورتی که با وظائف حکومت و اختیارات شرعی آن، منافات نداشته باشد و به نفع و مصلحت مردم باشد باید توسط حکومت، تأمین شود اما باز بدلائل شرعی، و نه بدلیل صرفاً «وکالت و قرارداد عرفی» میان مردم و حاکمیت. اگر اصل حکومت و مشروعیت، تابع قرارداد و نوعی وکالت باشد (که در بخشی معتنا بهی از مضامین حکومت، چنین نیست و قبلاً توضیح دادیم)، پس هر شرط ضمن عقد نیز، در صورتی که با احکام و اهداف سیاسی شریعت، منافاتی نداشته باشد، لازم الوفا است، اما ما پیشتر حتی بدون این مقدمات مشکوک و قابل بحث، رعایت قانون اساسی را بر حاکمان دینی، لازم دانستیم، حتی در مواد موقت و اجرائی که از سنخ احکام حکومتی‌اند. (همچون برگزاری انتخابات هر ۴ سال یکبار برای مجلس یا ریاست جمهوری و...) (۱)

مسئله دیگر، ولایت مطلقه فقیه و اختیارات فرا قانونی حاکمیت مشروع و مردمی و عادل است که مسئله علیحده‌ای است و در متن قانون اساسی نیز پیش‌بینی شده است پس این اختیارات لازم حکومتی، ماهیت قانون شکنانه نخواهد داشت.

## پی‌نوشت‌ها:

- این نوشته با توجه به منابع ذیل، رقم خورده است:
۱. الهدایة الى من له الولاية، صابری همدانی، تقریرات.
  ۲. وسائل الشیعه الى مسائل الشریعه، شیخ حر عاملی.
  ۳. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری.
  ۴. تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملء، آیت... شیخ محمدحسین نائینی، با تعلیقات آیت... طالقانی.
  ۵. عوائدالایام، ملا احمد نراقی.
  ۶. کتاب‌البیع، امام خمینی.
  ۷. المیزان، تفسیر علامه طباطبائی.
  ۸. ایصال‌الطالب‌الی‌التعلیق‌علی‌المکاسب، جواد تبریزی.
  ۹. حاشیة کتاب‌المکاسب، آخوند خراسانی.
  ۱۰. جامع‌المدارک فی شرح‌المختصر، خوانساری.
  ۱۱. المکاسب‌المحرمة، امام خمینی.
  ۱۲. الخمینی والدولة‌الاسلامیة، محمدجواد مغنیه.
  ۱۳. نهج‌الفقاهة، سید محسن طباطبائی حکیم.
  ۱۴. مصباح‌الفقاهة، سیدابوالقاسم خوئی.
  ۱۵. التنقیح فی شرح‌العروة‌الوثقی، شیخ علی غروی.
  ۱۶. العروة‌الوثقی، محمد کاظم یزدی طباطبائی.
  ۱۷. دراسات فی ولایة‌الفقیه، حسینعلی منتظری.
  ۱۸. الاسلام یقود‌الحیاء، سیدمحمدباقر صدر.
  ۱۹. نظام‌الحکم‌والادارة فی الاسلام، شمس‌الدین.
  ۲۰. حکمت و حکومت، مهدی حائری.
  ۲۱. تحریر‌الوسیلة، امام خمینی.
  ۲۲. الرسائل، امام خمینی.
  ۲۳. ولایت فقیه، امام خمینی.
  ۲۴. جواهر‌الکلام فی شرح شرایع‌الاسلام، محمدحسن نجفی.
  ۲۵. جامع‌المقاصد فی شرح‌القواعد، محقق کرکی.
  ۲۶. جامع‌الشتات، میرزای قمی.
  ۲۷. مجمع‌الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد‌الاذهان، محقق اردبیلی.
  ۲۸. رسالة فی صلوٰة‌الجمعة، رسائل محقق کرکی.
  ۲۹. الشهاب‌الثاقب فی وجوب صلوٰة‌الجمعة، فیض کاشانی.
  ۳۰. المقنعه، شیخ مفید.
  ۳۱. تذکرة‌الفقهاء، علامه حلی.

## نظریه دولت در فقه شیعه (۲)

### ۱. کدام امر عرفی؟!

پیشتر در باب وجوه درست و نادرست در چگونگی تقسیم امور به شریعات و عرفیات، گفتیم که اگر در برابر شرع، "عرف" به مفهوم "امر غیردینی" (سکولار) مراد شده باشد، تعبیر نادرستی - از حیث شیعی و اسلامی - از این مسئله است زیرا امور عمومی همچون امر حکومت، سیاست و حقوق اجتماعی مردم، گرچه امور عرفی محسوب می‌شوند اما در عین حال، اکیداً مورد اهتمام شارع و منظور نظر شرع مقدس اسلام است و وظایف و اختیارات متقابل حاکمان و شهروندان، که مسئله اصلی در فلسفه

سیاست و علوم سیاسی است و نیز "منشأ حق حاکمیت" و نحوه توجیه "مشروعیت سیاسی"، همگی در قلمروی شریعت اسلام مورد بحث می‌باشند و بنابراین همه این امور اصطلاحاً "عرفی"، قابل تقسیم به دینی و غیردینی می‌باشند و این بدان معنی است که دین، هرگز فارغ از این امور نبوده و نیست.

اصطلاح دیگر "عرف"، آن است که در فقه برخی فرق اهل سنت، جزء منابع تشریع احکام دینی بشمار آمده است. این کارکرد عرف نیز در فقه شیعی، محلی از اعراب نداشته و فاقد اعتبار می‌باشد. فقهاً شیعه، "عرف" را در مقام "اجراً مطلوبات شارعاً" و حداکثر در مقام فهم و تفسیر قوانین اسلام، دخالت می‌دهند و آن را نه بدیل شریعت و نه جزء منابع شریعت نمی‌شمارند و هرگونه تشریع بشری، چه در قلمروی احکام سیاسی و چه غیرسیاسی را تحریم کرده‌اند و فلسفه این تحریم، درجای خود قابل تأمل و بسیار معنی‌دار است.

بنابراین، "عرف" در عرض "شرع" و احیاناً معارض با آن، در منطق شیعی، قابل فرض یا قبول نیست و از آنجا که "امر عرفی"، کلمه‌ای متشابه و مشتبه است، باید از ابتدای بحث در امور عرفی و شرعی، در دایره مفهوم "عبارت"، دقت کافی ابراز نمود تا راه بر سوء تعبیرهای بعدی، مسدود گردد.

آنچه دستکم باید تصریح کرد آنست که قلمروی حقوق عمومی و روابط داخلی و خارجی جامعه اسلامی و امور مرتبط با حکومت و دولت، هرگز "عرفی" (بمعنی غیر دینی و بی ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام الهی) نبوده یعنی این امور با اصطلاح عرفی، فاقد حکم شرعی نمی‌باشند. اصولاً هر جا پای وظیفه و حقوق و اختیارات بشری (از جمله حقوق سیاسی متقابل ملت - دولت) به میان آید، هرگاه از باید و نباید و "حق و تکلیف" نامی برده شود، آن امر و مقوله، قابل تقسیم به دینی و غیر دینی (از حیث مکتبی نه "علمی - استقرائی و ابزاری") می‌باشد زیرا شریعت در باب ضرورت امنیت مردم، نظم اجتماعی، رابطه ملت و دولت، احکام دفاعی و روابط با غیرمسلمین و سایر ملل و ...، ساکت نیست و در کلیه قلمروهای مزبور اهدافی را تعقیب کرده و لذا احکامی (جزئی یا کلی، خاص یا عام، مطلق یا مقید) تشریع کرده است که فهم و کشف آن بر متفکران مسلمان، واجب و التزام عملی بدان بر امام و امت، لازم است.

اما اگر مراد از "امر عرفی"، آن امور عقلانی است که انسان (بما هوانسان) از طریق استعمال عقل و تجربه بشری، بدان دست یافته و مؤمن و کافر برای نیل به اهداف مورد قبول خود (در سیاست و اقتصاد و علم و ...) منطقاً مجبور به استفاده از آنهاست و در ذیل عقلانیت ابزاری و فنانیت و مدیریت اجرایی تعریف می‌شود و در راستای اهداف مکاتب مختلف، قابل‌اند راج و استعمال است، البته دینی و غیردینی ندارد ولی دین، از آنجا که این امور، جنبه "مقدمی" یا "ملازمی" با اهداف و احکام شریعت دارند، بدانها نیز ناظر است و اهتمام می‌ورزد و در این حوزه بی‌تفاوت نیست و این امور نیز در صورتی که در ذیل اهداف مکتبی، بررسی شوند، صبغه مکتبی و دینی و لذا حکم شرعی می‌یابند و این است که گاه به عناوین اولیه یا ثانویه، آموختن علوم و فنون و صنایع و اقتباس از تجربیات بشری، و اخذ آنها حتی از کفار و مشرکین و منافقین، وجوب شرعی یافته و قصور و تقصیر در تمتع از این علوم و تجربیات و سایر دستاوردهای عقول و تمدن بشری، باعث مسئولیت شرعی در دنیا و آخرت خواهد بود پس همین امور عرفی - عقلانی نیز به اعتباری، "امور شرعی" گرچه معالواسطه خواهند بود و این نه یعنی که جزئیات دستورالعملهای عرفی و عادی زندگی را هم باید از دین پرسید و بعبارت دیگر حوزه مباحات بکلی منتفی گردد و عقل مردم، تعطیل شود. گمان می‌کنم تفاوت آنچه عرض شد با این سخن غلط، معلوم باشد.

## ۲. "سلطنت": اقتدار سیاسی یا نظام پادشاهی؟

مراد فقهاً مکتب اهل بیت (ع) از تعبیر "سلطان و سلطنت" در متون فقهی خود، معنی اصطلاحی و جدید آن یعنی "نظام پادشاهی" بعنوان نوعی خاص از رژیم سیاسی (در برابر جمهوری، آریستوکراسی و ...) نبوده است بلکه معنی لغوی آن را اراده می‌کرده‌اند:

در اصطلاح فقها، "سلطان" بمفهوم "صاحب سلطه" و "حاکم" است و معادل امروزی اصطلاح فقهی "سلطنت"، همانا "اقتدار سیاسی" و "حاکمیت" (یا "دولت") می‌باشد و لذا این تعبیر را در مورد "امام عادل"، "فقیه عادل صاحب ولایت" و حتی "امام معصوم (ع)"، بکار برده‌اند و اعم از معنای اصطلاحی آن در علوم سیاسی است.

البته از آنجا که در سده‌های پیشین، نظامهای پارلمانی و جمهوری و انتخاباتی به سبک کنونی، تقریباً در جغرافیای سیاسی دنیا - و از جمله در کشورهای اسلامی - مرسوم نبود، عملاً مفهوم لغوی و اصطلاحی "سلطان"، متصادق و مقارن افتاده‌اند بدون آنکه ملازمه‌ای میان این در مفهوم وجود داشته باشد و لذا مثلاً "رئیس جمهور" در اصطلاح سیاسی کنونی نیز مشمول اصطلاح فقهی "سلطان" یا "امام" یا "راعی" و "حاکم" و ... قرار می‌گیرد.



### ۳. تفکیک سلطنت (حاکمیت) از فقاہت؟

کسانی، تفکیک کذائی "شرع از عرف" را از باب مقدمه سازی و زمینه چینی برای تفکیک دین از حکومت یا تفکیک سلطنت از فقاہت مطرح کردند و مدعی شده‌اند که برخی فقہا "شیعه"، زندگی را میان دو قلمروی "ولایت شرعی" و "سلطنت عرفی"، تقسیم نموده و فتوی به غیر دینی بودن مقولہ "حاکمیت سیاسی" داده و حوزه حقوق و وظایف سیاسی و رابطہ والی و مردم را بکلی خارج از حریم فقاہت می‌دانند. القاً چنین نسبت‌هایی به فقہای بزرگی چون شیخ فضل‌انوری و علامه مجلسی و میرزای قمی، افتراً محض و یک دروغ سیاسی - تاریخی است.

تن دادن اجباری به حاکمیت یک رژیم پادشاهی استبدادی یا جمهوری لائیک یا سایر رژیم‌های نامشروع در حین تقیه و تلاش در جهت اجراً حداقل عدالت شرعی و احکام‌الاهی تا حد مقدور و سعی در اصلاح نسبی نظام و استخدام تقریبی یک رژیم غاصب در جهت احقاق حقوق شرعی مردم و نشر دین و ...، هرگز به مفهوم تفکیک حوزه شرع از حوزه سیاست و حکومت یا امضاً شرعی پای "نظام سلطنتی سکولار" و به مشروعیت شناختن سلطان کافر یا فاسق یا جاهل نیست. سلطنت، جمهوری و هر رژیم سیاسی دیگری، فاقد مشروعیت الاهی‌اند مگر آنکه به عدالت شرعی، احکام الاهی و حقوق مردم تن داده و در برابر فقہا اہلبیت(ع)، حرف شنوی و تبعیت داشته و تن به ولایت و نظارت استصوابی آنان بدهند یعنی حکومتی تابع اسلام باشند که در اینصورت، دیگر سلطنت بمفہوم پادشاهی مصطلح (استبداد فردی) نخواهد بود و نه یک جمهوری و مشروطه لائیک.

حساب نظریه فقہی در باب "حکومت ایده‌آل مشروع" از حساب وظیفه شرعی و سیاسی منجز و آنچه مقدور و عملی است، جداست. مماشات برخی فقہا با برخی سلاطین و یا جمهوری‌های لائیک از باب ضرورت اجتماعی و مشروط بودن "تکلیف" به "قدرت" یا تقیه و امکانات محدود سیاسی و اجتماعی بوده است نه آنکه حکومت‌ها حتی اگر تسلیم در برابر شریعت الاهی و عدالت و حقوق مردم نباشند، باز هم مشروع شناخته می‌شوند. در فقہ سیاسی شیعه به اجماع فقہا، هر کسی، حق حاکمیت بر مردم، و حق امر و نہی در اجراً حدود و اخذ مالیات و .... ندارد و "ولایت"، حقی شرعی و لذا مشروط به شرائط شرعی است بنابراین "حکومت" لزوماً "مشروطه" می‌باشد یعنی مشروعیت و حق حاکمیت در آن، مشروط است و تفاوتش با نظام‌های مشروطه لائیک، در نوع "شرط و شروط" و ضوابط آن است که دینی - نه لائیک و غیراسلامی - است. هر جا اصول و ضوابطی در کار باشد، مشروطیت وجود دارد.

### ۴. سلطنت مشروطه!!

برخی مقاله‌نویسان، فقیہانی را بعنوان طرفدار تفکیک شرع از حکومت (سکولاریزم؟) نامبرده‌اند، و از سوی دیگر، همانان را طرفدار "سلطنت مشروطه"!! نیز دانسته‌اند. حال آنکه معنی این اصطلاح، آن است که سلطنت (حاکمیت) به مشروطه و غیرمشروطه، تقسیم می‌شود پس امری کاملاً عرفی و بی‌ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام دین نمی‌تواند باشد!! این طرز داور، حاوی تناقض بارزی است.

فقہا مزبور، در واقع با "سلطنت استبدادی"، و نیز با سلطنت مشروط به شروط و ضوابط غیراسلامی، مخالفت کرده و مفہوم این عبارت، اصولاً آن است که آنان هر نوع سلطه و حاکمیت را مشروع و دینی نمی‌شناخته‌اند و طرفدار حکومت مشروطه مشروطه (شرعی و دینی) بودند و بجز حاکمیت اسلامی، هیچ حاکمیتی را قبول نداشته و ضد دینی می‌دانستند. آیا چنین فقیہانی می‌توانست‌اند حکومت و سلطنت را اموری صددرصد عرفی و بی‌ربط با شرع دانسته باشند؟! اگر آنان قائل به ثنویت و تفکیک کذائی و عدم ارتباط میان سلطنت (حکومت) با دین و شریعت بوده‌اند پس چگونه از ضرورت تشکیل حکومت مشروطه یعنی "نظام دینی و تابع شرع"، سخن گفته‌اند؟! و چرا خواسته‌اند شوکت سلطان و قدرت حاکمیت را در خدمت احکام دین در آورند؟! حتی اگر فقیہی در صدد توجیه سلطانی بوده باشد (طبق ادعای آقایان!) مگر می‌توان چیزی را با چیزی بی‌ربط با آن!! توجیه کرد؟! توجیه شرعی یک حکومت، بدان معنی است که آن حکومت در راستای احکام شریعت، قلمداد شود و منافاتی با اهداف دینی نداشته باشد حال آنکه اگر احکام شرع، اصطلاحاً هیچ ناظر به مقولہ "حکومت" نبوده و دین و دولت، اموری کاملاً بیگانه از هم باشند و تنها رابطہ آسمان و ریسمان در میان باشد، چگونه چنین توجیہات ادعائی امکان دارد؟!

فقیہائی که قائل به جدا انگاری دین و حکومت!! شماره شده‌اند، از قضاً خود صریحاً از گستره وسیع سیاسی و حکومتی "ولایت افتا"، از حق تبلیغ احکام شرعی (از جمله، احکام سیاسی شرع)، از عالی‌ترین و حادث‌ترین و سیاسی‌ترین مراحل امر بمعروف و نہی از منکر، از اقامه حدود و تعذیرات و از اعمال نقش قوہ قضائیه و همه لوازم آن بدست فقہا در عصر غیبت، و اقامه جمعه و جماعت و از اداره اوقاف عام، و بسیاری امور مدنی و غیرخصوصی که امروزه متولی آن، حکومت‌ها هستند و سرپرستی افراد بی‌سرپرست و اموال مجهول المالک و بویژه اخذ خمس و زکات و مالیات‌هایی با بالغ بسیار بالا که از حد خزانه‌های دولتی نیز

گاه تجاوز می‌کرد و... در قلمروی "ولایت فقها" نام برده‌اند. از اجراً حدود شرعی چون حد باغی، حد مفسد فی الارض، حد مرتد، حد طاغوت و حاکم غاصب، و قضاوت شرعی در حوزه امور سیاسی و اجتماعی و... جزء وظایف فقها عادل، نام برده‌اند، "نهی از منکر" را - که تا حد قیام براندازانه علیه حکومت و تشکیل حکومت جدید می‌انجامد چنانچه سیدالشهدا، اساساً فلسفه و مبدا شرعی قیام خود جهت تشکیل حکومت در کوفه را نهی از منکر علیه حاکمیت یزید دانستند - وظیفه فقها و مردم دانسته‌اند و ... بویژه، حتی خود این فقهای مورد افتراً، عملاً وارد صحنه سیاست و حتی حکومت (حتی المقدور) شده‌اند و تا مناصبی چون صدر، شیخ الاسلام و ملاباشی را نیز تصدی کرده و در بسیاری امور سیاسی، حکومتی از باب ولایت و وظیفه شرعی (حتی الامکان)، دخالت کرده‌اند، حتی در راه دینی کردن حکومت، شهید شده و بردار رفته‌اند و ... و خود تصریح کرده‌اند که بدون اذن فقها در این امور (و هر امری که دین در آن حکم دارد) هیچ تصمیم حکومتی را مشروع و جائز نمی‌دانسته‌اند و این حق ولایت در امور حسبه با همه گستره و فراگیری آن که شامل بسیاری امور حکومتی و سیاسی می‌شود، از ضروریات فقه شیعه و مستند ادعای همین فقها بوده است.

همه فقها (بقول آقایان، طرفدار جدائی دین از حکومت!!!) برای حاکم، شرائطی شرعی قرار داده‌اند. یعنی تصریح کرده‌اند که حاکمان باید مسلمان و بلکه مؤمن و شیعه و اهل ولایت و تابع اهلبیت(ع) باشند، قدرت اداره جامعه اسلامی و دفاع از نظم و امنیت و حفظ بیضه اسلام را داشته باشند، عادل و مراقب حقوق شرعی مردم و حدود شرعی خداوند باشند، ظالم و فاسق نباشند و تابع شریعت الاهی (در امور شخصی و امور حکومتی) باشند، ولایت فقها را در کلیه اموری که مشمول حکم فقهی بوده و به اهداف اسلام، بنحوی مرتبطند، قبول داشته و بدان ملتزم باشند و درصدد ترویج مذهب حقه و نشر معارف و ارزشها و اخلاق اسلام و اجراً احکام و عدالت اجتماعی باشند و در غیر اینصورت، غاصب بلکه محارب بوده و حکومت آنان نامشروع است. همه فقها، مشروعیت حکومت را منوط به نصب الاهی و رعایت شرع و استناد حکومت به "نیابت ولی عصر(ع)" دانسته‌اند و این بدان معنی است که حاکمان باید آگاه از معارف و احکام دین و ملتزم بدان باشند و بعبارت دیگر، حاکمان، مستقل از دین و احکام الاهی و مستقل از "فقیه"، حق حاکمیت ندارند چرا که حاکمیت، بالاصاله از آن "مأذونین از ناحیه شارع" است و حاکمان در واقع، مجریان و کارگزاران فقها می‌باشند.

اینک جای این پرسش است که آیا چنین دیدگاههایی، انتظار محدود از دین و تفکیک آن از حکومت است؟! و آیا این فقیهان، طرفداران نظام لائیک و پادشاه سکولار!! بوده‌اند؟!

## ۵. راعی و رعیت!

برخی کلمات، گرچه ظنین منفی در محاورات سیاسی یافته‌اند، اما در ترمینولوژی فقه سیاسی، بار کاملاً مثبت و انسانی دارند، مفاهیمی چون والی و ولایت، راعی و رعیت و ... از این قبیلند. کلمه "رعیت"، برخلاف القائات افراد ناآشنا با لسان روایات و فقها، کلمه‌ای - نه توهین آمیز بلکه - مملو از احترام به مردم و حقوق مردم است. "رعیت"، کسانی‌اند که باید "رعایت" شوند و راعی (حاکم)، مکلف به رعایت حقوق و حرمت مردم و کرامت و منافع شهروندان است. در لسان روایات و فقها، عبارتهای دقیق و انسانی در خصوص مردم بکار رفته است و کلمه "رعیت" که در نظام ارباب - رعیتی، به قرائن خارجی، بار منفی و توهین آمیزی یافته است، در واقع و در لغت عرب، مفهومی کاملاً معکوس دارد و دستکم حاوی تأکید بر وجوب مراعات مصالح مردم می‌باشد. (رعیت - راعی - مراعات - رعایت).

فقها عادل در مکتب اهلبیت(ع) در دوران فترت و تقیه از هیچ گونه اصلاحات سیاسی و نهی از منکر و امر بمعروف خطاب به حاکمان، دریغ نکرده و به هر زبان که توانسته‌اند، شاهان و سلاطین را به رعایت حقوق رعیت و اجراً عدالت و رفع ظلم فراخوانده و در حد توان، مجبور کرده‌اند معذک چندتن از مشاهیر فقها شیعه توسط برخی نویسندگان، مورد سوء تعبیر قرار گرفته و به تفکیک ولایت و شریعت از حکومت و سیاست، متهم شده‌اند. ما اینک این اتهامات را بررسی می‌کنیم:

## ۶. علامه محمد باقر مجلسی «ره»، صاحب بحار الانوار

در آثار با برکت مرحوم علامه، ادله صریح و ضمنی بسیار علیه اتهام مزبور (تفکیک شریعت از حکومت) وجود دارد ولی جالب است اگر اتفاقاً به همان تنها عبارت مورد استشهاد اتهام زندگان رجوع کنیم که آیا حتی همین عبارت نیز تحریف نشده و دقیقاً خلاف مقصود مؤلف شریف، سوء تفسیر نگشته است؟! عجا که تنها عبارتی که آقایان در آثار مرحوم علامه، مناسب با ادعای خود یافته و آن را دلیل بر تفکیک حوزه شرع و دین و فقاها از حوزه سیاست و حکومت دانسته‌اند. از قضا، مفادی خلاف ادعای مذکور دارد. در عبارت مزبور، (۲۴) که اینک آن را خواهیم آورد، مرحوم علامه، بصراحت از سلسله مراتب الاهی و دینی "ولایت" - و از جمله، حکومت - سخن گفته و تأکید می‌کند که "ولایت" در هر درجه‌ای (چه ولایت عمومی مؤمنین بر یکدیگر در حد

امر بمعروف و نهی از منکر و چه ولایت در حد حاکمیت بر سرنوشت اجتماعی، متضمن حقوق متقابل "ولی" و "مولی علیه" بوده و "رعایا" (شهروندان ذیحق و واجب‌الرعیه)، حق دارند از حکومت، انتظار داشته باشند که براساس "عدالت" و "محبت" (نه ظلم و قهر و سیطره خشونت‌آمیز و غیر عادلانه) با آنان رفتار کند زیرا مردم بر شاه، حقوقی دارند و "قدرت"، فرد و نهاد قوی (حاکم) را نسبت به ضعیف (محکوم)، "مسئول" می‌کند.

علامه تصریح می‌کند که هرکس دارای قدرت و سلطه و سلطنت (حاکمیت) است به همان نسبت، "مسئول" است و پس از نقل روایتی که همه بشریت را نسبت به یکدیگر، مسئول می‌داند و همه مؤمنین را "راعی" می‌خواند، می‌فرماید که مسئولیت حاکم در برابر مردم، مسئولیت کاملاً شرعی (نه فقط عرفی) است و شارع مقدس، حاکمان را بازخواست خواهد فرمود. عبارت علامه چنین است:

بدان که حق تعالی، هرکس را در این دنیا سلطنتی (قدرت و سلطه) داد، چنانچه منقول است: (کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته) در قیامت از سلوک او با رعیت، "سوال" خواهد فرمود.

سپس علامه، مسئولیت شرعی "اولیاً قدرت" در برابر مردم و حقوق و کرامت دینی انسانهای تحت سلطه، کاملاً تعمیم داده و هیچ حوزه‌ی ظاهراً عرفی!! را هم مستثنی نمی‌کند:

چنانچه پادشاهان را بر رعایا، امیران و وزیران را بر بعضی از رعایا، ارباب (صاحبان) مزارع و اموال را بر جمعی از برزیگران و اصحاب بیوت، خدم، ازواج و اولاد را بر غلامان و خدمتکاران، زنان و فرزندان،... واسطه رزق آنان گردانیده و علماً را راعی طالبان علم ساخته و ایشان را مؤلف به رعایت علماً گردانید، هرکس را بر بعضی حیوانات، مسلط کرده، هر شخصی را بر قواء اعضا و جوارح خود حاکم ساخته که ایشان را به امری بدارد که موجب عقوبت ایشان در آخرت نشود و اعمال، اخلاق و عبادات را نیز محکوم هرکس ساخته و امر به رعایت آنها نموده‌است.

چنانچه می‌بینیم در این عبارات:

اولاً: علامه، از کلیه مراتب "ولایت" و تصدی و آمریت، در کلیه حوزه‌های باصلاح عرفی زندگی اجتماعی و حتی فردی سخن می‌گوید و حکومت سیاسی رانیز قسمتی از همین ولایات، محسوب کرده‌است.

ثانیاً: کلیه مراتب "ولایت" (از "ولایت انسان بر اعضا و جوارح خود" گرفته تا تسلط استاد بر شاگرد، صاحب مال بر مال و شاه و امیر و وزیر بر مردم) را ملازم با "مسئولیت شرعی" نموده و "والیان و" افراد صاحب سلطه را متوجه "حقوقی" که افراد تحت سلطه (مولی علیه) برگردن والیان و حاکمان و... دارند، کرده و اساساً "ولایت" را نوعی مسئولیت خوانده و مشروعیت آن را مشروط به ادا آن حقوق می‌کند. حاکمان را، مکلف به تکالیف شرعی در حوزه‌های عرفی در برابر حقوق مردم خوانده و حتی از "حقوق بردگان" و "حقوق اعضا بدن انسان" و حقوق "اعمال و اخلاق و عبادات" سخن به میان آورده و تأکید می‌کند که: "خداوند امر به رعایت همه آنها کرده است".

آیا امر خدا در حوزه "ولایت سیاسی و حکومت"، برای شرعی و دینی دانستن حوزه این ولایت‌ها (و حکومت)، کافی نیست؟! ثالثاً: همه این ولایت‌های اجتماعی و مسئولیت‌های سیاسی و... را به "عقوبت در آخرت"، مرتبط دانسته و تخلف حاکمان و والیان و... از این مسئولیت‌های شرعی در برابر حقوق "مولی‌علیهم" را مستوجب عقاب و عذاب اخروی می‌داند. پس کدام تفکیک "شریعت" از "سیاست" را می‌توان به علامه - حتی در این عبارت - نسبت داد؟! مرحوم علامه، در همان عبارت ادامه می‌دهد:

پس هیچکس در دنیا نیست که بهره از ولایت و حکومت نداشته باشد و جمعی در تحت فرمان او داخل نباشند. در معاشرت با هر صنفی از ایشان، در آخرت، عدل وجودی است و هرکس در خور آنچه او را استیلاً داده‌اند، درخور آن نعمت، شکر از او طلبیده‌اند. و سپس: شکر هر یک از اینها آن است که به نحوی که خداوند فرموده با آنها معاشرت نماید و حقوقی که حق تعالی برای ایشان مقرر فرموده، رعایت نماید... و اگر کفران کند حق تعالی سلب می‌نماید.

ملاحظه می‌کنید که مرحوم مجلسی به زیبایی، توضیح می‌دهد که هرکس به هر میزان که "قدرت و سلطه" و ولایت و حاکمیتی دارد، تکلیف شرعی دارد و حق ندارد هر فرمانی که خود مایل است، داده و براساس منافع و امیال شخصی خود عمل نماید. حاکمان باید به عدل رفتار کرده و در معاشرت با مردم، از حدود خود تجاوز نکرده و حقوق مردم را رعایت کنند. پس "استیلاً" بدون انجام تکلیف و بدون رعایت حقوق مردم، کفران نعمت "قدرت" است یعنی استفاده غلط از "قدرت" و ندانستن قدر و منزل "ولایت" است. چه شکر این نعمت، ادا تکلیف شرعی نسبت به آن و استفاده مشروع والاهی و صحیح از "سلطه" یعنی اطاعت از شریعت اسلام است بدین معنی که با مردم، بنحوی که خداوند فرموده (نه به روش دلخواه و استبدادی)، معاشرت

کرده و حقوق مردم را رعایت نماید. مرحوم علامه سپس به وظیفه حاکمان نسبت به حقوق شرعی مردم تصریح کرده و می‌گوید:

پادشاهان اگر در قدرت و استیلاً خود، شکر کرده و رعایت حقوق و حال رعیت کنند، ملک ایشان پاینده می‌ماند و گرنه بزودی زائل می‌گردد، چنانکه گفته‌اند که "ملک با کفر، باقی می‌ماند و با ظلم، باقی نمی‌ماند."

ملاحظه می‌شود که علامه، ظلم به حقوق و کرامت شرعی مردم را باعث عقاب اخروی و زوال دنیوی می‌داند و با استناد به حدیث پیامبر اکرم (ص)، رژیم ستمگر را روبه سقوط و غیرپایدار می‌خواند. این حقوق شرعی ملت و رعیت که باید توسط حاکمان یعنی حقوق سیاسی شهروند و وظیفه سیاسی دولت، بتصریح علامه، توسط خداوند، تعیین شده و نحوه معاشرت حاکمان با رعیت (رابطه ملت - دولت) توسط شارع مقدس، بیان شده و شرعاً واجب‌الرعايه است پس چگونه حکم شریعت از حکومت و ولایت، جداست؟! کدام تفکیک امر شرعی از امر عرفی؟! علامه سپس می‌گوید:

بدانکه عدل امرأ، از اعظم مصالح ناس است. عدل و صلاح ایشان، موجب صلاح جمیع عباد و آبادانی بلاد است و فسق و فجور ایشان موجب اختلال نظام امور اکثر عالمیان می‌شود. حالت و رفتار ایشان، تعیین کننده خواست اکثر مردم است چنانکه از حضرت رسول (ص)، به سند معتبر نقل است که دو صنف از امت هستند که اگر صالح و شایسته باشند امت من نیز صالح خواهند بود و اگر ایشان فاسد باشند امت من نیز فاسد خواهند شد: فقهاً و امراً.

براستی آیا عجیب و قبیح نیست که به نویسنده چنین عباراتی، اعتقاد به تفکیک دین از سیاست و حکومت یا تفکیک امر عرفی از امر شرعی را نسبت داد؟! در حالی که در همین چند سطر، تعبیر حکومتی (عرفی) و دینی (شرعی) چنان در هم تنیده و ناظر بر یکدیگر آمده‌اند که قابل تفکیک بلکه قابل تشخیص از هم نیستند؟! و آیا کلماتی چون امیران، مصلحت مردم، ناس، صلاح عباد، آبادانی بلاد، اختلال نظام، خواست اکثر مردم، در لابالای کلماتی چون فسق و فجور، عدل، صلاح، فساد و روایت رسول... (ص) در باب دخالت فساد حاکمان و عالمان در فساد اجتماعی و ... آمده است و همه به یکدیگر مربوط و در یکدیگر متعامل و مؤثر نیستند؟! آیا این مفاهیم، از یکدیگر قابل تفکیکند و آیا در متون اسلامی و نظر فقهاً و در همین عبارت چند سطری مرحوم علامه مجلسی، منفک و مجزی از یکدیگرند؟!

علامه سپس از حقوق متقابل والی و مردم، چنانچه در نهج‌البلاغه و ... آمده است سخن می‌گوید ولی تصریح می‌کند که منظور او از والی و حاکم، کسانی‌اند که "بر دین حق باشند" (۲۵) و به "عدالت - چنانچه در شریعت آمده - سلوک نمایند." (۲۶) و تأکید می‌کند که: (اگر پادشاهان بر خلاف روش صلاح و عدالت باشند، دعا برای صلاح ایشان می‌باید کرد و خود را اصلاح می‌باید نمود که خدا ایشان را به اصلاح آورد). یعنی که:

اولاً: پادشاهان، مجاز نیستند هرگونه میلشان است عمل کنند بلکه تصمیم‌هایشان، گاه خلاف شرع است و حق حاکمیت، مشروط به رعایت ضوابط شرعی در حوزه حکومت عرفی!! است.

ثانیاً: در صورت فساد حاکمیت‌ها، باید اصلاح ایشان را اراده کرد و پای آن مفاسد، امضاً تأیید نگذارد.

ثالثاً: با دعا، و اراده جدی قلبی و نیز تلاش جهت اصلاح خویش، به نبرد با فساد حاکم بروند.

و اما چرا اصلاح خویش؟! زیرا اگر خود مردم، صالح باشند و به وظیفه خود در نظارت بر حکومت و امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با مفاسد و مظالم، عمل می‌نمودند، کار به حاکمیت سلاطین فاسد و ظالم منجر نمی‌شد.

علامه مجلسی در خطابه و نوشته‌ای هنگام آغاز حاکمیت حسین صفوی، او را با عباراتی اکید، به رعایت توده‌های مردم (عامه رعایا) و تأمین امنیت و استراحت و راحت مردم فراخوانده و تشکیل حاکمیتی براساس "رحمت" و ظل ظلیل "رافت" و "عدالت" و تأمین حقوق شرعی مردم را آرزو می‌کند. (۲۷)

علامه بشدت علیه همکاری‌های سازشکارانه با دستگاه‌های ستم هر نوع و اجیری و مزدوری برای آنان و "رکون بر ظالمین" و اعتماد به رژیم‌های فاسد، موضع فقهی گرفته و حتی محبت قلبی به آنها و اطاعت از آنان را حرام می‌داند (۲۸) ولی حساب "دفع افسد به فاسد"، "تقیه"، انجام تکلیف (تا حد ممکن) و رعایت مراتب نهی از منکر و احتمال تأثیر و نفوذ در دستگاه جهت اصلاحات تدریجی، از حساب همکاری با ظالم و آخوندهای درباری و توجیه ستم و فساد و تفکیک "دین از حکومت" و "شرع از عرف" و جداست. علامه مجلسی، تقرب به ملوک و شاهان را موجب خسارت در دنیا و آخرت دانسته و نحوه سلوک با سلاطین را براساس معیارهای شرعی اهلیت (ع)، تعیین کرده است و حتی با سلطان صفوی نیز، سنگهای خود را وامی‌کند. یعنی گرچه از امکانات حاکمان صفوی (که بیش از همه حاکمان قبیلی و بعدی، مدعی مذهب و تابع بخشی از اصول بوده و یا خود را مجبور به مماشات و همکاری با علما می‌دانستند و گاه به دلائل، مختلف همکاری‌های مهمی نیز کردند)، در جهت اجراء عدالت و

نشر معارف دین بهره برد، اما آن را حکومت مشروع و ایده‌آل "اولی الامر" یا معصوم (ع) که اصالتاً حق حاکمیت دارند، نمی‌دانست و معتقد بود که مخالفت با شاهان صفوی، مخالفت با خدا و رسول نیست زیرا حکومت آنان را کاملاً تابع شرع اسلام نمی‌دانست و در عین حال با تقیه در صدد استفاده از قدرت حکومت در جهت اصلاحات مادی و معنوی در جامعه بقدر ممکن بود.

جالب است که فقهای عظام (و از جمله مرحوم مجلسی) بگونه‌ای رفتار کرده و فضای جامعه را ساختند که حاکمان را مجبور به پذیرش برخی اصلاحات و تمکین (گرچه در لفظ و ظاهر) در برابر فقها کردند. از جمله سلطان حسین کتبا به مرحوم علامه وعده می‌دهد که در امر حکومت، (امر عرفی!!)، تابع شرع باشد و اقرار می‌کند که دین و دولت، "توأمان" (نه منفک و مستقل از هم) می‌باشند و رعایت نظر علمای اعلام و فقهای اسلام را منظور نظر دارد و مفاد این حدیث نبوی را که "العلماء ورثة الانبیاء"، قبول دارد و سپس تعهد می‌کند که:

در امور جزئی و کلیه قوانین شریعت غرای "حضرت سید المرسلین (ص) و آداب طریقه بیضا ائمه طاهرین" در هیچ باب، پا از دائرة دین مبین و شرع متین، بیرون نگذاریم و سر رشته امور مذکور، در کف درایت علمای اعلام فرقه ناجیه‌اثنی عشریه که حافظان احکام و اوقاف مدرک حلال و حرامند می‌باشد. (۲۹)

ملاحظه می‌شود که چگونه حاکمان نیز پیام فقها و علما در باب ضرورت اطاعت حکومت از شریعت و اجرا عدالت دینی و رعایت حقوق شرعی مردم و عدم تفکیک شرع از حکومت را دریافته و صریحاً خود را گوش بزنگ فتوای فقیه و حلال و حرام شرعی در حوزه امور عرفی!! اعلام کرده و دین و دولت را توأمان می‌خواند. به همین دلیل بود که حاکم صفوی، پس از تجلیل از مقام علمی و فقاقت مرحوم علامه، اعلام می‌کند که خوب است در سفر و حضر با یکدیگر باشند تا در مسائل دینی مربوط به حکومت و عدالت به او رجوع کند و:

"فضایای عظیمه" و "دعای غامضه" رابه علامه، مرجوع سازیم که اموال و فروج و اعراض مؤمنان محفوظ گردیده، امور مذکوره در معرض تلف و تضییع نبوده باشد. پس می‌باید که شریعت و فضیلت پناه در امر بمعروف و نهی از منکرات و اجرای احکام شرعیه و سنن ملیه و منع و زجر جماعت مبتدعه و فسقه و اخذ اخماس و زکوات و حق... از جماعتی که مپاطله نمایند و رساندن آن به مستحقین و مستحقات و تنسیق مساجد و مدارس و معابد و بقا الخیرات و ایقاع عقود و ایقاعات و مناکحات و سایر امور و قلع و قمع بدع و احقاق حقوق مسلمانان و رفع ظلم ظالمان و قطع ید ارباب عدوان و .... رعایت احدی را مانع اجرای احکام دینیه نگرداند. (همان مدرک)

چنانچه می‌بینیم حاکم صفوی، تقریباً کلیه امور حکومتی و اجتماعی را - البته بر روی کاغذ - به مرحوم علامه و فقیهان اسلام، تفویض می‌کند و معلوم نیست چه امر عرفی!! در قلمروی سلطنت سلطان باقی می‌ماند که در این سطور نیامده و به فقیهان، تفویض نشده باشد؟! بویژه که حکومتها در آن روزگار، مسئولیتی در اموری از قبیل جاده کشی و لوله کشی و راهنمایی و رانندگی و... هم نداشته‌اند پس آیا برآستی مفهوم این حکم، تفکیک "دین و فقه و ولایت فقها" از "حکومت و سیاست و امور اجتماعی" است یا آنکه این عین پذیرش ولایت فقها در اهم امور مادی و معنوی و تبدیل شدن حکومت و "سلطان ذی شوکت مسلمان" به یک عامل اجرائی (قوه مجریه) و بازوی اجتماعی و کارگزار "ولی فقیه" و شیخ الاسلام؟! به عمل خارجی شاه کاری نداریم. سخن بر سر مطالبات فقها و اعتراف حاکمیت و ایده‌های علامه مجلسی است که تعیین تکلیف کلیه امور حکومتی، از مالیات و قضاوت گرفته تا تعلیم و تربیت و فرهنگ و عبادات و معاملات و حقوق مردم، علامه، تسلیم شده و حکومت، تنها کارگزار و مجری امنیت و نظم مملکت است و شاه در همان عرفیات و سیاسیات و حکومت باید تابع فقها باشد و به احکام شرع و موازین عدالت، عمل کند. در عین حال، علامه، تشکیل حکومت حق و عدل اسلامی در عصر غیبت را ممکن و واجب می‌داند و هرگز حکومت و سیاست را امری خارج از حوزه شریعت و تنها در اختیار شخصی سلطان ذی شوکت نمی‌داند و حتی همان عبارات نقل شده، برخلاف مدعای مفتریان، دلالت دارد چه رسد به تصریحات بسیار علامه بر ضرورت شرعی بودن حکومت و سایر سیاسیات در شرح و تذهیلاتی که در ذیل روایات بسیاری با مضمون حکومتی و سیاسی که خود نقل کرده، آورده است.

## ۷. میرزای قمی

مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی، صاحب قوانین، از فقهای بزرگ دوره قاجار نیز متهم به تفکیک حوزه دین از حوزه سیاست و حکومت و مرزبندی کذایی میان شرعیات و عرفیات!! شده است. این در حالی است که میرزای قمی، سخنان صریحی در آثار خود از قبیل "جامع الشتات" و...، در فقه سیاسی دارد و حتی علناً و به صراحت، نظام سلطنتی و حاکمیت قاجار را نامشروع و فاقد حق حاکمیت خوانده و از ولایت اجتماعی و سیاسی فقیه و نصب عام الهی، سخن به میان آورده است.



آنچه مقاله نویسان مزبور، بدان استدلال کرده‌اند، تنها فراز خاصی از رساله "ارشادنامه" میرزا خطاب به فتحعلی میرزای قاجار است که در آن، حاکم و حاکمیت را به حفظ مصالح دنیوی مردم، و تأمین عدالت و حقوق شرعی جامعه و رفع مفاسد و اجحافات و تجاوزات، فرا می‌خواند. گفته شده است که چون میرزای قمی طرفدار تفکیک دین از سیاست بوده است چون در این نامه، از این گفتگوی خود با شاه و موعظهٔ مکتوب وی، تعبیر به "مباحثه علمیه و مذاکرهٔ دینی که دو دانا با هم کنند" نموده و گفته است که:

حق تعالی، پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردم و حراست مردم از شر مفسدان قرار داده و ... علماً را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفاسد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد قرار داده و در سلوک این مسلک و یافتن طریقهٔ حقه، پادشاه و غیر پادشاه به آنها محتاجند. (ارشادنامه میرزای قمی - تصحیح قاضی طباطبایی - ص ۳۷۷)

حال آنکه این رساله، اولاً ارشادنامه و حاوی امر بمعروف و نهی از منکر سیاسی و عین ورود به مسائل سیاسی و حکومتی بوده و فراخوان شاه به حفظ حقوق شرعی مردم و عدالت اجتماعی است. ثانیاً در آن تصریح می‌کند که پادشاه نسبت به حفظ حقوق مردم و مصالح اجتماعی، و حراست مردم از شر مفسدان، مسئول و مکلفند.

ثالثاً علماً را نیز در مورد "محافظت دین مردم" و "اصلاح دنیای ایشان" مسئول می‌خواند یعنی که تفکیکی میان دین و دنیا یا شرع و حکومت نمی‌بیند و حکام و علماً هر دو را در باب حقوق مردم و حدود شرعی یعنی دین و دنیای مردم، مسئول می‌داند، گرچه وظائف خدمات رسانی و بُعد اجرائی امنیت و نظم (نه احکام و اهداف آن) همچنان بر عهدهٔ متصدیان اجرایی حکومت است و علماً، وظیفه راهسازی و معماری و طبابت و... ندارند. حتی در مورد قضا و اجرا حدودالاهی نیز که وظیفه و اختیار مسلم فقها است، حکم آن را فقها و علماً می‌دهند اما ضرورتی ندارد که حکم را یک فقیه، بالمباشرة، اجرا کند و بدست خویش، تازیانه زند. ولایت و "زامداری"، ملازم با "مباشرت" اجرائی همهٔ امور نیست. مهم آن است که فرمان از کجا صادر شود.

رابعاً مرحوم میرزای قمی، حتی در همین فراز مورد استشهاد آقایان، تصریح می‌کند که علماً در مورد اصلاح دنیای مردم و رفع فساد و اجحاف و ستم‌های اجتماعی و تجاوز حاکمان و سایر مردم از راه حق، که باعث هلاک دنیا و آخرت مردم می‌شود، اختیارات و نیز مسئولیت شرعی دارند و پادشاه نیز مثل سایر مردم باید در سلوک این مسلک و یافتن طریقهٔ حق در امر حکومت، تابع علماً باشد و محتاج به علماً می‌باشد و به تعبیر میرزای قمی، شاه از "مداوا جستن از انفاس علماً" راه پرهیز ندارد و باید تبعیت کند البته جنگیدن با دشمنان نظم و امنیت جامعه، حفظ اموال و حریم دنیوی مردم و تأمین معاش خلق، وظیفه شاه و کار حکومت است و همهٔ حکومتها مسئول تأمین اجرای نظم و امنیت و معاش خلق‌اند.

این در حالی است که مرحوم میرزای قمی در "جامع‌الشتات" و سایر آثار خود، حکومت قاجار را بصراحت نامشروع خوانده و شاه را غاصب ولایت، و ولایت را حق فقیه می‌داند.

## ۸. سید کشفی

به مرحوم سید جعفر دارابی بروجردی کشفی، فقیه دیگر عصر قاجار نیز افتراً بسته‌اند که قائل به تفکیک "دین و شرعیات" از "سیاست و حکومت و عرفیات" بوده‌اند!! این نیز افترائی بیش نیست و آن فقیه فقید، تصریح کرده است که حکومت را شایستهٔ فقیهان کامل می‌داند ولی چون امروز فقیهان، مبسوط‌الید نیستند و امکان حاکمیت آنان و اعمال کامل "ولایت فقیه" نیست، علماً و فقها، مجبورند به نوعی نظارت و نصیحت و نهی از منکر در رابطه با حکومت قاجار، اکتفا کنند و بیش از این، قدرت اعمال حاکمیت ندارند. مرحوم سید کشفی از قضا، در همان فراز خاصی از کتاب "تحفه" نیز که مورد استناد مقتربان قرار گرفته، علیه تفکیک "اجتهاد" از "سلطه و حاکمیت"، سخن صریح دارد. سید کشفی می‌گوید که مجتهدین و حاکمان، اینک به ضمیمهٔ یکدیگر، کاری را می‌کنند که در واقع، کار یکتا است و قابل تفکیک از یکدیگر نیست یعنی بضمیمهٔ یکدیگر، منصب "امامت" را تصدی کرده‌اند یعنی که حکومت، بدون قدرت اجتهاد دینی، در راستای "امامت" دینی نیست و نامشروع است. سید کشفی تصریح می‌کند که تنها طریق منصب "امامت"، طریق "نیابت از امام(ع)" است. این سخن، دقیقاً تصریح به "ولایت فقیه" و "سلطهٔ مجتهدین" است که از راه نیابت امام عصر(ع) و تداوم اصل امامت مشروعیت می‌یابد و مطلقاً به تفکیک دین از حکومت راه نمی‌دهد. ایشان بصراحت می‌گوید که امامت و حاکمیت، دورکن دارد، یکی بُعد محتوایی آن است که باید دینی باشد و همان علم به اوضاع و قوانین رسول(ص) است که کار فقیه می‌باشد و دیگری، بُعد اجرایی حکومت و اقامهٔ همان اوضاع دینی و قوانین شریعت است که نظام دینی به عالم می‌دهد و اصطلاحاً ملک و سلطنت نامیده شده و باید صد درصد تابع رکن نخست باشد. در



واقع، شاه و حاکمیت، در حکم قوه مجریه یا بازو و کارگزار "فقیه" می‌باشند و یکی کار "علم و قلم" را کرده و فرمان دهد و دیگری کار "سیف" را بر عهده گرفته و اجرا کند:

مجتهدین و سلاطین، هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام(ع) منتقل گردیده است و مشتمل بر دو رکن است: یکی "علم به اوضاع رسول(ص)" است که آن را "دین" گویند و دیگری، "اقامه نمودن همان اوضاع" در ضمن نظام دادن به عالم است که آن را "ملک و سلطنت" گویند و همین دو رکن است که آنها را "سیف و قلم" گویند یا "سیف و علم" نامیده‌اند. (تحفه الملوک سیدکشفی).

آیا "سیف" نامیدن حکومت، و در خدمت "قلم علما" خواستن آن، بمعنی تفکیک دین از حکومت است؟! یا احاطه و امارت دین بر حکومت؟!

می‌بینید که مرحوم سید کشفی حتی در همین عبارت نیز از امامت و حکومت دینی و از ولایت فقهی بر سلاطین، سخن گفته و می‌فرماید که دو رکن "علم و سیف"، باید در شخص واحد، جمع باشد چنانچه در دوره امام معصوم(ع) بوده است و این همان ولایت فقیه است ولی متأسفانه حکومتها از دین فاصله گرفته و اتفاقاتی در تاریخ و جامعه افتاده است که در عالم خارج، چنین انفکاک شوم و غلطی میان دین و حکومت، پیش آمده و تحمیل گردیده است نه آنکه سید کشفی، معتقد به ضرورت چنین تفکیکی بوده باشد. سیدمی‌فرماید:

هر دو رکن (سیف و علم = حکومت و فقاہت) در امام(ع) جمع بوده و حکماً این قسم از ریاست را که همه ارکان آن در یک شخص، جمع باشد به اسم "ریاست حکمت" نامیده‌اند و باید که در هر شخصی که نائب اوست، ایضاً هر دو رکن جمع باشد.

آیا این سخن، جز دفاع صریح از ولایت فقیه و حق حکومت شرعی در امور عرفی و دنیوی!! چه مفاد دیگری دارد؟! مرحوم کشفی ادامه می‌دهد که "حکومت"، حق فقهی یعنی نواب امام معصوم(ع) است اما سلاطین، منحرف شده و با علما و مجتهدین، معارضه نموده باعث فتنه و هرج و مرج شدند و علماً و فقها را از صحنه حاکمیت بیرون راندند و سلطنت‌های دنیوی محض (حکومت‌های سکولار) مستقر شده و مجتهدین صالح، منزوی شدند:

باید در هر شخص که نائب امام(ع) است، ایضاً هر دو رکن جمع باشد ولیکن چون علماً و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان به سوی سفلیه و به سلطنت دنیوی محض که نظام دادن امر عالم فقط (بدون حاکمیت دین خدا) است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول(ص) کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر "نیابت" بین علماً و سلاطین، منقسم گردیده و مجتهدین و علماً، حامل یک رکن آن که علم دین و معرفت به اوضاع رسول(ص) است، شدند و سلاطین، متکفل رکن دیگر که اقامه و ترویج آن (اجرا دین و فتوای فقیه) است، گردیدند و در بعضی ازمنه با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت نمودند و در بعضی ازمنه دیگر، متعاند و از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب، "دین" و "ملک" که باید با هم توأم و پیوسته باشند، از یکدیگر جدا شدند. چنانچه ملاحظه می‌شود، سید کشفی بی‌هیچ تأویلی، دین و ملک (حکومت) را با هم توأم و پیوسته می‌داند و شاکی است که چرا اغلب سلاطین در تاریخ برخلاف اسلام، عمل کرده‌اند؟! آیا چنین فقهی با چنین نگاهی، می‌تواند قائل به تفکیک شرع از حکومت باشد؟!

## ۹. شیخ شهید فضل... نوری

چهارمین فقهی که مورد افترا قرار گرفته و از جفای روزگار، قائل به تفکیک شرعیات از عرفیات و دین از حکومت، خوانده شده، شیخ مجاهدی است که در راه دینی کردن حکومت و مبارزه با استبداد و سکولاریزم، به شهادت رسیده است. کسی که از جلوداران انقلاب مشروطه و مبارزه با استبداد قاجاری بود و وقتی جریان انحراف در مشروطیت را مشاهده کرد برای حفظ خلوص قیام اسلامی، پسوند "مشروع" را نیز بر "مشروطه" افزود و "مشروطیت دینی" را از "مشروطیت سکولار" تفکیک نمود نه "دین" را از "حکومت".

شیخ شهید صریحاً اداره دنیای مردم در عصر غیبت را وظیفه حکومت اسلامی می‌دانست که در آن "فقیهان عادل"، فرمان دهند و راه و چاه نشان دهند و سیاستگذاری کنند و سلاطین اسلام پناه (حاکم مسلمان عادل)، اجرا و اطاعت کرده و عدالت و احکام الهی را تأمین نمایند.

شیخ، تفکیک "نبوت" از "سلطنت" (دین از حکومت) را یک انحراف بزرگ و ناشی از عروض عوارض و حدوث سوانح می‌داند و تصریح می‌کند حال که معالاف این دو، در دو محل قرار یافته و منفک شده‌اند، دستکم، سلاطین باید "قوة اجرائیه احکام

اسلام" یعنی تابع شریعت و مجری عدالت باشند و متأسفانه انفکاک اجتماعی "دین" از "حکومت"، گاه در زمان برخی انبیاء سلف نیز اتفاق افتاده است ولی چنین چیزی، هرگز مطلوب شیخ شهید نیست.

حال بنگریم آقایان از کدام عبارت شیخ، اعتقاد به ضرورت چنان تفکیکی را!! نتیجه گرفته‌اند:

"نبوت" و "سلطنت" در انبیاء سلف، گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم(ص) و همچنین در خلفاء آن بزرگوار - حقاً آم‌ غیره - نیز چنین بود تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانج، مرکز این دو امر یعنی "تحمل احکام دینی" و "اعمال قدرت و شوکت و امنیت" در دو محل واقع شد و فی‌الحقیقه، این دو، هریک، مکمل و متمم دیگری است یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است و بدون این دو "احکام اسلامی"، معطل خواهد بود، فی‌الحقیقه، "سلطنت"، قوهٔ اجرائیه احکام اسلام باشد... اگر بخواهند بسط عدالت شود باید تقویت این دو فرقه یعنی "حاملان احکام" و اولی الشوکه من اهل اسلام" شود، اینست راه تحصیل عدالت صحیح و نافع(۳۰)

براستی آیا این عبارت، بمفهوم اعتقاد شیخ به تفکیک دین و شرعیات از حکومت و عرفیات است یا تصریح به عدم تفکیک آنها؟!

آیا فقیه‌ای که حتی در همین فراز مورد استناد آقایان، از جمع "نبوت و حاکمیت" در صدر اسلام و ارتباط منسجم دین و حکومت، حتی پس از پیامبر(ص) و از امامت سیاسی معصوم(ع) و نیابت فقهاً سخن گفته و از انفکاک این دو رکن در اثر عروض عوارض و حدوث سوانج!! اظهار تأسف می‌کند و حکومت و شریعت را متمم یکدیگر و مرتبط با هم می‌خواند بدین نحو که سلطنت و حکومت، باید تابع دین و فقهاً و در حکم "قوهٔ مجریه" دین و کارگزار احکام اسلام باشد و "مسلمان صاحب شوکت و قدرت" را به اطاعت از "حملهٔ احکام" جهت اجراء "عدالت صحیح" می‌خواند و خود نیز در راه مشروط سازی حکومت شاه و "تابع شریعت اسلام" نمودن دستگاه، مبارزه نموده است، آیا چنین فقیه‌ای، قائل به تفکیک شرع از حکومت و جدائی قلمروی فقیه و سلطان (حاکمیت) است؟!

شیخ، سلطان را مأمور حفظ بیضهٔ اسلام در شعاع هدایت علما می‌داند(۳۱) و استاد خود، میرزای شیرازی را نیز دارای همین طرز فکری می‌خواند که میان "سیاست و دولت" با "دیانت و فقاہت" در اثر یک انحراف تدریجی تاریخی، جدائی انداخته‌اند و حال که چنین اتفاقی افتاده و حکومت در دست فقیه نیست، دستکم باید حاکمان و علما، با مشارکت یکدیگر، تشکیل نسبی "حکومت عادل اسلامی" را ممکن کنند و مرحوم میرزای شیرازی نیز معتقد بود که:

در اعصاری که دولت و ملت (دین) در یک محل مستقر بود، چون زمان حضرت ختمی مرتبت(ص)، تکلیف سیاست در این قسم از امور عامه در عهدهٔ همان شخص معظم بود و حال که هریک در محلی افتاده است، در عهدهٔ هر دو است که به اعانت یکدیگر، دین و دنیای عباد را حراست کرده و بیضهٔ اسلام را در غیبت ولی عصر(ع) محافظت نمایند و با تقاعد و کوتاهی، امر معوق و رعیت به امثال این بلاها مبتلا می‌شوند و چونکه از ملت (فقیه و دین) جز گفتن و تحریص و تخویف و تهدید، امری دیگر بر نمی‌آید و "انفاذ و اجراء" با دولت است، تا از دولت، کمال همراهی را نبیند، اقدام نمی‌تواند نمود و اگر ببیند که دولت به تکلیف لازم خود اقدام دارد و در صدبیرون آمدن از عهدهٔ آن می‌باشد، آنچه شایسته است، خواهد کرد و چگونه نکند که خود را (فقیه)، از جانب ولی عصر - عجل... فرجه - منصوب بر این امر و محافظ دین و دنیای رعایای آنجناب و مسئول از حال ایشان می‌داند و باید تمام مجهود خود را در نگاهداری آنها مبذول دارد(۳۲)

در این عبارات، صریحاً از مسئولیت ملت و دین و فقهاً در باب امر عامه و مسائل سیاسی و حکومتی و نیز از "ولایت انتصابی" فقیه در امور اجتماعی و همچنین ارتباط دین و دنیای مردم به فقهاً، سخن به میان آمده و تصریح می‌شود که این تکلیف و ولایت شرعی، چیزی علاوه بر مسئله "افتاء" و نظریه پردازی در احکام کلی است که کاری اختصاصاً فقهی و منحصر در فقهاً است، و نیز غیر از "موضوعات شخصی" مثل نجاست فلان شیئی است که عالم و عامی، مجتهد و مقلد، در آن مساویند. بلکه این مسئولیت، مسئولیت شرعی در باب سرنوشت و حقوق جامعه اسلامی و حدود و احکام الهی و وضع حکومت و رفتار آن با مردم است زیرا "ذوی الشوکه" از مسلمین یعنی صاحبان قدرت و حاکمان باید در مصالح عامه بکوشند و با عزم محکم و مبرم، در صدد رفع احتیاجات خلق و مهیا کردن مایحتاج مردم باشند که این دیگر لزوماً وظیفه فقیه نیست بلکه مسئولیت متصدیان و مجریان و مدیران است که باید تابع اسلام و فقیهان باشند:

آنچه در این مقام مورد تکلیف است، غیر از احکام کلیه است که آن وظیفه عالم است، و غیر از موضوعات شخصیه مثل نجاست چیز خاص و حرمت آن است که عالم و عامی و مجتهد و مقلد در آن یکسانند... مورد مزبور، باب سیاسات و مصالح عامه است.

شیخ شهید، سپس ادامهٔ فتوای استاد خود، میرزای شیرازی را چنین نقل می‌کند که:

تکلیف بر عهده ذوی الشوکه از مسلمین است که با عزم محکم و مبرم، در صدد رفع احتیاج خلق باشد به مهیا کردن مایحتاج آنها. چه رجا ترک اموری که در ازمنه متداوله، عادت شده، از اهل این زمان نیست و منع فرماید نفس خود و رعیت را از آن، بلکه منع از ادخال در ملک خود نماید.

بیان احکام اسلام در امور عامه و از جمله امور سیاسی و حکومتی، تصدی و قضاوت که امور شرعی اند، همگی، دخالت مستقیم در حکومت، محسوب می شود و البته تأمین مایحتاج مردم، وظیفه اجرائی "اولی الشوکه" است که "بازوی اجرایی"، بیش نخواهند بود.

شیخ نوری در جای دیگر می گوید:

بهترین قوانین، قوانین الهی است. ما طائفه امامیه، بهترین و کاملترین قوانین الهیه را در دست داریم. این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بوجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخدش ... ما می باید بر حسب اعتقاد اسلامی، نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند و لابد چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون الهی. زیرا اوست که جامع جهیتن است یعنی نظم دهنده دنیا و آخرت است. جعل قانون (جدید)، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبر است. (۳۳)

شیخ فضل... از قوانین دینی برای اداره جامعه و ضرورت اسلامی بودن حکومت یعنی تبعیت آن از قوانین اسلامی می گوید و اینکه قانون شرع، مخصوص به عبادات (شرعیات!!) نیست بلکه حکم جمیع امور سیاسی و حکومتی را به کاملترین وجه (عرفیات) را داراست و معاش از معاد، جدا نیست و با قوانین سیاسی - حکومتی شریعت است که هر دو جهت معاش و معاد، دین و دنیا، شرعیات و عرفیات، عبادت و حکومت و ... را تأمین کرده و جامع باشد و تدوین قانون حکومتی و سیاسی، مخصوص و منحصر به شرع اسلام و فقه دینی است و حکومتها باید تابع دین باشند و سلطنت جدا از شریعت، معنی ندارد. شیخ درباب شعبه دیگری از ولایت فقیه می گوید:

در "وقایع حادثه" باید به "باب احکام" که نواب امام(ع) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت، استنباط نماید نه تقنین. (تشریع و جعل). (۳۴)

یعنی پارلمان و قانونگذاری برای امور حکومتی و سیاسی، جدای از فقه و نواب معصوم(ع)، حرام و بیجاست و قوانین اجتماعی - مدنی و اداره حکومت و شیوه مدیریت سیاسی معاش مردم باید تابع شریعت و مطیع فقه اسلام باشد. باین حال، باعث شگفتی است که چگونه چنان نسبتهای عجیبی به فقیه شهید شیخ فضل... نوری زده می شود!

#### ۱۰. "ولایت"، اعم از "مباشرت" اجرائی است

برخی عبارات در متون فقهی وجود دارد که بدلیل عدم دقت در مفاد آن، یا عدم آشنایی با اصطلاحات خاص و لسان فقه، مورد سوء تعبیر قرار می گیرند. اگر فقیهی بگوید که فقیهان، ولایت افتا دارند و حکم دین را در کلیه امور (اعم از فردی و اجتماعی، سیاسی و عبادی و...) بیان می کنند و مؤمنین، اعم از حکومت و شهروندان، موظف به اطاعت از حکم دین اند، اگر بگوید فقیه جامع الشرایط، باید قضاوت نموده و حدود الهی را اجرا کند و عدالت را تضمین کند و... اما اجرا مستقیم مسئولیتهای مدنی و تأمین همه نیازهای اجتماعی، تنها وظیفه فقیهان نیست و بر همه مؤمنین و بویژه اهل فن، واجب است، مرادش جدائی حوزه شرع از حوزه سیاست و مدیریت نیست. از طرفی مراد از ولایت فقیه نیز تعطیل سایر تخصصهای کارشناسان و صنعتکاران و اطباء و مهندسان و نظامیان و مدیران و ... نیست. رهبری کردن، غیر از تصدی اجرائی و مباشرت مستقیم است. اینست که فقیهی چون آیت... اراکی می گوید:

شان فقیه جامع الشرایط، اجرا حدود، افتا قضاوت و ولایت قاصران و ... است نه تصدی حفظ مرزها و اداره معاش مردم و مباشرت در همه امور. (۳۵)

یعنی حفظ اسلام و صیانت از حقوق و حدود شرعی و دفع مفاسد از جامعه دینی، در هر صورت، واجب است اما افرادی که "بسط ید" و قدرت آن کار را دارند باید مباشرت کنند تا آن عمل را براساس احکام الهی و به امر فقیه، پیش ببرند. کسی ادعا نکرده که مدیریت ابزاری و تخصصی را نیز فقه باید متصدی شوند تا بجای خبرگان هر فن، فقیهان بنشینند و مثلاً نظامی گری و طبابت و ... کنند. "ولایت فقیه" بمعنی "طبابت فقیه" یا ... نیست و در تصدی امور تخصصی و معاشی، هرکس صاحب فن و قدرت است، مکلف است و اختصاصی به فقیه ندارد زیرا ادله این تکالیف، مطلق است و شامل فقیه و غیر فقیه می شود و متصدیان و متخصصان فن، البته باید گوش بفرمان فقیه عادل جامع الشرایط باشند.

میان "ولایت و رهبری" با "اجرائیات و مباشرت تخصصی" نباید مغالطه نمود و ولایت فقیه را بمعنی سپردن همه امور زندگی بدست فقیهان و تعطیل همه تخصصها و فنون و صنایع و حرفه‌ها و علوم و تجربیات، تحریف کرد.

#### پی‌نوشت‌ها:

۲۴. علامه مجلسی، عین‌الحیوة، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۹۱.
- ۲ و ۲۵. همان ص ۴۹۶.
۲۷. کتابخانه مجلس - ش ۱ - بنقل از حسن طارمی - علامه مجلسی - تهران - طرح نو - ۷۵.
۲۸. بحار - ج ۷۵ - ص ۳۳۵ بعید - باب ۸۱ و ص ۳۶۷ - باب ۸۲ (الركون الى الظالمين و حبهيم و طاعتهم)
۲۹. دین و سیاست در عصر صفوی - ص ۴۱۲.
۳۰. شیخ نوری - رسائل - اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ - محمد ترکمان
۳۱. تظلم شیخ و علماً تهران به محمدعلی شاه
۳۲. همان کتاب، فتاوی میرزای شیرازی به نقل از شیخ شهید - ترکمان - ص ۳۸۲ ج ۱.
۳۳. تذکره الغافل و ارشاد الجاهل - ج ۱ - ص ۸ - ۵۶.
۳۴. همان ص ۱۱۳.
۳۵. المكاسب المحرمه - اراکی - ص ۹۴.

### «نظریه دولت» در فقه شیعه (۳)

#### فصل هفتم: امام خمینی «رض»

چنانچه گفتیم ادعای قرائات متضاد از "ولایت فقیه" و نسبت دادن نظریاتی به برخی از فقهای سلف در نفی رابطه دین با سیاست و حاکمیت، مبتنی بر شیوه‌ای غیرعلمی و حتی غیراخلاقی از تقسیم‌بندی و انتساب نظریه به بزرگان است که با تقطیع عبارات آنان و بریدن یک تک جمله یا یک بند مختصر از یک کتاب و سپس در برابر هم نشانیدن فقها صورت گرفته است. بعنوان نمونه، گاه یک پاراگراف را خارج از جغرافیای بحثی که آن فقیه، با اعتماد به اینکه خواننده، سایر سخنان و فتاوی او را هم خوانده و مد نظر دارد، آن تعبیر خاص را کرده، مصرف می‌کنند یا عباراتی از یک نویسنده حی و حاضر ذکر می‌شود که تحت تاثیر فلسفه سیاسی خاصی در غرب، سخن گفته و نظریه‌های آنان را ترجمه کرده و سپس مفاد آن را به فقیه مسلمی چون مرحوم نائینی یا مرحوم کمپانی یا شهید مطهری نسبت می‌دهند. این شیوه بحث، خلاف اخلاق تحقیق است. اگر مثلاً میرزای نائینی در تنزیه‌الملئ، به اسلامی کردن «دموکراسی» پرداخته است نباید کار او را چنان تحریف کرد که گویی به «دموکراتیزه کردن اسلام!!» پرداخته است.

آن‌آنکه آراء فقها را تحریف می‌کنند، دستکم قواعد یک تحقیق علمی سالم را نقض کرده‌اند و متأسفانه این رفتار غیر اخلاقی را نه تنها با قدم‌ها بلکه با مجتهدین معاصر و حتی با آراء امام راحل نیز کرده‌اند.

اینک می‌کوشیم به چند نمونه از موارد این دستبرد به آراء امام، اشاره کنیم. ابتدا، چند نکته مقدماتی عرض کنم که جنبه کلامی دارند و اصول موضوعه مهمی برای «نظریه دولت در فقه شیعه» و برای اصل «ولایت فقیه» فراهم می‌کند. در ضمن یازده مقدمه به بعضی انحرافات کلامی اشاره می‌کنیم که نتایج حقوقی و فقهی نادرستی داشته و باعث انکار دکتترین حکومت اسلامی و ولایت فقیه شده است.

#### مقدمه اول: سیاسی بودن انسان و اسلام

دیدگاه حضرت امام (رض) و مبنای تئوریک انقلاب، دیدگاهی است که دین را از سیاست و حکومت، تفکیک نمی‌کند و آن را منحصر در عبادیات و مسائل شخصی نمی‌داند و ملهم از کتاب و سنت و احکام و ابعاد حقوقی و اجتماعی دین و سیره عملی معصومین (ع) است و زعامت سیاسی را منطوقی در امامت دینی می‌داند. یک نقطه عزمیت این دیدگاه، آن است که جامعه، بدون قانون و قانون بدون حکومت، امکان ندارد و از منظر اسلامی که بنگریم، آن قانون، لزوماً باید قوانین اسلامی و حدود و احکام الهی باشد که حوزه حقوق فردی و جمعی مردم را معلوم کرده است. بعبارت دیگر، اسلام برای احکام و حاکمیت، شروطی گذارده که از جمله آنها، ملکه تقوی، آگاهی به عقائد و اخلاق و احکام دین و التزام به آنها، بضمیمه شرایط عامه و عقلانی «حاکمیت و زعامت» است. و اگر امر، دائر بین عالم و عامی (یعنی دین اجتهادی و دین تقلیدی)، یا میان عادل و فاسق (یعنی

ملتزم به احکام و اخلاق دینی و غیرملتزم بدان) باشد، عقلاً و شرعاً معلوم است که اولویت با کدام است. پس در صورت فقدان معصوم(ع)، به زعامت فقیه عادل (به ترتیب مراتب) و در صورت فقدان او، حتی به عدول مؤمنین و مسلمان عادلانی که توان اجتهاد ندارد و قاعداً مقلد است، تن می‌دهیم. (حتی در صورت فقدان او، باز احتیاج به نوعی نظم و قانونمندی است و مرجحاتی در مقام انتخاب، وجود دارد.)

براساس این دیدگاه، سیاست ما عین دیانت ماست و رهبری و حاکمیت، از شئون نبوت و امامت است که در عصر غیبت باید در راستای آموزه‌های نبوت، عمل کند و لذا از "زعامت"، تعبیر به نیابت معصوم می‌شود.

این دیدگاه مبتنی بر یک قیاس منطقی است:

۱. سیاست و نحوه حیات جمعی و سلوک حکومت، مرتبط با حقوق و سعادت انسانهاست. (صغری)

۲. اموری را که در شقاوت و سعادت انسانها دخالت دارد، باید از دین انتظار داشت: (کبری)

۳. پس دین در مورد مناسبات اجتماعی و حقوق سیاسی و مسئله حاکمیت، باید حساسیت نشان داده و وضع بگیرد یعنی تعالیم و توصیه‌هایی داشته و حدودی را تعیین کرده باشد و در ظرف تحقق تاریخی اینچنین نیز بوده است و انبیاء(ع)، کارکرد سیاسی داشته و نسبت به امر حکومت و حاکمان، حساس بوده‌اند.

این استدلال، کاملاً عاری از ابهام است و در صورت اذعان به اصول عقیدتی و احکام عملی دین، مو به درز استدلال نمی‌رود. اگر ما مشکلی با مدلولات کتاب و سنت، و یا معقولات بی‌نیاز از احتجاج نداشته باشیم، این قیاس منطقی انصافاً هیچ نشطی ندارد و قانع کننده است. اما اگر از نقطه عزیمت تفکر سیاسی غرب و انسانشناسی لیبرال به دین، سیاست، حقوق، انسان و ارزشها پردازیم، البته معضلات مهمی پیدا می‌شود.

اولین معضل، این است که اصولاً در این تفکر، ما مفهومی بنام «سعادت» نداریم. یعنی باید حتماً ترجمه‌اش کرد به چیزهایی از قبیل «لذت» و «سود» یا «رفاه عمومی».

سعادت یا کمال، در پروسه‌ای که تفکر دینی عرضه می‌کند، از منظر تفکر لیبرال، اصولاً چیز نامفهومی است. دومین خدشه‌ای که از ناحیه متفکران لیبرال در این باب، طرح است، مقوله «ارتباط» است. یعنی ارتباط «سعادت» با «رفتار معیشتی». تفکیک بین حریم خصوصی و عمومی، تفکیک بین دانش و ارزش، تفکیک بین دنیا و آخرت، تفکیک اخلاق از معاش و اقتصاد، اینها از جمله فاصله‌های بسیار مهملکی است که در بنیادهای نظری این دیدگاه وجود دارد و اینجا از جمله خودش را نشان می‌دهد.

سومین نکته‌ای که مورد اعتراض آنهاست، اصل خود دین است که اساساً در آن تفکر، نه چنین فونکسیون و نه چنین ماهیتی که ما به عنوان متدینین برای آن قائلیم، برای "دین" قائل نیستند.

آیا این مینا قابل تردید است که با به حساب آوردن اصول معارف دینی، با پذیرش توحید و نبوت و تشریع الهی و با احتساب مسئله مهم «آخرت»، نه تنها غایات سیاسی، بلکه حتی اندیشه سیاسی و روشهای سیاسی، اصولاً دگرگون می‌شود؟!

### مقدمه دوم: مدیریت انسانی یا مدیریت ابزاری؟!

مغالطه وحشتناکی که گاهی درباب مسئله «مدیریت» در بعضی محافل سیاسی و مطبوعاتی صورت می‌گیرد، عدم تفکیک بین «مدیریت فنی و ابزاری» با «مدیریت انسانی» است که در واقع مبتنی بر آموزه‌های اخلاقی و حقوقی باشد.

آن مقولات انسانی که دین، متکفل یا مدعی آن است و یا آنچه در تعابیر امام «رض» آمده بود که «فقه، تئوری اداره بشریت از گهواره تا گور و حل مشکلات بشر است»، دوستان می‌دانند که ناظر به معضلات فنی یا تجربی و یا مدیریت ابزاری نبود. این منصفانه نیست که به نظریه‌پردازان «ولایت فقیه» و بویژه امام، نسبت دهیم که مرادشان از مدیریت فقهی، آن است که مثلاً فقها مستقیماً فرودگاهها را اداره کنند و فرود و صعود پروازها را تنظیم کنند و یا در آزمایشگاهها فرض بفرمایند خون و ادرار بیماران را آزمایش کنند!!

حاکمیت اسلامی یا ولایت فقهی بمعنی تنظیم مناسبات حقوقی و اخلاقی و صیانت از حدود الهی در رفتار فردی و جمعی (تا آنجا که به حاکمیت مربوط می‌شود) است یعنی ناظر به کلیه پارامترهایی است که از منظر حکومتی، در تربیت انسان و حقوق مردم در ساحات گوناگون، دخالت مستقیم یا مع‌الواسطه دارد. یعنی، در هر مورد که اسلام، قوانینی یا راهبردهایی دارد، با لحاظ عنصر زمان و مکان، آن قوانین اعمال شود، همین.

و فکر نمی‌کنم هیچ مسلمانی، این صورت مسئله را بدقت تصور کند و بجای تصدیق این ضرورت، در آن، تردید و یا تکذیب کند و تعجب می‌کنم که پس از تجربه نزدیک به دو دهه حکومت و وضوح قلمروهای شرعی، عقلی و تجربی، این تشکیکها چه معنی می‌توان داشته باشد و چرا ابهامی را که نیست، تظاهر می‌کنیم که هست؟!!

### **مقدمه سوم: ارتباط «اندیشه»، «علم» و «فن» در حوزه سیاست**

کمی در تفکیک «اندیشه سیاسی»، «علم سیاست» و «فن سیاست» تأمل کنیم. البته همه ما فی‌الجمله، متوجه تفکیک و فاصله‌ای که بین این سه سطح از دانستیهای مربوط به سیاست یا اقتصاد و یا سایر علوم انسانی است، هستیم منتها سوال این است که آیا نسبت بین اندیشه‌های سیاسی با علوم سیاسی و فن سیاسی، علی‌السویه است؟ آیا از دل هر اندیشه سیاسی، هر علم «سیاست» با هر جهت‌گیری و توصیه‌ای، قابل استخراج است؟! یا اینکه علم سیاسی خاصی در بستر اندیشه سیاسی خاصی متولد می‌شود؟

اگر چنین مناسبت و ارتباطی نیست پس چرا ما دغدغه‌هایی را که در مورد روشها و فن سیاست یا علم سیاست، کنار گذاشتیم، در مورد اندیشه سیاسی مجدداً به آنها بچسبیم؟ مگر هر اندیشه سیاسی، ملزومات یا لوازم خاصی ندارد؟ مگر به احکام یا حقوق اساسی خاصی نمی‌انجامد؟ مگر مبانی معرفتی و آثار و توالی خاص خود را ندارد؟! آیا هر فلسفه‌ای به هر سیاستی می‌انجامد؟ پس بپذیریم که هر فن و علم سیاسی، از هر اندیشه سیاسی، قابل استخراج نخواهد بود و به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی دینی، مقتضی علوم سیاسی خاصی هم هست یا دستکم، در برابر حقوق سیاسی خاصی، امتناع نشان می‌دهد. با توجه به اینکه ما می‌پذیریم که علوم سیاسی و سایر علوم انسانی، در حیطه‌های صرفاً تجربی و محاسباتی خود، به کفر و ایمان، کاری ندارند. ولی در پیش فرضهای آنها، اصول موضوعه‌ای که دارند، مبادی مابعدالطبیعه و فلسفی که دارند، هدف‌گیری‌هایی که می‌کنند، توصیه‌هایی که دارند و روشهایی که بکار می‌گیرند، طبیعتاً فاصله و تفکیک، وجود دارد. بخصوص امروز می‌دانیم که نظریه پوزیتیویستی درباب اینکه علوم انسانی هم، چیزی مثل علوم طبیعی‌اند، کنار گذاشته شده و دیدگاههای «تئوکانتی» بیشتر رایج شده است که اساساً در علوم انسانی و اجتماعی، پژوهشگر در حین پژوهش، در عین حال، مفسر هم است و اندیشه خودش را حتماً دخالت می‌دهد. با توجه به این، ما چطور می‌توانیم بگوییم که مطلقاً فرق نمی‌کند و علوم سیاسی یا حتی فنون سیاسی، روش مدیریت سیاسی، چه براساس اندیشه‌های سیاسی دینی باشند و چه غیر دینی، بالسویه است؟! این ادعا، هیچ پایه منطقی ندارد و دنیای امروز هم این را دانسته، گرچه انتخاب دیگری کرده است.

متأسفانه راز موضعگیری‌هایی که گاه علیه تفکیک علوم انسانی دینی از غیر دینی می‌شده، همین است. اینکه عده‌ای به تبع این رویکرد، استبعاد می‌کنند که مگر اقتصاد و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی هم، اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ بعلت غفلت از همین نکات واضح است. البته تدوین و تنسيق آکادمیک، بحث دیگری است که علل تاریخی و اجتماعی فقر و فقدانها را باید بررسی کرد ولی حداقل انصاف، حکم می‌کند که در ازای ۴۰ سال فرصت برای تدوین علوم انسانی سکولار و علوم اجتماعی غربی، دستکم ۴۰ سال هم به متفکران مسلمان فرصت داده شود، آنهم بشرطی که کار بشود نه فقط حرف زده شود. تدوین یک فرهنگ و بالابردن بنای یک تمدن جدید، دستکم نیم الی یک قرن فرصت می‌طلبد. مگر جامعه مدنی لیبرال، یکشبه ساخته شده که جامعه مدنی اسلام یکشبه مستقر شود؟! این تازه در صورتی است که شرائط یکسانی برای کار وجود داشته باشد که وجود ندارد.

### **مقدمه چهارم: امور ثابت و متغیر**

مبنای دیدگاه مخالف امام، این است که دین، حوزه امور کلی و ثابت است و سیاست، به امور متغیر و جزئی مرتبط است و اینها از هم متباین‌اند.

اما هر سه رکن این ادعا غلط است. نه دین، تنها حوزه امور کلی و ثابت است (بلکه احکام متغیر اجتهادی و ناظر به امور ظاهراً جزئی، در فقه اسلام، بسیار است) و نه سیاست، هرگز می‌تواند عاری از قواعد کلی و بعضی ملاکهای ثابت باشد و نه هم ارتباط میان «کلیات» با «جزئیات» و میان «ثبات» با «متغیرات»، منتفی است، خیر.

تفکیک امور ثابت از متغیر، البته لازمه اجتهاد است، اما این طرز تفکر، از تشخیص امور ثابت و متغیر، کاملاً عاجز است ضمن اینکه وقتی ما می‌گوییم در دین، امور ثابت است و امور متغیر نیامده، آیا براساس استقرار در متون دینی می‌گوییم یا نسبتی است که مایلیم به دین بدهیم؟!!

### **مقدمه پنجم: حوزه عقل بشر و محدودیتهای آن**



دیدگاهی که دین را صرفاً متکفل مسئله خدا و آخرت می‌داند، یک دیدگاه شاعرانه و انتزاعی بیش نیست و مبادی کلامی غلطی هم دارد. اگر بنا باشد واقعاً مفهوم وصول به خداوند و محضر ربوبی، نه به عنوان صرف تخیلات روانشناختی و امثال اینها، بلکه به عنوان یک واقعیت ماورأ طبیعی در عالم بشری تحقق پیدا کند، یا اگر مفهوم آخرت و توجه به تأمین آخرت دقیقاً بخواید ملاحظه شود؛ قطعاً در نوع دینداری ما، در نوع زندگی و ساخت جامعه و مناسبات حکومتی ما مؤثر است. این دیدگاه غلط در بعضی تعبیر هم، اعتقاد به حکومت اسلامی به سبک دیدگاه اول را انتظار گزاف از اسلام و بمنزله اهمال عقل بشری می‌داند و می‌گوید که ما انتظار دخالت در امور حکومتی را از اسلام نداریم و دین باید به اموری بپردازد که خارج از حوزه عقل بشری است. هیچ استدلال دینی و یا عقلی هم برای این دو ادعای مهم نمی‌کنند. این دیدگاه با الهام از گرایشاتی در تئولوژی متأخر «پروتستانت لیبرال» که از سوی بعضی کشیشها و متکلمین غربی تشریح شده، ترجمه و تشریح شده است و قبل از پاسخ به جزئیات این دعوی، باید دو نکته را در مورد «حوزه عقل» و نیز «انتظار از دین» عرض کنم:

گفته می‌شود که دین، متکفل آن چیزهایی است که عقل بشر به آن نمی‌رسد. یعنی ما از دین، انتظاری فقط در محدوده اموری که عقل ما به آن نمی‌رسد، داریم و نه بیشتر.

این حرف، بدو با مقداری تسامح، قابل فهم است اما کافی است ما با دقت و تأمل به این عبارت بپردازیم و ببخواهیم از آن، راهبرد استخراج کنیم. سوالات متعددی مطرح می‌شود. اول اینکه خود عقل و عقلانیت، امروز به آن مفهومی که در قرون قبل مطرح بود در مباحث متافیزیک و عقلی و معرفت شناسی خود غرب، هم دیگر مطرح نیست. عقلانیت، دیگر در تفکر آمپریستی و در تفکر نئولیبرال مفهوم جدی ندارد. صرفاً در حد مهندسی تجربیات و نظم دادن به محسوسات است، و بیش از این، چیزی بنام عقلانیت ندارند.

وقتی خود عقل و معرفت عقلانی به این شدت، زیر سوال است، وقتی که «بدیهیات عقلی» را خودشان تقریباً عبارتی توخالی دانسته‌اند و چیزی به عنوان بدیهیات اولی، ثانوی، وجدانیات، فطریات، اصلاً دیگر در معرفت‌شناسی جدید، غرب، مطرح نیست. آقایان از چه عقلی صحبت می‌کنند؟! و ملاک، عقل کیست؟ در این تفکر، حجیت ادراکات عقلی، مورد سوال واقع شده است. اگر فردا کسی گفت اتفاقاً همان مواردی را که شما می‌گویید دین متکفلش است (ارزشها)، بنده عقلم به همانها هم می‌رسد، بنابراین انتظار ارائه ارزشها را هم از دین ندارم (چنان که گفته‌اند) یا اگر کسی گفت بنده اصلاً عقلم به آن چیزهایی که تحت عنوان عقاید مابعدالطبیعه دینی قرار دارد، اثباتاً یا نفیاً می‌رسد و انتظار بیان آنها را هم از طرف دین ندارم، شما چطور او را مجاب می‌کنید؟ (البته اگر دغدغه دین و دینی کردن را دارید).

ملاحظه می‌کنید که حرف بی‌معناری است. خود عقل، حوزه ادراکات عقلی، حجیت این ادراکات، علم حصولی، علم حضوری، معقولات اولی و معقولات ثانیه و همه و همه، در غرب، مورد تردید است و بویژه از سوی منادیان اصلی این تفکر، همه اینها زیر سؤال و مورد انکار است. آمپریستها و سنت تجربی که امروز سنت غالب در آکادمی‌های فلسفی و در کلام مسیحی است اصلاً ریشه عقل را زده‌اند. لیبرالیزم هم جزء اصول موضوعه معرفت شناختی‌اش، از جمله، «نومینالیزم» است و می‌داند که مکتب «اصالت تسمیه»، مکتب نفی «معقولات» است.

بنابراین، اگر سخن از «عقل» با تعریف اسلامی آن است که با شریعت الهی، قابل جمع، بلکه ملازم است و این به همان دیدگاه اول منجر می‌شود اما اگر از عقل دیگری سخن گفته می‌شود، این باید تعریفش، حدودش، حجیت و منطقش روشن شود و صرف الادعأ نباشد.

البته دین، در عین حال، هم معقول و هم فوق عقل است و ضد عقل نیست ولی ما نباید به چنین تقسیم‌پیشینی، آنهم بدون ملاک واضح، دست زنییم و بهانه‌ای برای تقسیم شریعت به اموری که در حوزه ذیل عقل است (و لذا جزء وظایف و گوهر دین نبوده و قابل حذف است)، دست و پا کنیم.

مثلاً آیا حدود شریعت، احکام ارث، قصاص، دیات و بسیاری مسائل فقهی ما، در دسترس عقل باید دانسته شود یا خیر؟ و چه نتیجه‌ای می‌خواهیم بگیریم؟ اصلاً با این منطق، دایره دین و انتظار ما از آن، کاملاً سلیقه‌ای و چیز بسیار محدودی می‌شود. چون مقررات اجتماعی و نظم حکومتی و حقوقی را هر رژیمی و هر کس، می‌تواند مدعی شود که عقلش می‌رسد. اخلاقیات و آداب اجتماعی هم همینطور، جهانبینی و تفسیر عالم و آدم را هم از دستاوردهای علمی - فلسفی خود بدست آورد، پس چه چیز می‌ماند که باید از دین پرسید؟ ظاهراً همان خدا و آخرت، آنهم در غلطترین و ذهنی‌ترین و خنثی‌ترین مفهوم!! این دیدگاه، صریحاً به رد حکومت اسلامی، و اجتماعیات و شریعت می‌انجامد.

آقایان می‌گویند فقط اموری به دین مربوط است که انسان هیچ اطلاعی از آنها ندارد یا خیلی دیر ممکن است که بفهمد و مثال به جزئیات آخرت و احکام عبادات می‌زند. پس دین، فقط به عبادات و آخرت، کار دارد. اولاً می‌پرسیم که تکلیف هزاران آیه و روایت که به ماوراء این مسائل یعنی به امور ظاهراً دنیوی و حقوقی و سیاسی پرداخته، چه می‌شود؟! اینها را حذف کنیم؟ انکار کنیم؟ چون آقایان می‌فرمایند ما از اینها باید صرف نظر کنیم؟! ثانیاً چه کسی ادعا می‌کند که عقل او در همین احکام شریعت و بویژه مسائل حکومتی و سیاسی و ولایت، به همه مصالح و مناسبات نفس الامری قد می‌دهد؟

و از کجا دانسته‌اید که اینها تأثیرات مهم دنیوی و اخروی در سرنوشت بشری ندارد؟! واضح است که دارد و گرنه، انبیاء وارد این حوزه‌ها نمی‌شدند و وحی در این حوزه‌ها نازل نمی‌شد.

ثالثاً از کجا دانسته‌اید که چه اموری، داخل آن حوزه و چه اموری صد درصد ماورائی و خارج از آن است و با اینهمه مدعی عقلانیت چه کنیم؟ ملاً باید با منطق دوستان، آنها را مستغنی از بسیاری آموزه‌های دینی دانست؟! آیا می‌شود بخش مهمی از محکومات عقائد و اخلاق یا احکام اسلام را کنار گذاشته و ادعا کرد که خودمان عقلمان می‌رسد و نیازی به اینها نیست؟! چرا نشود این ادعا را کرد؟! پراحتی می‌شود، و بویژه حذف شریعت و احکام فقهی از همین طریق، بارها توجیه شده است. از مشروطه تا امروز، یکی از ادله مخالفان شریعت، همین بوده است!!

آری، ما قائل به حسن و قبح ذاتی هستیم اما معتقد نیستیم که مصداق و جزئیات همه حسنات و قبائح را بدون کمک وحی، می‌توان فهمید. بهترین دلیل آنست که علیرغم اتفاق نظر همه عقلاً و بشریت بر حسن عدالت و قبح ظلم، برسر مصادیق عدل و ظلم و مصادیق حقوق بشر، اختلافات اساسی است و لذا احتیاج به شریعت الهی نیز می‌باشد و عقل به تنهایی کفایت نمی‌کند. تعامل عقل و شرع، لازم است.

### مقدمه ششم: ملاک «انتظار از دین»

در باب انتظار از دین، هم باید گفت که تمهید پیچیده‌ای برای تفسیر برای و برخورد گزینشی با متن دین و رفع حجیت از متون دینی و توجیه «ایمان ببعض و کفر ببعض» است.

بحث «انتظار از دین»، یک پیش فرضهای معرفت شناختی و کلامی دارد که من همواره متأسفم که بعضی از دوستان بدون توجه به آن پیش فرضهای معرفت شناختی و کلامی، این بحث را مطرح می‌کنند و از آن نتایج دینی هم می‌گیرند. آقایان توجه ندارند که کسانی که در غرب، راجع به «انتظار از دین» و «زبان دین» و «فونکسیون دین»، بحث می‌کردند قبلاً دو سه کار، کرده بودند:

یکی اینکه معرفت شهودی، معرفت و حیانی و معرفت عقلانی را به عنوان انواعی متعالی از «معرفت» به رسمیت نشناختند. اینها از حریم معرفت، کنار گذاشته شدند. گفتند که این گزاره‌های دینی، شبه گزاره‌اند و به اصطلاح، دروغهای مؤثر و افسانه‌های مفید است پس صرفاً فونکسیون اجتماعی و روانی دین را ببینیم که به چه درد ما می‌خورد؟ یعنی بحث حقانیت و بطلان، بحث صدق و کذب گزاره‌های دینی را بگذاریم کنار، ببینیم اعتقاد به این گزاره‌ها به چه درد ما می‌خورند؟! و عبارت دیگر ما چه انتظاری از دین داشته باشیم، به نفع‌مان است؟! وقتی صحبت «انتظارات ما» مطرح شد، انتظار ما از دین (بجای انتظار دین از ما)، معلوم نیست که کدام طرف، تکلیف کدام طرف را تعیین می‌کند. این پیش فرضها را باید توجه داشت وقتی انتظار از دین را طرح می‌کنیم. بعضی دوستان، متوجه نتیجه این بحث نیستند که بنابراین، دیگر متن دینی، حجت نخواهد بود در این که بفهمیم از دین، چه انتظاری باید داشت. آقایان، توضیح نداده‌اند که این انتظار از دین، از کجا می‌آید؟ شما انتظارانتان از دین را از کجا می‌آورید؟ آیا معیار منطقی و شاخصه لوجیکال دارد؟ آیا معیار شما، شخصی است یا عمومی است؟ آیا هر کسی گفت که من یک انتظاری دارم (بنا به دلایل شخصی خودم)، حریم دین یعنی قلمروی دستورات و توصیه‌ها و احکام و معارف دین، تفاوت می‌کند؟! به نظر من ریشه بحث «انتظار از دین»، بر می‌گردد به اینکه متن دینی، خودش حجت نیست و ما بعد از اینکه با یک انتظاری از دین، وارد بررسی متن دینی شدیم، متن دینی، نمی‌تواند انتظارات ما از دین را به هیچوجه تصحیح بکند. به عبارتی دیگر ما هر چه می‌خواهیم، همان را از دین می‌فهمیم و وقتی وارد متن دینی می‌شویم و وقتی که خارج می‌شویم، هر دو علی‌السویه خواهد بود. چیز جدیدی به ما نمی‌دهد. این آیا معنی‌اش جز آن است که متن دینی، معرفت جدیدی به ما نمی‌دهد؟! اینجا فرصت نداریم که سابقه بحث «انتظار از دین» را در کلام مسیحی و ریشه‌های اپیستمولوژیک و منطقی و همچنین زمینه‌های تاریخی قرون وسطایی و علل سیاسی اجتماعی آن در مغرب زمین را عرض کنم و از این بحث عبور می‌کنیم.

خلاصه نتیجه‌ای که در این موضوع خاص، احیاناً گرفته شده، این است که انتظار حکومت و سیاست و شریعت و امثال ذلک را نباید از دین داشت. چرا نباید؟! چون خودمان می‌فهمیم چه کنیم. خلاصه یعنی نیازی به وحی و تشریع الهی نداریم و... اینها ضرورت نداشته است!!

می‌فرمایید در اموری که عقلمان می‌رسد، به دین، کاری نداریم و خودمان تصمیم می‌گیریم و در مورد اموری که عقلمان نمی‌رسد از دین می‌پرسیم.

اولاً تفکیک بین این که چه اموری است که عقل بشریت، به آن می‌رسد یا نمی‌رسد، به این آسانی نیست. نکته دوم اینکه اگر نه تابع متن دین، بلکه تابع انتظار و امیال و افکار خودتان باشید، معلوم نیست این انتظار و امیال پیشینی، مشروعیتش را از کجا می‌آورد؟ و معقولیتش را از کجا می‌آورد؟ اگر بنا بر این شد آنوقت، این سؤال طور دیگری مطرح می‌شود. عده‌ای می‌گویند که ما حکومت عقل جمعی را قبول داریم چون ولایت را فقط در امور حسبیه قبول داریم، یعنی معتقدند که ولایت فقیه در حد رسیدگی به بچه‌های صغیر و دیوانه‌ها و اموال مجهول المالک و اینهاست. آیا این معنیش آن است که دین، در مسائلی فراتر از اینها موضع و دیدگاهی ندارد؟ حکمی ندارد؟ یا اینکه دارد و فعلاً تعطیل است و نباید اجرا شود؟ یا باید اجرا بشود ولی لزومی ندارد به این شیوه؟ چه می‌گوئید؟

همچنین قبلاً گفتیم که «ولایت حسبه» را غلط معنی می‌کنند. «ولایت حسبه» اولاً دایره بسیار گسترده‌ای دارد و تقریباً با اغلب مسئولیتهای قوه اجرایی و قضایی و حتی مقننه، تداخل و ارتباط دارد و ولایت حسبه، اتفاقاً نوعی موضعگیری حکومتی از سوی فقه شیعه در عصر حکومتهای جور و دعوت به تشکیل نوعی «دولت در دولت» است. مسئولیت «ولایت حسبه»، در عصر حکومت مشروع، واجب عینی بر حکومت است و در صورت فقدان حکومت عدل و یا کوتاهی حکومت عدل، بنحو واجب کفایی، تکلیف متوجه همه فقهای عادل و در صورت تعذر آنها، متوجه عدول مؤمنین و سپس همه مردم می‌شود.

امور حسبیه، حداقل وظائف اجتماعی است که متولی شخصی ندارند و بعهده حکومت شرعی است و در صورت فقدان آن، بعهده فقهای عادل و سپس مؤمنین است نه آنکه سقف و حداکثر قلمروی مداخلات فقها باشد.

احکام شریعت، چه داخل در امور حسبه، محسوب شود، چه نشود، در هر صورت باید اجرا شود و ضرورتاً حکومت باید اسلامی باشد تا بتواند متولی اجرا آن باشد. بنابراین، ولایت حسبه اتفاقاً از بهترین ادله بنفع «ولایت زعامتی فقیه» است نه علیه آن، پس نمی‌تواند استدلالی بسود تفکیک دین از حکومت، تلقی شود!!

رباعاً مواردی وجود دارد که ما حکم دینی داریم و ظاهرش هم این است که عقلمان به آن می‌رسیده، اینجا چه کنیم؟! مخالفت با نص کنیم؟! احکام شرع طبق دیدگاه شیعه، مناط دارند یعنی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. اما این مناط، همیشه برای ما محرز و روشن نیست و به همین علت، ما به نبوت و تشریع الهی احتیاج داریم.

ما چطور می‌توانیم در حالی که در بسیاری موارد، مناط احکام شرع برای ما محرز نیست، وارد این محاسبه و همی که آقایان توصیه می‌کنند بشویم و تواضع علمی را کنار بگذاریم و در عرض شارع مقدس، ادعاهای بزرگ بکنیم. این ادعاها هیچ نقطه عزیمت متقن عقلی ندارد.

البته اجتهاد و تفریع فروع، حساب جداگانه‌ای دارد ولی اینجا مخالفت با نصوص می‌شود نه اجتهاد در راستای نصوص الهی.

### مقدمه هفتم: آموزه‌های دینی و حوزه علوم تجربی

مثالی که زده‌اند امور طبی و سماوی و طبیعی است که گفته‌اند اینها در متون اسلامی آمده ولی جزء وظایف دین نبوده و دینی نیست پس امور حقوقی و اجتماعی و سیاسی هم از این قبیل است.

اینجا هم چند مغالطه مهم صورت گرفته است:

اولاً به چه دلیل، چیزی که در متن دین آمده، ربطی به دین ندارد؟! معیار دینی بودن یا نبودن، تعریف شخصی من و شما از دین و قلمروی آن نیست. معیار، خود دین است. معیار، شارع مقدس و وحی است، سیره معصوم(ع) است. اصل دین ما از اینهاست، منابع دین ما کتاب و سنت است و هر چه در آنها آمده، دین است. تعریف و قلمروی دین و امور دینی را باید از اینجا گرفت نه آنکه به آنها (متون دینی) تحمیل کرد. ما نباید به قرآن، یاد بدهیم که چه امور، دینی است و چه اموری دنیوی است!! آقایان ابتدا مدعی می‌شوند که دین را فقط عبادیات می‌دانند. می‌پرسیم که اینهمه امور غیر عبادی (بمعنی اخص عبادت)، در قرآن و سنت چه می‌کنند؟! می‌گویند این امور، امور دینی نیست. این صریحاً جز دست بردن در دین و کنار گذاشتن بخشی از دین، نیست و به تحریف اسلام بلکه به تکذیب آن می‌انجامد.

یعنی چه که بیان امور غیر عبادی، وظیفه دین نیست؟! مگر ما باید وظیفه دین را تعیین کنیم؟! وقتی دین در این امور، بارها و بارها وارد شده، امر و نهی‌هایی کرده، آموزشهایی داده و به آنها اهتمام ورزیده، با چه منطقی می‌توان چنان گفت؟ با آنچه در متن قرآن و سنت آمده، چه خواهید کرد؟ آیا خواهید گفت که چون بنظر شما ربطی به دین نداشته، اشتباهاً در متن دینی آمده؟! یا اینکه آمده ولی آنها را ندیده می‌گیرید؟!

ثانیاً امور حقوقی و اجتماعی، قابل مقایسه با مسائل طبی و سماوی نیست. در آن حوزه، بخش معظمی از متون اسلامی، مفصلاً وارد شده‌اند و توصیه‌هایی کرده‌اند که واجب الاتباع است. اما در امور طبی و سماوی، اولاً ما با آن اندازه توضیح و توصیه نداریم و ثانیاً در این حوزه، حکم به واجب و حرام نفرموده‌اند. البته معلوم کرده‌اند که حفظ سلامت بدن یا دانستن برخی حقائق عالم طبیعت و سماوات هم به سعادت شما ولذا به دینداری مربوط است و اصولاً آموزه‌های اسلام در همه ابعاد به «عالم نافع»، اهتمام ورزیده و از جهل در کلیه حوزه‌های زندگی، پرهیز می‌دهد و اسلام، دینی مبتنی بر معرفت است و ایمان ناشی از آگاهی‌های حضوری و حصولی را می‌پذیرد و تشویق می‌کند. ایمان اسلامی، مسیری جدا از معرفت ندارد حال آنکه در غرب، ایمان مسیحی را برای گریز از مواجهه با گزاره‌های خبری که ظاهراً صبغه علمی و تجربی در امور طبیعی و سماوی و طبی و ... دارد، امری غیر معرفتی، تعبیر کردند و امروز همان نگاه و همان راه حل!! را گروهی بمثابه قیاسی مع الفارق، درباره آیات و روایات اسلامی بنحو سطحی و تقلید آمیزی پیشنهاد کرده و خواسته‌اند که ایمان اسلامی را نیز امری غیرمعرفتی و صرفاً یک گرایش روانی بدینوسیله راه را برای تکذیب گزاره‌های معرفتی و ایمانی اسلام حتی در اصول عقائد باز کرده‌اند!!

خلاصه کنم: از اینکه «این امور، دینی نیست». چه نتیجه‌ای می‌خواهند بگیرند؟ غالباً دو نتیجه گرفته‌اند. یکی اینکه امور معرفتی و گزاره‌های دینی که مفاد علمی یا فلسفی یعنی واقع‌گویانه دارند، ربطی به وظیفه دین ندارد و لذا واجب الاتباع نیست. و دوم اینکه گزاره‌های دین، لزوماً صحت هم ندارد. این دیدگاه بوضوح، هم وحی و هم عصمت را زیر سؤال می‌برد و تعرض به اصل مقوله «نبوت» است نه به ولایت فقیه.

در مورد نخست، عرض شد که در هر مورد که واجب و حرام فرموده‌اند (اعم از حفظ صحت بدن یا در امور خانوادگی، فردی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و...) آن امور، به همان نسبت، دینی و شرعاً لازم الاتباع است. البته مشروط به آنکه پس از بررسی‌های سندی و دلالی و مقامی، محرز شود که این امور تکلیف شده است.

در مورد دوم نیز باید سنگها را وا کند که آقایان با چه استدلال عقلی یا دینی ادعا می‌کنند که کذب و خطا، در گزاره‌های اصیل دینی ما راه دارد؟ کدام مسلمان می‌تواند مدعی شود که در قرآن، سخن باطل داریم؟!

ممکن است ادعا کنند که گر چه دنیائی از گزاره‌های خبری راجع به عالم و آدم، طبیعت و ماوراء طبیعت، گذشته و آینده در متون اصیل اسلامی آمده اما شرع در مقام بیان نبوده است. بسیار خوب! اولاً در مقام بیان نبودن، غیر از نسبت کذب و خطا دادن به متون دینی است. مثلاً تعبیر قرآنی «سماوات سبع»، غیر از مفاد «هیئت بطلمیوسی» بوده است (بعلاوه که هیئت بطلمیوسی از نه آسمان و افلاک و عقول عشره گفته است نه از هفت آسمان) یا مثلاً گفته‌اند که نقل معجزات، از باب ایجاد حیرت بوده و یا توصیه‌های بهداشتی، ناشی از علم محدود و گاه غلط گذشتگان بوده و از این قبیل. عده‌ای هم اخیراً فرمودند که «بلسان قوم» آمدن انبیاء، بدان معنی است که در چارچوب علوم بشری دوران خود و آگاهی‌ها و ناآگاهی‌های قومی خودشان سخن گفته‌اند ولذا نه تنها احتمال جهل و خطا و خرافه هم می‌توان در تعالیم انبیاء «ع» داد بلکه لزوماً چنین اتفاقی هم افتاده است!! این ایده‌ها با ضروریات تفکر اسلامی منافات صریح دارد و این خزعبلات، نه قرائتی از «دین» و «نبوت و وحی» بلکه تکذیب آنهاست.

### مقدمه هشتم: در مقام بیان بودن

نکته دیگر آنست که برای کشف اینکه سخنگو (شارع)، در مقام بیان هست یا خیر؟! راههای روشنی در قواعد تخاطب عرفی عقلاً وجود دارد و قرائن مانع اطلاق و... چیزهایی «من در آوردی» و سلیقه‌ای نیست، در غیر این صورت هر کس می‌تواند مفاد صریح هر عبارتی را دور بیاندازد و بهانه بیاورد که به نظر من، در مقام بیان این مفاد نبوده است!! آنها هم با وجود آنها تکرارها و تأکیدها و ورود به جزئیات و... که در قرآن و سنت، راجع به مسائل حقوقی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی و علمی و فلسفی آمده است.

نمی‌توان مقدمات حکمت، قرائن لفظی و لبی و لسان شریعت را نادیده گرفت و ادعا کرد که شارع، منظورش چه هست و چه نیست. ما نیستیم که برای نبوت و حوزه تعالیم شارع، تصمیم می‌گیریم. این امور، بخشناهای و قرائت بردار نیست.

### مقدمه نهم: ارزشها و روشها

از جمله مبانی دیگر دیدگاه آقایان، تفکیک روشها از ارزشهاست. ادعا می‌شود که دین فقط برای ارزشهای اخلاقی آمده و به روش زندگی، کاری ندارد و روشها تماماً بشری است.

اولاً این ادعا چگونه باید اثبات شود؟! با کدام متدولوژی یا کدام استقراً، چنین تعریفی از دین داده می‌شود؟! و آنهمه توصیه‌های روشنی که در شریعت در باب روشها اسلام آمده، چیست؟!

ثانیاً آیا به راستی، مناسبت و سنخیتی بین ارزشها و روشها نیست؟! آیا با هر روشی، می‌توان به هر ارزشی دست یافت؟ یا اینکه روشها و ارزشها در هم تنیده‌اند؟

آیا «کلیات» در «جزئیات»، و «اهداف» در «وسائل»، ترشح نمی‌کنند؟ عبارت دیگر، آیا با هر وسیله‌ای به هر هدفی می‌توان دست یافت؟ آیا همه‌ی روشها متغیرند؟! آیا روشها به دینی و غیر دینی، یعنی مشروع و نامشروع، تقسیم نمی‌شود؟! آیا این همان تفکیک ثابت از متغیر است؟! اصلاً مرز ارزش و روش کجاست؟! اگر مراد از روش، روشهای ابزاری و فن آوری است، این نه تنها به اسلام، بلکه به هیچ مکتبی ربطی ندارد و اگر مراد از «روش»، نحوه‌ی عمل است، چه کسی می‌تواند انکار کند که این دین، احکام رفتاری خاص دارد؟ و اصولاً تفاوت ادیان و مکاتب، در همین روشهایی است که برای زندگی، توصیه می‌کنند.

البته لازم نیست که همه‌ی رفتارها در حد جزئیات، منصوص شرعی باشد. اما لازم است که همه‌ی آنها مشروع باشد. «مشروعیت»، اعم از «منصوصیت» است و شامل همه‌ی مصادیق عمومات و اطلاقات و اباحات شریعت می‌شود. با این احتساب، همه چیز، مشمول احکام خمس (واقعی یا ظاهری) است و همین، برای تقسیم روشها به «دینی و غیردینی» کفایت می‌کند. آقایان گمان می‌کنند که مباحات، امور غیر دینی‌اند. حال آنکه اباحه، نوعی موضعگیری شرعی است. منطقه‌الفراغ، منطقه‌ای است که حدود آن را شریعت الهی معلوم کرده است. اصالت حلیت و ایحه نیز، اصول شرعی و عقلی (مورد امضای شارع) می‌باشند و اصالة الاباحه اسلامی غیر از اباحی‌گری لیبرال است. پس نمی‌تواند منفذی برای خروج از شریعت و دیانت خوانده شود. عقل هم نقطه‌ی مقابل شریعت الهی نیست بلکه از منافع شریعت و در راستای آن است. عقل، حتی در مقولات منصوص نیز، در مقام فهم، تفسیر و اجرا و تفریع و ... مداخله‌ی جدی دارد. خود شریعت، مواردی را که شارع، مسکوت گذارده، حلال و مجال تصمیم‌گیری آزاد مؤمنین با توجه به ارزشها و اولویتهای اسلامی دانسته است.

مهم، آنست که اهتمام کلیه‌ی فعالیتهای عقلانی، پیشبرد مطلوبات شارع و تأمین احکام، حدود و حقوق براساس وحی الهی باشد و احکام اسلامی، مخالفت نشود. اگر علوم عقلی و تجربی در حوزه‌ی مباحات و در راستای اهداف شرع الهی، فعال شوند، آن حوزه، در عین حال، هم دینی و هم علمی است و باید نیز چنین باشد. یقیناً با رعایت حقوق و احکام دینی، افق برای تدبیر عقلانی در قلمروی سیاست و اقتصاد و فرهنگ، گشاده است و در غیر این صورت اساساً «تمدن اسلامی»، بی‌معنی خواهد بود چنانچه بدون علوم انسانی، تمدنی در کار نخواهد بود تا اسلامی یا غیر اسلامی باشد. اما مسئله مهم، در مفروضات و تفسیرها و توصیه‌های علوم انسانی است که چه مقدار، دینی و چه مقدار، مخالف با احکام و اخلاق و معارف دینی است و در موارد تراجم، کدام جانب را باید مقدم داشت. علوم اجتماعی، اقتصاد و مدیریت و سیاست، هرگز «علم محض» نیستند بلکه گرانبار از نظریات ایدئولوژیک و فلسفی و اخلاقی و حقوقی نظریه‌پردازان‌اند و به همان نسبت که با ارزشها و روشهای دینی تماس دارند، قابل تقسیم به اسلامی و غیر اسلامی می‌باشند. شأن دین را فراتر یا فروتر از چیزی خواندن و توجه به متون و تصریحات دینی نداشتن، دیگر یک تحلیل دینی نمی‌تواند باشد. بلکه تحمیل بر دین است و اما ارشادی بودن بعضی احکام شرعی نیز که مستمسکی برای تعطیل احکام از نظر بعضی قرار گرفته، به معنی آن نیست که آن احکام، قابل تخلف است بلکه بدین معنی است که عقل، فلسفه‌ی این احکام را در می‌یابد و با احکام تشریعی، همصدائی می‌کند.

پس ارشادی بودن بعضی احکام اجتماعی اسلام، به مفهوم دینی نبودن این مناسبات نیست و دینی بودن یک تدبیر نیز، منافاتی با عقلانی بودن آن ندارد. بی‌شک، تدبیر دنیا، کار عقل است، بلکه تدبیر آخرت نیز کار عقل است. اما این تدبیر، باید ملزم به تعالیم و امر و نهی الهی باشد یا خیر؟! مسئله اینست.

### مقدمه دهم: تعامل «وحی» و «عقل»، در تدبیر دنیا و آخرت

و اما به چه معنی، یک حکومت، دینی و مشروع خواهد بود؟! گفته شده است که عدم مخالفت با شرع، یک فعل را «دینی» نمی‌کند و مباحات را نباید به شرع نسبت داد و حکومت باید در دست عقل جمعی باشد منتهی جهت‌گیری کلی بسوی اهداف عالیّه دین باشد و تدابیر، تنها مخالف احکام نباشد.

بخش نخست این ادعا غلط است و بخش دوم آن، صحیح اما بی‌فایده بحال ادعای آقایان است. در مورد نکته اول عرض می‌کنیم که چرا عدم مخالفت با احکام الهی، فعل ما را «دینی» نکند؟! عدم مخالفت با شرع، یعنی «اطاعت واجبات» و «ترک



محرمات»، کاملاً دلیل بر مشروعیت و دینی بودن یک رفتار (چه فردی، چه اجتماعی و چه حکومتی) است. مباحات، شرعاً مجاز دانسته شده‌اند پس عمل مباح، یک عمل دینی است و هر چه هم دایره آن وسیع باشد مشکلی ایجاد نمی‌کند.

بدیل‌های متعدد و فراوان عقلی، هرچه هم متنوع و متحول باشند، معذک اگر به همان دو قید (رعایت اهداف و احکام دین) مقید باشند، همه آنها مشروع است و اشکالی بوجود نمی‌آورد. در انجام اعمال مباح، نه تنها عدم مخالفت آن فعل با شرع، بلکه انجام خود عمل را هم می‌توان به شرع نسبت داد.

عمل مشروع، عملی است که خصوصاً یا عموماً، منصوص و مجاز است پس دینی است. البته ترجیح عقلی یک بدیل بر سایر شقوق، تابع ملاک‌های شرعی است و تفاوت‌های فاحش میان چند بدیل مشروع، ناشی از کاستی‌های طبیعی عقل بشری است و خداوند تکلیف فوق طاقت بشر نمی‌کند.

پس «تدبیر عقلانی دنیا براساس احکام و اهداف دین» و «تدبیر دینی دنیا بوسیله بکارگیری عقل»، دو تعبیر از یک شیوه‌اند و تفاوت جدی ندارند مگر آنکه نیت ما چیز دیگری باشد.

و اما در مورد نکته دوم این فرمول باید گفت هیچ منافاتی ندارد که ساز و کار مدیریت در یک گفتگوی جمعی و مشارکت عقلی همگانی باشد اما اهداف و احکامی که حکومت تعقیب می‌کند، اسلامی و دینی باشد. اصولاً ولایت فقیه و حکومت اسلامی، معنائی جز این ندارد. مگر دیدگاه باصطلاح سنتی یا ایدئولوژیک، مخالف تدبیر عقلانی یا مشارکت عقلاً و مشورت و رایزنی است؟! مگر طرفدار تدبیر غیر عقلانی یا استبداد فردی است؟!

سؤال، این است که همان دو قید چگونه باید تأمین شوند؟! جهت‌گیری تدبیرا مور جامعه به سوی اهداف عالیّه اسلام و «عدم نقض احکام شرع» در این تدبیر حکومتی، همین دو قید، چگونه تحقق می‌یابد؟!

بنده ندیده‌ام که طرفداران ولایت مطلقه فقیه بیش از همین دو قید، چیز اضافه‌ای خواسته یا گفته باشند. همان قرائت توتالیت‌تر از ولایت فقیه (به تعبیر بعضی آقایان) هم ادعائی بیش از این ندارد. آنان می‌خواهند اهداف تربیتی و اقتصادی و اجتماعی و عبادی اسلام، تأمین شود و احکام و حدود شرعی، مراعات گردد، همین. آیا این زیادت‌طلبی و تمامت خواهی است؟!

آقایان می‌گویند، عقل جمعی مسلمانان حکومت کند و دین فقط نظارت کند. عرض می‌کنم همین مورد قبول است منت‌هی ابتدا باید پرسید که عقل جمعی مسلمانان یعنی چه؟ و با عقل جمعی غیر مسلمانان چه تفاوتی دارد و همچنین مراد از «نظارت» چیست؟! نظارت با ضمانت اجراً یا بی‌ضمانت اجراً؟! آیا نظارتی شاعرانه یا در حد وعظ؟! یا نظارتی که منشأ اثر و اصلاح اجتماعی باشد؟! نظارت فقیه به چه معنی است؟! استطلاعی یا استصوابی؟

اگر عقل جمعی براساس ضوابط اسلام، تحت نظارت فقیه عادل اصلاح، تدبیر امور کند، آنوقت همین جمهوری اسلامی حضرت امام(رض) و همین ولایت فقیه خواهد بود که دو دهه است در ایران اعمال می‌شود. مگر امام(رض) در کل امور جزئی مدیریت‌های کشور دخالت می‌کرد و متکفل امور تخصصی و علمی جامعه بود؟! ایشان، مراقب نظام و ناظر اوضاع بودند و سیاست‌گذاری می‌کردند و در مواردی نیز که تخلف آشکاری می‌دیدند یا ضرورت جدیدی را حس می‌کردند، صحبتی می‌فرمودند و فرمانی می‌دادند. ولایت مطلق فقیه، این بود. نه آنکه همه تخصص‌ها و عقل‌ها و امکانات، تعطیل یا حذف شود و یک نفر به جای همه فکر کند و در همه‌ی امور تصمیم بگیرد و... اما نکته همین است که بدون حاکمیت فقیه عادل و بدون ولایت مطلقه فقیه، همان دو قید هم که طرفداران «عقل جمعی مسلمین» اعتراف کردند، تأمین نمی‌شود یعنی هیچ ضمانتی برای تعقیب «اهداف عالی‌هی دین» و «تأمین احکام الهی» نخواهد بود.

«دینداری»، ممکن است که منحصرأ اقتضاً شکل ساختاری واحدی در مدیریت را نداشته باشد (چون اساساً شکل و ساختار، متحول و محصول تجربه و فکر است) اما لزوماً مقتضی احکام و اهداف خاصی هست. پس «تدبیر عقلانی دنیا با نظارت جدی دین»، تفاوتی با «تدبیر دینی دنیا به کمک رفتار عقلانی»، ندارند مگر بر روی کاغذ.

زیرا هر دو، «تدبیر جامعه» را که عملیاتی عقلانی است، مشروط به رعایت احکام شرع و ارزش‌های اسلامی می‌کنند.

### مقدمه یازدهم: دنیا و آخرت در اسلام

کسانی گفته‌اند که دین برای تأمین آخرت و یا اخلاقی فردی آمده و هیچ دخالتی در تدبیر دنیا و سامان جامعه ندارد. اولاً اگر اسلام از آخرت و اخلاق، تعریف خاصی داده و راه وصول به آنها را بگونه‌ای نشان داده که راه آخرت و تکامل اخلاقی، از همین دنیا و مناسبات انسانی می‌گذرد و قابل تفکیک از عقائد و رفتار و حقوق مردم نیست، چه باید گفت؟!

اصولاً آخرت چیست؟ و اخلاق چگونه محافظت می‌شود؟ آیا با تن دادن به هر نوع نظام سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فرهنگی، آن آخرت و این اخلاق، تأمین خواهد شد؟! چگونه باید زیست تا آخرت خوب را در پی داشته باشد؟ می‌بینید که



نمی‌توان آخرت را از دنیا و اخلاق را از عدالت و حقوق و... تجزیه کرد. آیا می‌توان گفت که دین صرفاً برای تربیت آمده و به سیاست کاری ندارد و احکام و حقوقی تعیین نکرده است؟! این دوستان ظاهراً از تربیت، یک مفهوم تجربیدی و انتزاعی در ذهن دارند. انسان را جزیره‌ای فرض می‌کنند و به او می‌گویند به هر نحو که شد زندگی‌ات را بکن و نظام سیاسی، نظام حقوقی، اقتصادی، رسانه‌های فرهنگی، آموزش و پرورش و... هرگونه بود مهم نیست و ما جداگانه و بی‌توجه به این واقعیات اجتماعی، تو را تربیت می‌کنیم.

یعنی گوش مردم، یکشنبه‌ها مال کلیسا و در اختیار خدا و مسیح، اما زندگی مردم و کل اموراتشان، حتی یکشنبه‌ها در اختیار قیصر باشد. این همان «تفکیک امور قدسی از امور عرفی» است که بنیاد نظریه‌ی سکولاریسم را تشکیل می‌دهد. من ریشه‌اش را عرض کردم. که تفکیک کامل دانش از ارزش و نگاه خاصی به احکام اعتباری و حقیقی است.

شما در حریم خانوادگی خود ملاحظه کنید. آیا فرزند کوچک خود را می‌توانید بدون مداخله در نحوه‌ی زندگی او تربیت کنید؟ بگوئید که من در رفت و آمد تو، در نوع معیشت و نوع زندگی تو و در هیچ یک از امور حیاتی تو دخالت نمی‌کنم و به نوع مناسبات و رفتار تو کاری ندارم ولی تو را تربیت می‌کنم؟ تربیت، چیزی نیست جز یک سری تعالیم نظری و یک سری ملاحظات عملی، چه در ساخت فردی و چه در ساخت جمعی و اینها دقیقاً به حقوق و معیشت و حکومت و سیاست، مربوط است. نکاتی که عرض شد از جمله، مفروضات و ملزومات دیدگاه مخالف با حکومت اسلامی از منظر معرفتی و کلامی است، اینک وارد حوزه حقوقی - فقهی می‌شویم تا ببینیم چه نبسته‌های غلط بلکه دروغی به امام راحل داده و نظریات ایشان را چگونه تحریف می‌کنند. و بعضی تعبیرهای غلطی که به دیدگاه امام (رض) در باب ولایت فقیه معطوف کرده‌اند بررسی اجمالی می‌کنیم. ابتدا باید متذکر بود که در دیدگاه امام، «شارع» در مورد سرنوشت بندگان و بویژه در مسئله حاکمیت، سکوت نکرده و آن را مهمل نگذاشته است. احکام اجتماعی برای تکامل انسان، وضع کرده و برای حاکمیت، شرائطی گذارده است، یعنی به نفع مردم و از فرط حساسیت نسبت به حقوق بشر، سختگیری زیادی در مورد حاکمیت، به خرج داده است چون هرکسی لیاقت و حق آن را ندارد که بر سرنوشت و جان و مال و آبروی مردم مسلط شود. مردم، اگر بدنبال فلاح و سعادت و کمالند، به ضرورت منطقی باید آن احکام و اهداف را تبعیت کنند. خداوند با اعلام شرائط حکومت، عملاً به مصادیق حاکم اشاره کرده و تشخیص آن را به عهده‌ی خود مردم یعنی مؤمنین گذارده تا از طریق نخبگان خود، مصادیق را بیابند و با فرد اصلح، بیعت کنند. حاکمیت صالح اسلامی، اگر تابع احکام الهی و ملتزم به حقوق مادی و معنوی مردم باشد، مشروعیت دارد و در غیر این صورت، نامشروع و ناصالح است و باید اصلاح یا تعویض شود.

## نظریه دولت در فقه شیعه (۴)

اینک می‌خواهم به چند نمونه از تحریف‌های غیراخلاقی و افتراءات فقهی در حقوق سیاسی که بعضی آقایان درخصوص نظریات امام «رض» در ولایت فقیه، مرتکب شده‌اند اشاره کنم و جالب است که برخی از اینان ادعا کرده‌اند که مروج نظریات امام در این حوزه بوده و قرائت ایشان!! را قبول دارند.

عرض کردیم که در تر امام، حاکمیتی که مسئول ساختن جامعه‌ای اسلامی و عادلانه است باید از بینش اجتهادی در اسلام و از توان تدبیر و مدیریت عقلانی و تجربه و محبوبیت مردمی و از تقوی و عدالت در امور فردی و حکومتی برخوردار باشد. اینک برخی از افتراءات کذائی را مرور کنیم:

### (۱) حق نظارت و عزل

ادعا شده است که:

«در دیدگاه امام، مردم، نه بلاواسطه و نه بواسطه نمایندگانشان، حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت بر اعمال ولی فقیه عادل را ندارند و در عزل و نصب ولی شرعی، هیچ حقی ندارند و با وجود فقاقت و عدالت، دیگر امکان امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت اسلامی نیست و لذا به رسمیت شناختن چنین حقی برای مردم یا نمایندگان مردم، به منزله نفی ولایت و خروج مردم از عنوان شریع «مولی علیهم» است!!»

در حیرتیم که این نسبتها را از کجا می‌آورند؟ نه در قانون اساسی امام، نه در آثار مکتوب فقهی و نه در فرمایشاتشان، هرگز عباراتی دال بر اینکه رهبر، قابل عزل و نصب نیست و مردم با نمایندگانشان حق نظارت ندارند یا نباید امر به معروف کرد و... مطلقاً وجود ندارد. بلکه ایشان صریحاً می‌فرمودند که ولیفقیه اگر مرتکب معاصی شود، اگر حقوق شرعی مردم را تضییع کند، اگر به وظائف خود عمل نکند و اگر و اگر... از ولایت، ساقط است و اطاعت او حرام است. قانون اساسی این نظام هم صریحاً از حق

نظارت و حتی عزل و نصب رهبری سخن می‌گوید. مگر مجلس خبرگان، نمایندگان مردم نیستند و مگر عزل و نصب رهبر و یا نظارت بر رهبری و استیضاح، حق بلکه وظیفهٔ مسلم آنها نیست؟!

## ۲) آراء عمومی و فرمالیزم

ادعا شده است که:

«در این دیدگاه، مردم در انتخابات در مورد حاکمیت، ذیحق نیستند و احترام به مردم و انتخابات، در واقع صوری است و از باب اضطراب یا برای مقابله با تبلیغات دشمنان، به آراء عمومی رجوع می‌شود و اختیاراتی که به مردم داده می‌شود، فقط در این حد است که مردم مخیر می‌شوند از میان فقیهان عادل که در تعیین و تشخیص ولی امر، هم مبنا هستند، افرادی را انتخاب کنند و فقیهان منتخب مردم، ولی امر را تعیین کرده یا تشخیص دهند و چه مردم رأی بدهند چه ندهند، ولایت فعلیه برای ولی به صرف تعیین فقهاً ثابت است. یعنی فقط برای بستن دهان دشمنان اسلام، انتخاب صورت می‌گیرد.»

اولاً این دوستان، گویا چشمشان را بسته‌اند. نه جهتگیری توده‌های مردم را می‌بینند و نه حتی قانون اساسی و روال انتخاب رهبری را مد نظر قرار داده‌اند. اگر مردم رأی ندهند، مگر مجلس خبرگانی، تشکیل و رهبری، تعیین می‌شود؟ رهبری، طی یک انتخاب دو مرحله‌ای از سوی مردم، تعیین می‌شود و دو مرحله‌ای بودن انتخابات، دنیا مرسوم است و وجه دو مرحله‌ای شدن آن هم، حساسیت مسئله و ضرورت تشخیص مصادیق و احراز ملاکهای پیچیده‌ای است که در مورد حق حاکمیت، وجود دارد و محتاج به کارشناسی است. هر چه سختگیری در مورد شرایط رهبری، بیشتر باشد، بیشتر بنفع مردم و حقوق مردم است. اسلام، در مورد حاکمیت، حساس است و سرنوشت مردم را به دست هر کسی نمی‌سپارد.

پس مردم کاملاً ذیحق‌اند و البته دایرهٔ این حقوق را «شریعت» معلوم کرده یعنی حق ندارند علیرغم شرط و شروط الهی، کسی را به زعامت برگزینند. حق ندارند با افراد فاسق و ظالم و اهل دنیا بیعت کنند، حق ندارند از افراد بی‌کفایت، جاهل، بیسواد، خودخواه، بی‌تقوی، وابسته، عیاش، غیرکارشناس و بی‌اراده، اطاعت کنند و ولایت‌پذیری در برابر فاقدین شرایط نظری و عملی، حرام است. اما در داخل حریم شرط و شروط الهی، مردم کاملاً ذیحق‌اند و این حق، در قانون به رسمیت شناخته شده و پایهٔ تفویض این نظام است، پس احترام به آراء مردم، صوری و برای بستن دهان‌ها نیست بلکه این آراء اگر رأی شارع را نقض نکنند و با مسلمانی مردم، منافات نداشته باشد قطعاً نافذ و منشأ آثار شرعی و اجتماعی است. در باب نوع دخالت آراء مؤمنین و مردم در حق حاکمیت و مشروعیت در مباحث قبلی توضیحاتی دادیم که از جهانی شبیه دخالت مقلد در مشروعیت و حجیت فتوای مرجع خاص برای اوست و البته تفاوت‌هایی هم در کار است.

ولی فقیه با مردم، واقعاً نوعی قرارداد می‌بندد که البته آن را نمی‌توان وکالت نامید مگر در اموری که حوزهٔ اختیارات شرعی مردم است. در این قرارداد، یکطرف متعهد می‌شود که صادقانه و بطور جدی بدنبال اجراء احکام خدا و تأمین حقوق مادی و معنوی مردم و اجراء عدالت و تربیت و امنیت جامعه باشد بدون هیچ امتیاز دنیوی شخصی و دنیاطلبی، و طرف دیگر که مردم باشند، با این بیعت - که از طریق انتخابات خبرگان صورت می‌گیرد - تعهد می‌کنند که در چارچوب شریعت الهی و مصالح ملی از مقام «ولایت»، حمایت و تبعیت کنند و قانون‌پذیر باشند و البته در عین حال، هم مستقیماً و هم با واسطهٔ خبرگان نماینده خود بر رهبر، نظارت کنند که احیاناً از مسیر الهی و تعهدات خود، خارج نشود. این «ولایت» است و در عین حال، نوعی «قرارداد» هم می‌تواند بشمار آید. واقعاً یک تعهد طرفینی است که البته نه مردم و نه امام، هیچ‌یک نمی‌توانند در این قرارداد، از حریم اختیارات شرعی خود خارج شوند و طرفین نسبت به یکدیگر، التزاماتی متقابل دارند. رابطه، رابطهٔ مالک و مملوک، یا ارباب و رعیت نیست. رابطهٔ ایمانی و اخلاقی و حقوقی و با ضابطه‌های کاملاً مشخص است.

البته، بی‌تردید «صلاحیت» یک فرد برای تصدی ولایت، چیزی نیست که با آراء مردم یا خبرگان، موجود یا معدوم شود و لذا چه مردم رأی بدهند و چه ندهند، شخص، صلاحیت برای رهبری را یا دارد و یا ندارد و اینها ربطی به هم ندارند. کشف صلاحیت، غیر از ایجاد صلاحیت است.

اما فعلیت این «ولایت»، رسمی شدن و قانونیت و نفاذ آن، البته به آراء مردم ارتباط خواهد یافت، تا مردمی بودن و اطاعت‌پذیری را تأمین کند و این آراء از طرق کارشناسان منتخب مردم (خبرگان)، تأمین می‌شود تا قید «کاشفیت» لحاظ شود یعنی صلاحیت فرد برای تصدی ولایت، توسط افراد مورد اعتماد مردم، احراز و اعلام شود و حجیت یابد. پیش از رأی مردم و اعلام نظر کارشناسان مردمی البته ولایت، قابل تحقق نیست گرچه صلاحیت آن باشد. اختلاف «جعل» و «کشف» هم ثمرهٔ عملیهٔ مهمی در این مقام نخواهد داشت. بویژه که جعل هم جعل مشروط و ایدئولوژیک است.

## ۳) تنفیذ، مشروعیت، مسئولیت

آقایان به امام، نسبت می‌دهند که:

«مشروعیت» فرد منتخب مردم» در هر سطح، متوقف بر امضا و تنفیذ ولی فقیه است و یک شخص، منشأ مشروعیت کل نظام است و همه نهادهای حکومتی و حتی قانون، با تنفیذ وی مشروع می‌شود و فوق قانون هم هست و فقط در برابر خدا مسئول است و هیچ نهاد بشری و قانونی حق نظارت بر ولی فقیه را ندارد و نظارت بر رهبری، استطلاعی است نه استصوابی و مافوق او، فقط خداست.»

اولاً ببینیم مسئله تنفیذ، از چه قرار است؟! تنفیذ در حکومت اسلامی، نه سختی با توشیح ملوکانه در نظام شاهی دارد و نه یک امضای تشریفاتی است. بلکه اعمال حساسیت نسبت به رعایت موازین اسلامی و حقوق مردم است. مسئله تنفیذ را باید در راستای مسئله مشروعیت فهمیده، اگر در باب حق حاکمیت نسبت به دغدغه‌های مکتبی، اهتمامی باشد بی‌شک باید به نظارت از ناحیه رهبری واجد شرایط، تن داد و این نظارت اگر تشریفاتی نباشد و ضمانت اجرا داشته باشد، همین «تنفیذ» خواهد بود. ملاک برای تنفیذ یا عدم تنفیذ، تمایلات شخصی رهبری نیست بلکه تشخیص او و در راستای وظایف اوست.

ثانیاً ببینیم مفهوم نشست «مشروعیت» از شخص، دقیقاً چیست و چه مقدار، مفهومی اسلامی است؟! برخی مدام از الفاظی استفاده می‌کنند که شباهت بلکه مطابقت «ولایت فقیه» را با نظام «سلطنت» القا کنند. لذا باید مجدداً در باب غیر قابل قیاس بودن «ولایت مطلقه فقیه» با «سلطنت مطلقه فردی»، رابطه ولی فقیه با «قانون»، چند تذکر عرض کنم:

یک: «ولایت مطلقه» بعلت شباهت صرفاً لفظی با «حکومت مطلقه»، متأسفانه قربانی بعضی سوء تفاهم‌ها و سوء تعبیرها شده است. ولایت مطلقه فقیه، اساساً در تقسیم‌بندی مشهور علوم سیاسی از سنخ حکومت‌های مشروطه است نه حکومت مطلقه. امام، بارها به لوازم این تفکر و مسئولیت رهبری اشاره کرده‌اند و صریحاً هم در کتاب ولایت فقیه فرموده‌اند. عین عبارت ایشان چنین است:

«حکومت اسلامی، نه استبدادی است نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین، تابع‌آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره، مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قوانین الهی بر مردم است. (ولایت فقیه ص ۵۲ و ۵۳).»

پس ولایت مطلقه امام خمینی، یک نظام مشروطه است منتهی یک مشروطه لائیک نیست که صرفاً مشروط به آراء بشری باشد بلکه در درجه اول مشروط به شروط الهی است که مردم مسلمان، خود آن را پذیرفته‌اند و حکومت یک فقیه عادل واجد شرایط، بشرطی مشروع است که احکام خدا و حقوق شرعی مردم و مقتضیات عدالت اجتماعی و مصالح امت اسلامی را رعایت کند.

پس نه تنها ولیفقیه بعنوان یک شخص، منشأ مشروعیت نظام و قانون و مناصب حکومتی نیست بلکه حتی مشروعیت و اختیارات خود بعنوان یک شخص حقوقی را هم، از ناحیه خود ندارد و با کسب صلاحیتهای علمی و عملی، باید آن را بدست آورد و بنا به فرض، بدست آورده تا توانسته متصدی ولایت عامه شود.

البته وقتی از مشروعیت اجزای حاکمیت، مثل عزل و نصب‌ها و قوانین جزئی اداری و ... سخن به میان آید، طبیعی است که ابتدا باید ریشه آن را در اصل مشروعیت نظام جست که به مسئله حق حاکمیت، مرتبط می‌شود و عرض کردیم که حق حاکمیت، مشروط به ضوابط اسلامی مثل عدالت، فقاقت و توان مدیریت و ... است. به این معناست که می‌گویند حاکمیت، بدون حضور یک متفکر دینی مجتهد و عادل و با تقوی در رأس آن، مشروع نیست. معنای این عبارت، آن نخواهد بود که شخص، منشأ مشروعیت یا فوق قانون است بلکه وجود آن ضوابط خاص و شخصیت حقوقی وی است که شرط مشروعیت نظام می‌باشد و این نکته‌ای روشن و بی‌اشکال است.

اما اینکه گفته شد که ولیفقیه در منطق امام (رض) فقط در برابر خدا مسئول است و هیچ قانونی نمی‌تواند بر او نظارت کند، این نیز یک تفسیر جعلی و افتراء به امام است. نه تنها نظارت، بلکه استیضاح و امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت و حتی عزل رهبر، در شریعت و در قانون این نظام، پیش‌بینی شده و هیچکس منکر آن نیست. البته مفهوم کلامی «مسئولیت»، در واقع، منحصر به محضر خداست و نه فقط در مورد رهبری بلکه همه مردم، در پیشگاه خداوند مسئولیت شرعی دارند. اما مسئولیت بمفهوم حقوقی و اجتماعی آن که مستلزم حق سؤال و نظارت و انتقاد و عزل باشد، کاملاً در قانون پیش‌بینی شده است و همه مردم به نحو عام و خبرگان نماینده آنها بنحو خاص، چنین حقی را دارند. البته نقد و استیضاح و عزل رهبری، قانونمند است و آداب عقلی و شرعی خاصی دارند و این انضباط و قانونمندی انتقاد، در نظامهای لائیک هم جاری است. مافوق

رهبر، فقط خداست، آری اما همین خداوند، حقوقی برای مردم، بر ذمه رهبری (وبعکس) ثابت کرده که باید رعایت شوند و مشروعیت نظام، به رعایت آن حقوق، گره خورده است.

این که نظارت، ضامن اجرا باید داشته باشد البته سخن درستی است و قانون نیز پیش‌بینی کرده که مردم، خبرگان خود را برگزینند تا ایشان براساس ضوابط اسلامی و قانونی بر رهبر، نظارت کنند اما اگر مراد، آن است که رهبری باید در کلیه تصمیمات خود، یک بیک از مردم یا از وکلاً آنان اجازه بگیرند، حرف نامربوطی است یعنی نه شدنی است و نه در قانون آمده و نه حتی در نظامهای غیر ولانی و غیر دینی، چنین می‌کنند و نه چنین می‌توانند بکنند. زیرا در چنین شرائطی اصولاً رهبری، دیگر معنا و امکان نخواهد داشت و دیگر رهبری نخواهد بود. «نظارت بر رهبری»، غیر از «دخاله در رهبری» است. اصولاً «رهبری» وقتی مفهوم می‌یابد که مردم، تبعیت (در عین نظارت) کنند. معیار «نظارت» نیز نظام حقوقی و اخلاقی اسلام است ولی نباید و نمی‌توان جای رهبری و مردم را از حیث حقوقی، عوض کرد. در هیچ کجای دنیا هم حاکمیت چنین نمی‌کند این نوعی تئوریزه کردن هرج و مرج است منتهی گروهی همانطور که شاه را نصیحت می‌کردند که «سلطنت کند نه حکومت»، اکنون نیز از ولیفقیه می‌خواهند که «سلطنت کند نه ولایت»، عبارت دیگر، تنها نظارت تشریفاتی و استطلاعی داشته باشد و در هیچ موردی دخالت نکند!! چنانچه گفتیم نظارت بر رهبری غیر از دخالت در رهبری است و هیچ رهبری، اساساً امکان استجازه و استصواب لحظه بلحظه از شهروندان را ندارد.

#### ۴) ولایت، ضد سلطنت

«ولایت مطلقه فقیه» را باید مسبوق به محکمت فلسفه سیاسی اسلام، تفسیر کرد. محکمتی از این قبیل که حاکم مستبد، طاغوت است و ولایت، سلطنت نیست، دو شبهه اصلی در باب «ولایت مطلقه فقیه» را که از دو نقطه عزیمت متفاوت هم صورت گرفته است. مجاب می‌کند و هر دو را هم امام «رضا»، نظراً و عملاً پاسخ فرموده بودند. یکی استبدادی و سلطنتی بودن «ولایت مطلقه» است که با وجود مشروط بودن حاکمیت فقیه، حق نظارت عامه و خبرگان، حق امر به معروف و نهی از منکر و استیضاح، حق عزل و بویژه شرایط بسیار صعب‌العبور «ولایت» و وظایف سنگین رهبری و ...، استبداد و حاکمیت مطلقه فردی و سلطنت، را بکلی منتفی می‌کند. اما شبهه دوم که اتفاقاً از منشأ متفاوتی صورت می‌گیرد، توهّم «فوق قانون» و «فوق شریعت» بودن رهبری است.

در اینجا البته بحث اختیارات حکومت و رهبری پیش می‌آید و باید دانست که اولاً اختیارات مربوط حاکمیت، اختیارات شخصیت حقوقی است نه حقیقی. گرچه نباید غفلت کرد که این اختیارات را بالاخره اشخاص حقیقی‌اند که اعمال می‌کنند و تفکیک شخصیت حقیقی از حقوقی، یک تفکیک اعتباری است اما در واقع، همین تفکیک اعتباری است که منشأ و حدود اختیارات را معلوم می‌کند و مطلقه بودن ولایت را نیز توضیح می‌دهد. شخصیت حقیقی، منشأ و زمینه شخصیت حقوقی فرد است و در عین حال، مجرای اعمال حقوق و اختیارات شخصیت حقوقی هم هست و لذا تفکیک این دو از یکدیگر در موارد بسیاری، اعتباری است. «اختیارات حکومتی» که توأم با مسئولیت دنیوی و اخروی و لازمه انجام تکلیف و خدمت به مردم است، غیر از حقوق شخصی رهبر است. رهبر و سایر مسئولان در حاکمیت دینی از حیث منافع خصوصی و حقوق شهروندی، هیچ امتیازی نسبت به آحاد مردم ندارند بلکه باید محدودیتهای بیشتری نیز رعایت کنند.

پس ولایت فقیه، به مفهوم ولایت «نهاد حاکمیت» است اما این حاکمیت را فقیه است که اعمال و نمایندگی می‌کند و بدون نظارت و اجازه او، قابل اعمال نیست. لذا «ولایت فقیه»، درست است که متعلق به شخصیت حقوقی «فقیه» یعنی نهاد «دولت اسلامی» است، اما قائم به شخصیت حقیقی «فقیه» است و اگر این دولت و نهاد حکومت، «فقیه عادل» را در رأس تصمیم‌گیری نداشته باشد و تصمیماتش توسط مجتهد عادل، تنفیذ و تأیید نشود، مشروعیت ندارد. پس مراد از اختیارات مطلقه، این نیست که ولی فقیه یا حاکمیت، حق ظلم کردن و قانون‌شکنی و تجاوز به حریم شرعی افراد شهروند یا سلب حقوق آنها و یا حق معصیت کردن و نقض احکام الهی و تصمیم‌گیری بر خلاف مصالح ملی را دارند، هرگز. زیرا ارتکاب هر یک از این مجرمات، عدالت و صلاحیت حقیقی و لذا مشروعیت حقوقی و حق حاکمیت شرعی و مدنی را از فقیه مزبور سلب می‌کند.

معیار تصمیم‌گیری‌های «ولیفقیه»، معیارهای دینی و عقلی است. اینجا حوزه «منافع شخصی» ولی فقیه یا امتیازات مادی او نیست. اگر حاکم، بر اساس چنین معیارهای غلط، موضعی بگیرد، اصولاً از ولایت، ساقط است زیرا فاقد عدالت شده است. اگر احرار شود که فقیه براساس نفسانیت و عصبیت و خودخواهی و دنیاطلبی، (العیاذبالله) موضع می‌گیرد، اصولاً حکومت او نامشروع است و باید اصلاح و درغیراینصورت، تضعیف و برانداخته شود یعنی ابتدا استتابه و سپس عزل او واجب است، و اطاعت و حمایت از او حرام می‌باشد. پس این اختیارات برمحور «مصالح‌امت»، (آنهم با تعریف اسلامی «مصلحت» نه با تعریف لائیک و مادی آن)

است که رهبری صالح و مجتهد پس از مشورت بانخبگان و صاحب نظران و کارشناسان، به «تشخیص» می‌رسد و آن را بر اساس اعتقاد به معارف اسلامی و التزام به اخلاق و احکام اسلامی، اعلام و اعمال می‌کند. و مسئولیتی را هم می‌پذیرد. البته در حوزه مباحات اولی، می‌تواند بر اساس همان مصالح عقلی و اهداف اسلامی، جعل احکام حکومتی کرده، برخی مباحات را منع یا الزام کند و احکام حکومتی، موقتی و تابع مصلحت سنجی‌های کارشناسانه و لازمه حاکمیت است. دوم اینکه در موارد خاصی، گاه تزامم میان مصالح یا قوانین با یکدیگر پیش می‌آید. در چنین مواردی عقلاً و شرعاً باید اهم را بر مهم ترجیح داد و ملاک اهمیت نیز در تعامل «شرع و عقل»، پس از تأمل و مشورت بدست می‌آید و نهایتاً تشخیص آن با رهبری بوده و در ذیل رهبری، با «شورای تشخیص مصلحت» است.

### ۵) ولایت مطلقه، امری عقلانی

ولایت مطلقه فقیه، همان است که گفتیم و توجه داشته باشیم که انواعی از این اختیارات در نظام‌های لائیک نیز برای حاکمیت، تثبیت شده است با این تفاوت که ملاک این تشخیص و ترجیح‌ها و قانونگذاری‌ها در حکومت‌های استبدادی، شخص سلطان و تمایلات و منافع اوست و در حکومت‌های دموکراتیک، ظاهراً آراء عامه است (و در واقع، الیگارش‌های کمپانی‌های سرمایه‌داری و سلاطین رسانه‌های تبلیغاتی) است و در حکومت اسلامی، این ملاک، مجموعه آموزه‌های دینی (نه فقط احکام فرعی فقهی) و مسلمات عقلی. در رعایت عدالت و مصالح جامعه اسلامی می‌باشد.

پس ملاحظه می‌کنید که اختیاراتی که «مطلقه» می‌نامیم، اصلاً جزء لوازم عقلی «حاکمیت» است و در کلیه حاکمیت‌های دینی و لائیک نوعی از آن وجود دارد و جالب است که بدانید از میان بزرگترین نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال کسانی چون جان لاک و... که پدران لیبرالیزم کلاسیک می‌باشند صریحاً از چنین اختیارات سیال مدیریتی و عبارتی فوق قانون، تحت عناوینی چون «قانون نانوشته» یا حق و توی «مصالح جمعی» یا اهم بودن منافع ملی نسبت به سایر ملزومات حکومتی و... بصراحت و تأکید دفاع شده است. «ولایت فقیه» (و هیچ حاکمیت دیگری)، اگر مطلقه (به این معنا که عرض کردم) نباشد، اصولاً قابل اعمال نیست. ولایت «غیر مطلقه» فقیه، چیزی مثل حکومت طالبان می‌شود که در آن، اجتهاد و «اصلی - فرعی» سازی، و اولویت‌بندی و معماری جامعه وجود ندارد و لذا آن حکومت دینی، در رأس حاکمیت احتیاجی به مجتهد عادل ندارد. حکومت عوام است که بند به بند و از یک کنار بخواهند قانون یا شرع را بدون ملاحظات اجتهادی اجرا کنند. حال آنکه، حکومت دینی، صرفاً چیدن آجرهای قانون مدنی یا احکام فرعی شرعی بر روی یکدیگر نیست بلکه به علاوه، «مهندسی احکام» است یعنی نوعی نظام‌سازی و معماری جامعه دینی و اولویت‌بندی اجرائی احکام است. البته مصلحت سنجی، خارج از دایره شریعت نیست و «مصلحت نظام» شیعه، با استحسان و قیاس و ... واقعاً تفاوت دارد و گرچه طبق بعضی از تعریف‌هایی که از مصالح مرسله، فتح و سد ذرائع شده، مشابهت‌هایی وجود دارد، لذا اظهار شعفی هم که رویکردهای سکولار از فرمایشات امام در باب «مصلحت نظام» کردند بی‌مورد است چون گمان کردند که این مصلحت نظام اسلامی، همان «منافع ملی» در قاموس لیبرال است و لذا گفتند که ولایت مطلقه فقیه، تشریع در عرض شریعت و کمک به سکولاریزاسیون حکومت شرعی است!! آقایان گمان کردند که «حق تأخیر اجرای یک حکم شرعی فرعی» جهت مصلحت مهمتر شرعی، به مفهوم تعطیل بلکه نسخ شریعت و حذف احکام الهی از صحنه حاکمیت به بهانه منافع ملی است، هرگز چنین نیست، بلکه این حق را خود شریعت و خود قانون اساسی، به مجتهد عادل در رأس حاکمیت داده است و حاکمیت رسول... (ص) و علی (ع) هم از این حق، بارها استفاده کردند و بدون آن، اعمال حاکمیت نمی‌توان کرد یعنی اجرا حکم را به خاطر اجرا یک حکم مهمتر دیگر اسلامی یا به علت مصلحت مهمتر شرعی، موقتاً به تأخیر انداختند. و این، قربانی کردن «شرع» به پای «مصلحت» نیست بلکه رعایت منطقی مصلحت سنجی‌هاست که در خود شریعت، لحاظ و پیشبینی، بلکه توصیه شده و در قانون اساسی نیز به «ولایت مطلقه»، تصریح شده است و همه این اختیارات، به مقام اجرا مربوط است نه تشریع.

اولویت‌بندی‌های حاکمیت صالح، به معنی قانون‌شکنی یا حذف شریعت نیست. روال اصلی حاکمیت، رعایت قانون اساسی بلکه قوانین جزئی کشور است. لذا رهبر حق ندارد حتی قوانین عادی راهنمایی و اجرائی را در مسائل شخصی خود زیر پا بگذارد و نمی‌گذارد. بلکه بیش از دیگران، اهل رعایت و احتیاط است. و اینست که عرض کردیم فقیه که در اجرا عدالت، «ولایت مطلقه» و اختیارات زیاد (توأم با مسئولیت دنیوی و اخروی دارد و مبسوط‌الیه است) امداد حوزه منافع شخصی، صدر صد محدود و تحت فشار و مقبوض‌الیه است و هیچ حاکمی در هیچ نظام سیاسی در اندازه حاکم شرعی، مقید و محدود و مسئولیت‌پذیر نیست. پس محاسبات و اختیارات حکومتی غیر از منافع شخصی است و به این معنی، رهبر، فوق قانون نیست، چه رسد به فوق شریعت!!



## ۶) مصالح جامعه، نه منافع فردی حاکمان

«مصلحت»، علی‌الاصول در همان رعایت شرع و قانون اساسی است اما اگر در شرائط خاصی، مصالح خاصی پیش آید که برای رعایت حقوق مهمتر مردم یا احکام مهمتر الاهی مثل حفظ اصل «نظام عادل»، در مواردی که واقعاً خطرات جدی‌تری آن را تهدید کند، عقلاً و شرعاً می‌توان یک قانون مدنی یا حکم شرعی را که با آن مصلحت مهمتر در تزامن است، موقتاً اجرا نکرد و همه می‌دانیم که این، نه استبداد است و نه سکولاریزم و نه هوای نفس، زیرا در ولایت مطلقه فقیه، حاکم، فقیهی است تابع احکام فرعی‌الاهی (اعم از اولی و ثانوی) ولی چون اصل تشکیل و حفظ حکومت اسلامی، خود یک حکم اولیۀ شرعی، بلکه اهم احکام است در مقام تزامن با احکام فرعی دیگر اعم از عبادی و غیرعبادی، در مقام اجرا، اولویت می‌یابد و این خود حکم اولی‌الاهی است و در قانون اساسی نیز عین تعبیر «ولایت مطلقه» با همین معنای مورد نظر امام «رض» آمده و این اختیارات، قانونمند و مدون شده است. نباید نباید میان «مزایای شخصی» با «اختیارات حکومتی» خلط کرد، چنانچه نباید میان «منافع شخصی حاکم یا هیئت حاکمه» با «مصالح اسلامی جامعه و نظام» خلط کرد.

مثلاً امر دائر است که حکومتی بماند تا احکام اسلام را اجرا کند یا این حکومت، قربانی اجرا نابهنگام، ناقص یا غلط فقط یکی از صدها حکم شود. واضح است که اجرا ۹۹ حکم بر اجرا یک حکم، مقدم است. پس ولی فقیه در عرض احکام شرع (یا بالاتر از آن!!) جعل حکم نمی‌کند بلکه از اختیارات حکومتی مشروع خود برای اجرا کاملتر، وسیعتر و دقیقتر احکام شرع بهره می‌برد. اختیارات حکومتی، معصوم و غیرمعصوم ندارد زیرا وظائف حکومت اسلامی، وظائف روشنی است که منحصر به معصوم «ع» نشده و بدون آن اختیارات قابل اعمال نیست البته شخصیت حقیقی هیچکس با معصوم، قابل قیاس نیست ولی مسئولیتها و لذا اختیارات حقوقی حاکم غیر معصوم، شعبه‌ای از همان اختیارات معصوم و مسبوق به اذن او و تداوم راه او - البته بنحو غیرمعصومانه - است.

البته اختیارات حکومتی، قابل سوءاستفاده و سوءفهم نیز هست و باید مراقب بود که به بهانه مصلحت، احکام خدا و حقوق مردم را احياناً تعطیل نکنند که هم حاوی استبداد و هم سکولاریزم خواهد بود و مسئله بسی حساس است اما این آفت را به انحأ دیگری باید مهار کرد نه با سلب اختیارات معقول حاکمیت، چون حاکمیت بدون این اختیارات، قادر به انجام وظائف شرعی و عقلی خود نیست. مهار حاکمیت، علاج دیگری دارد و به مسئله حق حاکمیت و مشروعیت و نظارت بر حاکم و... مربوط می‌شود و در آن حوزه‌ها باید و می‌توان حاکمیت را مهار کرد و این مهار، باید ممه‌ور به مهر ضوابط اسلامی باشد.

## ۷) مدیریت و اجتهاد، نه تشریع و نه قانون‌شکنی

بنابراین، «مطلقه بودن» ولایت، به مقام تشریع مربوط نیست، بلکه نوعی برنامه‌ریزی عملی و مدیریتی است. از طرفی، رابطه ولی فقیه با «قانون» هم روشن است. در مسائل شخصی، «ولی فقیه» کاملاً و بدون استثناً، تابع قانون و با دیگران، مساوی است و اما در باب اختیارات حکومتی، البته با بقیه تفاوت دارد زیرا چنانچه گفتیم وظائف بیشتری از دیگران دارد و در دنیا و آخرت، مسئول حقوق مردم است.

در حکومت علی‌الاصول، قانون اساسی، ملاک است اما خود قانون اساسی، مشروعیتش را از کجا آورده است؟ شریعت الاهی، خاستگاه این قانون است. در چنین مواردی، حاکم حق هیچ تخلفی ندارد. البته موارد خاصی در قانون هست که به ساختار اجرائی حاکمیت و مدیریت مربوط می‌شود و جنبۀ ابزاری برای ابعاد محتوایی و اسلامی قانون دارد و وحی منزل نیست و قابل اصلاح و تجدیدنظر می‌باشد و البته راه قانونی و پیشبینی شده‌ای نیز برای آن هم پیشبینی شده که نباید از آن تخلف کرد بعلاوه که اختیارات ویژه «بحران» هم مثل هر حکومتی در حکومت اسلامی نیز ملحوظ می‌باشد. اگر صلاحیت رهبری هست، حق تشخیص مصلحت را دارد چون این حق، اصولاً یک حق حکومتی است. بنابراین رهبری پس از مشورت با شورای تشخیص مصلحت و سایر کارشناسان و توجیه کردن جامعه، می‌تواند اجرای یک قانون را موقتاً تعطیل کند و این حق هم در خود قانون، پیشبینی شده و در قانون اساسی از «ولایت مطلقه» - به همین مفهوم - صریحاً نام برده شده است و لذا از این موارد نمی‌توان تعبیر به قانون‌شکنی کرد. این اختیار، یک اختیار قانونی و مشروع است. یک مثال ساده، برای مفهوم صحیح «فوق قانون بودن» یا «مصلحت نظام» اختیارات افسر راهنمایی بر سر چهار راه است که در صورت کور شدن گره ترافیک می‌تواند موقتاً قانون چراغ قرمز را تعطیل کند و دستورات فوق قانون (نه غیرقانونی) در جهت هدف و روح قانون بدهد تا مشکل حل شود. این اختیارات عقلی، حق همه مدیریت‌هائی است که باید امکان مانور عقلائی در جهت انجام وظیفه داشته باشند بنابراین به هیچ تعبیری، قانون‌شکن و مستبد تلقی نمی‌شود.

--ادامه دارد--



#### ۴۴) قانون اساسی فرانسه بدون دخل و تصرف؟!

روزنامه مقاومت، سخنگوی نهضت "مشروطه مشروعه"، بارها بر مجلس‌خواهی و عدالت‌طلبی و قانونگرایی هواداران شیخ شهید و التزام به اسلامیت این امور تأکید کرده و از جمله در یکی از شماره‌ها چنین می‌نویسد:

«از اینجا معلوم می‌شود که مجلس خواه کیست و که می‌خواهد مجلس را از ریشه برکند و خراب نماید؟ مقاصد مهاجرین (طرفداران مشروطه مشروعه)، بقا مجلس و بودن نظامنامه (قانون اساسی) است. در همه حال، ای برادران، الغوث از این دوست‌نمای دشمن سریره، چنین ارائه می‌نماید که ما می‌خواهیم جواب مقاصد علما و حجج اسلام را بدهیم و اینکه ما قانون اساسی لازم نداریم!! ای بیچارگان؛ تا کی می‌خواهید شبهه‌کاری و تحصیل مقصد سری نمائید؟ من می‌دانم که مقصود چیست و باین شبهات نمی‌شود جواب مقاصد تامه کامله حجج اسلام را داد. بطور روان و عوام فهم می‌گویم تا همه بفهمند: امروز علما اعلام، متفق‌الکلمه هستند که باید در این طوفان عظیم، حفظ بیضه اسلام را نمود و نگذاشت که دشمنان دین بتوانند خللی وارد سازند. این مطلب بر دو نحو می‌شود و هر کدام بشود مقصد علما حاصل است: اول: آنکه نوشته شود که حدود مجلس شورای ملی، تعدیل امور دولتی و اصلاحات مملکتی است چنانچه از ابتدا، همین امر منظور بود. ثانیاً: اگر بنا شد ترجمه قانون فرانسه انتشار شود برای حفظ اسلام باید آن اصلاحات و ترتیبات که در خود مجلس با حضور علما اعلام و وکلا داده شد رسماً نوشته شود تا رفع این غائله بشود لکن قانون نظامنامه، حقی است علیحده برای انتظام امور مملکت، و علماً مثل سایر اهالی مملکت، حق مطالبه دارند و به برادران دیگر هم می‌گوئیم چرا ساکتید؟ آیا می‌شود این مجلس برپا باشد بی‌قانون که هرکس هرچه خواهد بگوید و بکند؟ آنوقت معلوم است هرج و مرج منجر بکجا خواهد شد و بلوا و ازدحام منتهی خواهد شد به هم خوردن مجلس و این امر خطیر (مجلس شورا) بهوای نفس چند نفر از بین برود. پس خوبست همان قسم که سختی در مطالبه نظامنامه شد باز هم بشود تا امر مجلس شورای ملی، منظم گردد. و برادران دینی، زیاده بر این گول نخورند و از خواب غفلت بیدار شوند و مطالبه حقوق خود را بنمایند و مقاصد حجج اسلام و علما اعلام مهاجرین را انجاح نمایند و نگذارند که مقاصد مفسدین در اخلاص مجلس، صورت بگیرد.»

#### ۴۵) شعار «قانون اساسی» پس چه شد؟!

خط روشنفکری انگلیسی و غربگرایان سکولار، ابتداءً جبهه مقاومت و شیخ شهید را به مخالفت با قانون و بویژه قانون اساسی (نظامنامه اساسی) متهم کردند اما وقتی دست آنان رو شد و شیخ تصریح کرد هم مجلس و هم تدوین قانون اساسی را قبول دارد ولی با رعایت ضوابط اسلام و مصالح و استقلال ملت ایران؛ و وقتی شیخ، کپی‌برداری محض و بدون ابتکار عمل و اصلاحات از روی قانون اساسی فرانسه و انگلیس و... را مورد انتقاد و افشاگری قرارداد و از ضرورت تشکیل مجلس با رعایت ضوابط دینی قانونگذاری و نیز از ضرورت تدوین قانون اساسی با اصلاحات اسامی بر روی قوانین اروپائی دفاع کرد، همان کسانی که شیخ را به ضدیت با قانون اساسی متهم و علیه او جوسازی می‌کردند، ناگهان پیشنهاد شیخ و اصل قانونگرایی و قانون اساسی را مسکوت گذارند و آنگاه شیخ بود که فریاد می‌زد چرا تا از قانون اساسی اسلامی (و نه قانون اساسی اروپائی و غربی) سخن بمیان آمد، دیگر کسی شعار قانون اساسی نمی‌دهد و مسئله قانونگرایی بکلی فراموش می‌شود؟!

روزنامه جبهه مقاومت و متحصنین و مهاجرین می‌نویسد:

«حال ماهها گذشته و می‌گذرد که ابدأً صحبتی از نظامنامه اساسی (قانون اساسی) نیست و کسی مطالبه ندارد. ای برادران مملکتی که می‌گویند سی کرورید آیا چه شد آن مطالبه سخت؟! نظامنامه را اگر حاجت نبود پس چرا آن سختیها کردیم و اگر حاجت است چرا حالا خامد و خاموش هستید؟ این وکلا و مبعوثین شماها نمی‌دانم چه می‌کنند و در چه خیال‌اند؟ گویا خیالی غیر از جلب نفع شخصی و تحصیل حیثیات برای خود نداشته باشند. این روزها شنیده می‌شود محض عدم مساعدت با مقاصد اسلامی، بعضی اشخاص مذاکره می‌نمایند که ما نظامنامه و قانون اساسی نمی‌خواهیم. این چه کلمه‌ایست؟ آیا می‌شنوید یا نه؟ و می‌دانید غرض را یا نه؟ این حرف بر جمیع تقادیر، غلط و موجب تضییع حقوق سی کرور نفوس است بلکه منجر بفساد اصل مجلس است. گمان دارم که رندان، با این تدلیس می‌خواهند مجلس را از بین ببرند و زحمات یکساله تمام طبقات، بهدر داده و خسارات اهالی مملکت، همه را باد دهند و استبداد را بحال اول برگردانند. عجب است که بخلط مبحث، اشاعه می‌دهند که اسلام طلبان، مستبدند. (اگر مقاومت بر سرعقائد، استبداد است)، البته باید مستبد باشند و اساس هر دینی بر استبداد است. اما خود این منافقان، اغفالگرانه می‌خواهند این مردم بیچاره را در قید استبداد نگهدارند.»

ملاحظه می‌شود که مخالفان شیخ، ابتدا خط مقاومت را ضد آزادی، ضد مشروطه، ضد عدالت، ضد مجلس و ضد قانون اساسی، نامیده و اتهامات می‌زدند. اما پس از آنکه طرفداران "مشروطه مشروعه"، اثبات کردند که هیچیک از این اتهامات، روا نیست و

باید قانون و مجلس و مشروطه باشد اما بر اساس تعالیم اسلامی باشد، آنگاه خود مشروطه‌چیان طرفدار غرب، از خیر چنین قانون و نظام‌نامه‌ای گذشتند.

#### ۴۶) وکیل، بیش از موکلش، اختیارات ندارد

تفکیک "برنامه‌ریزی" از "شریعت‌سازی"، از نکات مهم تئوریک نهضت شیخ شهید بود. ایشان در برابر دو صف ایستاده بود که یکی، قوانین اسلام را مشمول مرور زمان دانسته و آن را منسوخ و مهجور خواسته و بدعت‌گزارانه در برابر شریعت‌الاهی ایستاده و بجای آن قوانین ماتریالیستی غربی و سکولار را پیشنهاد می‌کردند و دیگری هرگونه برنامه‌ریزی اجتماعی و مدنی جهت جلب منافع و دفع مضار را که لفظاً و عیناً منصوص نباشد ممنوع می‌دانست. حال آنکه شیخ طرفدار برنامه‌ریزی‌های عقلانی و اجتهادی با استفاده از عقل و تجربه عام بشری اما در راستای اهداف و احکام دین و در حوزه مباحات بود. شیخ، مخالف بدعت‌گزاری و دین‌سازی بود و از قانون‌گزاری‌های اجرائی و ابتکارات مدنی و اجتماعی جهت رعایت منافع مردم و مصالح اجتماعی کاملاً دفاع می‌کرد. شیخ از ابتدا تشکیل پارلمان، بروی تفاوت‌های پارلمان اسلامی و پارلمان لائیک حساس بود. مشروطه‌خواهان مشروعه‌طلب و حواریون شیخ شهید در این باب که قانون، قانون خداست و همه چیز باید تابع آن باشد، از جمله، چنین استدلال می‌کردند که:

«واضع قانون اولاً: باید عالم بمصالح و مفاسد کلیه عالم شخصاً و نوعاً بوده باشد. ثانیاً: آنکه عادل باشد که حیف و میل نکند و برخلاف علم خود، صلاح‌بینی ننماید. ثالثاً: آنکه باید رؤف باشد تا تکلیفات و تحمیلات که موجب ترقیات ظاهر و باطن است در حد طاقت مردم و آسان‌ترین طریق بوده باشد. و این صفات، جز در خدا و رسول خدا و شریعت‌الاهی، رعایت نشده‌است. لذا هیچکس حق تغییر این احکام یا قانون‌گذاری برخلاف آن را ندارد. معلوم شد احدی از اهل علم، حق مداخله در احکام نخواهد داشت و در این صورت، دیگران چگونه دخالت کنند در اینگونه امور با اینکه، در امری که خود موکل، حق مداخله ندارد مثل قانون قضائی و قانون جزائی و غیرهما، وکیل هم حق مداخله ندارد. (فی‌الله و للشروری) بنابراین نایبستی دخالت در اموریکه شرع، حکومت فرموده، بنمایند. قوانین جاری در مملکت هم نسبت بنوامیس الهیه از جان و مال و عرض مردم باید مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند، باشند. اما وکلاً پس چون اختیارات آنها تابع اختیارات موکلین آنهاست باید معلوم شود درجه اختیارات موکلین تا چه حد است تا تکلیف وکلاً هم معلوم شود. مردم را حق جلب منافع و دفع مضار از دشمن داخلی و خارجی است بر همین اساس بود که مردم، سلطنت استبدادی را بسلطنت اشتراقی تبدیل نمودند. و چون عده دشمنان، بیش از قوه دفاعی فردی است از این‌رو تشکیل لشکر و کشور را لازم دانستند و این حق را داشته‌اند لذا وظیفه وکلاً، از قبیل تحصیل قوه دفاعی یا جهت نافع برای موکلین خود و امور راجع بملک و لشکر و کشور است.»

#### ۴۷) طالبان «آزادی مطلق»، نه حقوق می‌شناسند و نه صاحبان حقوق را

نهضت شیخ، نهضت ضد ظلم و وابستگی و استبداد بود و اگر با منادیان "آزادی مطلق" بیان و مطبوعات" نیز منتقدانه برخورد می‌کرد بدان علت بود که این نوع آزادیخواهی صوری و هرج و مرج طلبانه را اصلی‌ترین بستر تئوریک بنفع "استبداد" می‌دید. خط مقاومت می‌گفت:

«ای مسلمین، کوشش نمایید دست اعادی را از ظلم، قطع فرمائید و بعضی صاحبان جراید که دشمن اخلاق انسانیت و مولد اخلاق بهیمیت و سبیت و شیطنت می‌باشند بعقل و شرع، عقال فرموده و «آزادی مطلق طلبان» را مانند مجانین، مقید سازید زیرا هر حاکمی که حکمش بنحو اطلاق است، علی‌الاطلاق دیوانه خواهد بود مثل آنکه شهوت، مشتهای خود را می‌طلبد و ابداً تقییدی در حکم آن نیست. معلوم است چنین حاکمی که نه حقوق را شناسد و نه صاحبان حقوق را، دیوانه است و هم چنین است حال سایر حکام از سبیت و شیطنت و غیره‌ها والس لام علی من اتبع الهدی.»

#### ۴۸) پیشنهادهای مشخص شیخ

خط مقاومت شیخ شهید، برای آنکه متهم به منفی‌بافی و کلی‌گویی نشود، هر از چندی، پیشنهادات مشخص جهت حل اختلافات و افشای انحرافات، ارائه می‌کرد که از جمله می‌توان به یکی از شماره‌های روزنامه شیخ در تحسن اشاره کرد که می‌نویسد:

«صورت مقاصد مهاجرین دامت برکاتهم بر وجه اجمال در این ورقه برای برادران دینی نوشته می‌شود که بدانند بهیچوجه غرض دنیوی نیست. اولاً پس از کلمه "مشروطه" در اول قانون اساسی، تصریح به کلمه "مشروعه" و قانون محمدی «ص» بشود. ثانیاً لایحه "نظارت علما" که بطبع رسیده بدون تغییر، ضم قانون شود و تعیین هیئت نظار هم در همه اعصار با مراجع باشد چه خودشان تعیین بفرمایند یا بقرعه خودشان معین شود و ماده‌ای که حجه الاسلام آقای آخوند خراسانی مدظله

تلگرافاً بتوسط حجة الاسلام آقای حاجی شیخ فضل الله دامت برکاته از مجلس محترم خواستند در قانون اساسی درج شود. ثالثاً اصلاحات مواد قانونی از تقیید مطلقات و تخصیص عموماً مثل تهذیب مطبوعات و روزنامجات از کفریات و توهین بشرع و اهل شرع و غیرها که در محضر علماً اعلام و وجوه از وکلا واقع شد باید بهمان نحو در نظامنامه بدون تغییر و تبدیل درج شود.

چنانچه می بینیم خواسته های شیخ که منجر به شهادت ایشان شد، چه مقدار منطقی، مشروع و حداقلی و حتی قانونی است: یک) مشروطه از نوع اسلامی و مشروع آن باشد نه لائیک؛

دو) مجتهدین بر قانونگذاریهای مجلس طبق قانون اساسی، نظارت کنند تا قوانین خلاف شرع نباشد؛

سه) اصلاحاتی در بعضی قوانین که عیناً از روی قوانین غربی ترجمه شده بود.

#### ۴۹) نامه ها، تلگرافات و فتاوی شیخ شهید

شیخ مجاهد، تنها به تنویر افکار عمومی از طریق سخنرانی و روزنامه اکتفا نکرده بلکه برای تفکیک "مشروطه اسلامی" از "مشروطه سکولار"، مستقیم به سراغ علماً و مسئولین و تأثیرگذاران بر افکار عمومی و وضع حاکمیت نیز رفته و با مکاتبات و تلگرافات و ... به جریان سازی در سطوح عالی جامعه نیز وقع بسیار می نهاد که به نمونه هایی از آن اشاره می شود:

از جمله، حضرات آیات، آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی که از نجف اشرف، تلگرافی توسط شیخ شهید به مجلس شورای ملی فرستادند، شیخ از همان تحصن حضرت عبدالعظیم، تلگراف را به رئیس مجلس ارسال می دارد و در ذیل تلگراف گلایه می کند که چرا علیرغم آنکه مخالفان تظاهر می کنند که به مراجع نجف، احترام و اعتناً قائلند، معذک امثال این تلگراف را مسکوت گذارده و اعتناً نمی کنند؟ شیخ از جمله، معترض است که چرا به چنین تلگراف هائی، نه جوابی عرضه می شود و نه در موضوع مذاکرات مجلس قرار می گیرد. مراجع نجف، در تلگراف مزبور، از جمله اظهار داشته اند که تأکید بر ماده قانونی ابدی و غیرقابل نسخ "نظارت فقهی و شرعی" بر مصوبات مجلس، از اهم امور و حافظ اسلامیت اساس مشروطیت و قانون اساسی است:

«مجلس محترم شورای ملی شیدالله تعالی ارکانه، ماده شریفه ابدیه که در نظامنامه اساسی، درج و قانونیت مواد سیاسی و ... از شریعات را به موافقت با شریعت مطهره، منوط نموده اند از اهم مواد لازم و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنادقه عصر، بگمان فاسد حریت مطلقه، این موقع را برای نشر زندقه و الحاد، مغتنم و این اساس را بدنام نموده، لازم است ماده ابدیه دیگری در دفع این زنادقه و اجراء احکام الهیه عز اسمه، بر آنها و عدم شیوع منکرات، درج شود تا بعون الله تعالی، نتیجه مقصود از مجلس محترم، مترتب و فرق ضاله، مأیوس شده و اشکالی متولد نشود. انشاء الله تعالی».

جالب است که این موضعگیری ها از ناحیه مراجع طرفدار مشروطه در نجف و مخالفان شاه و استبداد صادر شده و شیخ در ذیل این تلگراف می نویسد:

«این دو حجت الاسلام - اطال الله تعالی ایام افاضاتهما - چنین تصور فرموده اند که فصلی دائر بر نظارت و مراقبت عدول مجتهدین در هر عصر، مورد قبول مجلس و درج در نظامنامه شده است لهذا تلگرافاً بذل شفقت و تحسین فرموده اند و محض مزید اهتمام در جلوگیری منحرفین از جاده مستقیمه، افزودن فصلی دیگر را خواسته اند که الحق شرط عاقبت اندیشی و مال بینی را بجای آورده و درجه تفتن خود را در خور هزارگونه تمجید و تشکر قرار داده اند. لازم است عموم مسلمانان، عین عبارت تلگراف آن بزرگواران را قرائت کنند و مقام غمخواری و پاسداری ایشان از شرع نبوت (ص) و حفظ اسلامیت مجلس شوری که منشأ مهاجرت این داعی و این هیئت مقدسه است، مستحضر شوند.»

#### ۵۰) اختلاف اندازی میان روحانیت، استراتژی لائیکها

شیخ تلگراف دیگری از آیهاء... سید کاظم طباطبائی به آیتا... آخوند آملی را در روزنامه خود منتشر نموده و در ذیل آن توضیح می دهد که علماً، همگی مشروطه خواه و ضد استبداد لائیک یا مذهبی نما که بدست انگلستان و ... ساخته می شود مبارزه باید کرد. و نیز هشدار می دهد که نفوذی ها با افتراءات و تحریف ها و دروغ و جوسازی، میان علماً و مراجع نیز می خواهند اختلاف اندازند و باید هشیار بود. شیخ می نویسد:

«از سلسله جلیله روسا ملت، احدی منکر مجلس شورای ملی اسلامی نیست و تمام اهتمام حجج اسلام تنها در جلوگیری از دشمنان دین است، چه پیروان میرزا علیمحمد شیرازی معروف به «باب» و چه جماعت هواپرست طبیعی مذهب فرنگی مآب. چرا که بالحق و العیان می بینید که در ظرف این یکسال لامذهب ها چه شوق و شغفی دارند و بلطایف الحیل خود را در متن و حاشیه مجلس، ورود داده با هزار امیدواری با خیالات خبیثه خودشان، مشغول کارند و بدروغ می گویند مجلس را ما برپا کردیم و

شب و روز به فتنه‌سازی و اختلاف افکنی میان علما و در بین روسا ملت و شق عصای امت می‌گذرانند و بهرطرف که فریب آنها را خورد، خود را می‌بندند و نسبت بطرف دیگر، جسارت و جرأت بهمرسانیده و هرزگی را که تنها حربۀ اینهاست، استعمال می‌کنند. الحمدلله که لامذهبیهای روزگار بمن دشنام می‌دهند و بابیه‌های معلوم‌الحال با من دشمنی می‌کنند و پناه می‌برم بخدای تعالی از اینکه این سنخ مردم، مرید من باشند و از حزب و محارم من محسوب بشوند و بزبان و قلم اینها، اکمل ادیان را تنقیص بکنم و در اتم شرایع، طعن و طنز بزنم باری این فرق فاسدۀ مفسده، همه بدانند که هیچ حیلۀ و هیچ مکر برای آنها سود نخواهد بخشید و هیچکس بساط شریعت مقدسۀ محمدیه نمی‌تواند برچیند. ای بسا آرزو که خاک شده است. مجلس، دارالشورای کبرای اسلامی است و بمساعی مشکورۀ حجج اسلام و نواب عامۀ امام(ع) قائم شده است.»

### (۵۱) پیشبینی خشونت غربگرایان و اعلام آمادگی برای شهادت

شیخ درنامه‌دیگری پیش‌بینی می‌کند که بزودی در راه دفاع از احکام‌خدا به شهادت خواهد رسید و همین طرفداران آزادی غربی و قانون و دمکراسی و لائسیته که احکام اسلام را به "خشونت‌آمیز بودن" و نقض حقوق بشر، متهم می‌کنند، خود خشن‌ترین و سفاک‌ترین‌اند و حاضرند خون‌ها بریزند تا بقدرت برسند و منافع اربابان غربی خود را تأمین کنند و همین فراخوانان به "مدارا و تسامح"!!، که برای عوامفریبی، ریاکاری می‌کنند حتی چهار کلمه سخنرانی یک مجتهد محترم وبی‌آزار را نیز تحمل نکرده و او را به دار می‌کشند. این است که شیخ، اعلام آمادگی برای مرگی خونین و مظلومانه در راه افشای خط انحراف و دفاع از خلوص انقلاب مشروطۀ اسلامی می‌نماید:

«این پیر دعاگو آفتاب لب بام هستم. دیگر هوس زندگی ندارم و آنچه در دنیا باید ببینم، دیدم لکن تا هستم در همراهی اسلام، کوتاهی ندارم. این نیم‌جان خود را حاضر کردم برای فدای اسلام لذا اگر عرضی بکنم، معلل بهیچ غرض دنیوی نیست. اگر مطلبی را خدا بخواهد، جهانیان دست به هم بدهند، نمی‌توانند برگردانند و بالعکس. در اینصورت از اسلام نباید گذشت. اگر عرض مرا می‌شنیدند باین روزها مبتلا نبودند. حالا هم همان است. باید اجتماع ملی بشود و فریاد و اسلاما بلند شود. آدم از جان گذشته خیلی کارها می‌تواند بکند. مختارید. مختار.»

### (۵۲) هل من ناصر ینصرنی؟!

شهید فضل... نوری در تاریخ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵، نامه‌ای خطاب به علما شهرستانها می‌نویسد و در آن با همه، اتمام حجت می‌کند که میراث بزرگ علمی، دینی و تاریخی علما سلف را باید حفظ کرد و نباید سفاقت و سست عنصری نشان داد:

«محضر مقدس علما عظام و مروج اسلام ادام‌الله ظل‌الله الممد علی مفارق‌المسلمین. قریب هزار سال است که از غیبت کبرای حضرت حجة‌ابن‌الحسن عجل‌الله تعالی فرجه می‌گذرد. در این مدت متمادی، علمای بزرگ و نواب عامه در هر دوره، رنجه‌ها برده و سختی‌ها کشیده‌اند و از بذل عمر و مال، چیزی دریغ نداشته‌اند تا دین اسلام و مذهب جعفری را امروز بدست شما رسانیده‌اند. شرح زحمات و آثار قلمی و مجاهدات علمی آن بزرگواران را در حفظ شریعت و حراست اساس اسلام، شماها خود بهتر از همه کس می‌دانید. در این عصر، تکالیف نیابت عامه و مسئولیت بشما متوجه است. باید این اسلام را که ودیعه‌الهییه است، به همان قوت و رونق و رواج که از اسلاف گرفته‌اید، تسلیم اخلاف بفرائید ولی امروز دشمنان شما در این مملکت بدستیاری منافقین، وضعی فراهم آورده‌اند که آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه‌ شورای ما از انگلیس بیاید؟! اگر این سر سیاسی را از دارالخلافه و غیرها استکشاف فرمودید، خواهید دید که در این فتنۀ عظمی، برزالا اسلام کله الی‌الکفر کله (نبرد سرنوشت میان اسلام و کفر است)، آنوقت داعیه اسلام را اجابت خواهید کرد و به استغاثۀ ما لبیک خواهید گفت. اما درباره دولت: حیرت باید داشت و عبرت باید گرفت شخص اول، برخلاف مصلحت شرع با این فرقه، همراه است. اعمام همایون با گنجهای قارونی، خود را بکنار کشیده‌اند، رجال دولت، همه خاموش، همه مدهوش، پادشاه اسلام پناه!! آیا خود نیز غافل است یا متغافل؟ شاید وسوس و زرای خیانت شعار و دسائس دولتهای همجوار و افسونهای روزنامجات که امروزه از وسایل تهتک و تجری و ادوات تکسب و تکدی شده است، تأثیر نموده پادشاه را برای تسلیم کردن اسلام و تبدیل دادن شرایع و احکام، حاضر ساخته باشد؟ در هر دو صورت، بر شماها ای نواب امام وای حصون اسلام که خود را عندالله و عندالرسول، مسئول می‌شناسید، واجب است که پادشاه را از عاقبت این فتنه، تحذیر بکنید بلکه خاطر خطیر را تذکیر بفرائید که ما حاضرین می‌بینیم و الشاهدیری مالایری الغایب که هیل اسلام به آواز جانگداز می‌فرماید هل من ناصر ینصرنی؟ و به فضل‌الله تعالی طبقات حامی اسلام، کرور کرور در هر صنفی از برای مجاهده، حاضرند و بحکم جهان مطاع امام عصر - ارواحنا فداء - فرمان شما را منتظرند. «فیا خلفا الامام علی‌المسلمین، یا ورثه الانبیاء والمرسلین، اجیبوا داعی‌الله و بادروا علی اسم‌الله من

غیر انتظار.» (پس ای جانشینان امام در رهبری مسلمین و ای وارثان رسالت پیامبران، فراخوان الاهی را لیبیک بگوئید و بی درنگ و بنام خدا به یاری حقیقت بشتابید.)

## نظریه دولت در فقه شیعه (۵)

### اشاره :

در این شماره به برخی تحریف‌ها که علیه مکتب سیاسی امام خمینی «رض» صورت گرفته پاسخ داده و تأکید شده است که مردمگرایی، غیر از پوپولیسم و عوام‌زدگی، مشارکت غیر از مباشرت، و نظارت غیر از دخالت است، عقد حکومت، از نوع وکالت نیست و مشروعیت، یک حقیقت غیر زمانی و فرازمانی است و انتخاب جهت‌دار، منافاتی با انتصاب الاهی ندارد و حکومت دینی پیشنهادی مخالفان ولایت فقیه، در واقع، یک حکومت دینی نیست.

### ۸ - مشارکت یا مباشرت؟!

افترأ دیگری نیز به مکتب سیاسی حضرت امام (رض) زده‌اند: «در این دیدگاه، مردم در تمامی شئون سیاسی و امور عمومی به ویژه در تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه، فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی دانسته می‌شوند».!!! از مفتریان باید پرسید که اگر مکتبی برای حاکم و حاکمیت، شرط «عدالت» و «آگاهی» و «التزام» به مکتب را نهاد، آیا مردم را نااهل و ناتوان دانسته است؟! در کدام حاکمیت غیر دینی، تنظیم همه شئون کلان سیاسی و امور عمومی و تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه با آحاد افراد است و همه در کلیه برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری دولت خود دخالت مستقیم و لحظه بلحظه می‌کنند؟! و در کجای سیره امام یا سایر منادیان ولایت فقیه، چنین تحقیری نسبت به مردم شده است؟! در دیدگاه امام (رض)، در حیطه توانائی‌ها و وظائف و نیاز خود، هریک از مردم و مسئولان، حدودی و حقوقی دارند که معلوم است. برآستی چرا چنین تعبیرات سخیف، تحریک کننده و مغالطه‌گر از چنان مفاهیم منطقی و روشنی می‌شود؟!

### ۹ - انکار فضیلت نخبگان، پوپولیسم و عوام‌فریبی:

نیز گفته‌اند که در دیدگاه امام (رض): «مردم در اداره امور و تدبیر مسائل اجتماعی بر مبنای اهداف و احکام اسلامی با فقیهان، هم سطح نیستند». باید پرسید ولایت فقیه به کنار، در جوامع لائیک، آیا کلیه صنوف و اقشار در کلیه امور و مسئولیتها با یکدیگر و با حاکمیت به طرز مساوی دخالت می‌کنند؟! آیا تفکیک وظائف و اختیارات نمی‌شود؟! آیا حوزه اختیارات و مسئولیتها روشن نمی‌شود؟! آیا تقسیم کار، غیر معقول است؟! آیا سایر مردم، اطباء، مهندسان، کارگران، بازاریان و کارمندان در اداره کشور و تدبیر مسائل اجتماعی، همگی با یکدیگر و نیز با مدیران کشورشان، صاحب وظائف و اختیارات کاملاً یکسان و توانائی‌های کاملاً یکسانند؟! و هر کسی جای هر کسی می‌نشیند و کار او را می‌کند؟! در نظام اسلامی، اگر تدبیر امور بر مبنای اهداف و احکام اسلامی باید باشد، طبیعی است که یکی از مقتضیات منطقی و ملزومات عملی همان ایده، تفاوت غیر فقیه با فقیه است و این تعجبی ندارد. مگر فقیه کیست و چه می‌کند؟! فهم و دسته‌بندی همان اهداف و احکام، کاری است که فقیه می‌کند و معلوم است که غیر فقیه در این باب، با فقیه، مساوی نیست، و نه توانایی مساوی و نه وظیفه یکسان دارند. اگر مساوی باشند مفهومی آن است که بود و نبود فقه و فقاها، علی‌السویه است. چنانچه طبیب نیز با غیر طبیب در امر طبابت، همسطح نیست و سایر تخصصها نیز چنین است. فقیه و غیر فقیه در حقوق شهروندی، کاملاً مساوی‌اند ولی در قدرت تشخیص مسئله فقهی، هرگز مساوی نیستند و این تعجبی ندارد. اما در کار ویژه هیچیک از علوم و فنون و مهارت‌ها، متخصص و غیرمتخصص، مساوی نیستند و اختیارات و نیز وظائف متفاوتی دارند.

### ۱۰ - «انتخاب مشروط»، «غیر معارض با انتصاب»:

گفته‌اند که در دیدگاه امام (رض): «مردم در نصب و عزل حاکم، دخالتی ندارند و حاکم، منصوب خداست نه منتخب مردم». این نسبت نیز دروغ است. مردم در انتخاب دو مرحله‌ای، رهبر را بر سر کار می‌آورند و با او بیعت می‌کنند و از طریق نمایندگان خبره خود که حق عزل نیز دارند بر رهبر، نظارت می‌کنند. مهم آن است که ملاک این عزل و نصب‌ها، به دلخواه افراد و یا با معیارهای لائیک و غیرالاهی نیست بلکه ملاک عزل و نصب‌ها و مشروعیتها و سلب مشروعیتها، شریعت و عدالت اسلامی است که ضامن حقوق مردم و حکم الاهی می‌باشد. بنابراین در پاسخ این سوال که حاکم، انتصابی است یا انتخابی؟! باید گفت که هم نصب الاهی و هم انتخاب مردمی، توأمان و هر یک بگونه‌ای دخالت دارند. از طرفی، نصب الاهی است چون «شرائط حاکم» را خداوند بیان فرموده و لذا در عصر غیبت، به نصب عام، حدود و شاخصه‌ها را بیان فرمود و بنابراین او به هر حاکمیتی راضی نیست. از طرف دیگر، انتخاب مردم دخالت دارد چون این مردمند که طی انتخابات دو مرحله‌ای، رهبر را به رهبری



شناخته و بر می‌گزینند و البته این انتخاب باید در چارچوب موازین شرعی باشد پس رهبری، هم منصوب خداوند (به نصب عام) و هم منتخب مردم (از حیث کشف مصداق اصلح در ذیل نصب الاهی) است. ما در جلسات قبل، در باب انتخاب در طول انتصاب و نحوه دخالت رأی مردم در حق حاکمیت فقیه خاص اشاره کرده‌ایم.

## ۱۱ - دخالت یا نظارت؟!

آقایان به دیدگاه امام (رض) نسبت می‌دهند که: «مردم، حق دخالت در اعمال ولایت و یا نظارت بر اعمال حاکم را ندارند». می‌پرسیم که دخالت در اعمال ولایت، به چه معنی است؟! وقتی مراد، مشارکت در مسائل سیاسی و پیشبرد امور اجتماعی است، نظام اسلامی قطعاً نظامی مردمی و متکی به ایمان و مشارکت مردم است و اینهمه انتخابات پیاپی، از مظاهر مهم این مشارکت است، ولی اگر مراد، دخالت در رهبری است، اساساً دعوی غیر منطقی می‌باشد و با تفکیک وظائف قانونی، منافات دارد و در واقع، توجیهی بسود هرج و مرج است. باز نظامهای لائیک را مورد ملاحظه قرار دهیم. آیا در این نظامها مردم، بجای رئیس جمهور یا سایر مسئولین و نهادهای تصمیم می‌گیرند؟! آیا مردم، کار پارلمان را و پارلمان، کار دادگستری را و دادگستری، کار ارتش را .... می‌کند؟! مشارکت، مقوله‌ای، و هرج و مرج، مقوله دیگری است و خلط مبحث میان این دو، گزافه است. «نظارت» بر حاکمیت و رهبری البته مبحث مهمی است و ما تکلیفش را روشن کردیم که در نظام ولایت مطلقه فقیه، نمایندگان مردم نه تنها حق، بلکه وظیفه نظارت بر رهبری را دارند و فلسفه مجلس خبرگان اصولاً همین است اما دخالت در مدیریت نظام، عین قانون شکنی و استبداد عامیانه و هرج و مرج گرائی و زمینه‌سازی برای اعمال خشونت است.

## ۱۲ - هر عقدی، وکالت نیست:

می‌گویند که در این دیدگاه: «مردم، طرف عقد با حکومت نیستند تا حق شرط ضمن عقد از قبیل تعهد به قانون اساسی داشته باشند». اولاً مسئله حاکمیت، صرفاً در قالب یک عقد و قرارداد، قابل تفسیر نیست. مسئله حاکمیت، از سوی شارع، مسکوت نمانده است بلکه احکام، حدود و حقوق روشنی از سوی او در باب حکومت و شرائط و وظائف و اختیارات آن رسیده است که مسلمانان، طبق منطق مسلمانی خود، باید آن را رعایت کنند. پس هرگونه قرارداد و توافق میان حاکم و مردم قاعداً جز در چارچوب شریعت یا منطقه الفراغ شرعی نمی‌تواند باشد. اگر عقدی باشد، همان بیعت است که حاکم و مردم، هر کدام نسبت به دیگری حقوقی و وظایفی دارند و باید رعایت کنند. در این ضمن، هر شرط مشروعی نیز که گذارده شود، از جانب طرفین لازم الرعایه است، بی آن که لازم باشد که حاکمیت را نوعی «وکالت» خاص از جانب مردم بدانیم. ولایت، حاوی نوعی تعهد دوجانبه هست اما «وکالت» بمعنی خاص حقوقی آن نیست. و اتفاقاً شرط و شروط بسیاری در قانون آمده که طرفین باید بدان ملتزم باشند، «حدود» بسیاری وجود دارند که ولی فقیه، ملزم به رعایت آنهاست. در باب قانون اساسی نیز پیشتر توضیحاتی ارائه شد و اجمالاً باید در قانون اساسی، میان منطوقات ثابت شرع و روشهای اجرائی که مکانیزمهای عقلانی و تجربی بشری و لذا اجتهادبردار و متغیر می‌باشد، تفکیک نمود.

## ۱۳ - رابطه مشروعیت و «عقربه‌های ساعت»!

گفته شده است: «مردم در نظریه امام دائماً تحت ولایت هستند نه ادواری و موقت». در پاسخ ابتدا باید رابطه مشروعیت و حق حاکمیت را با زمان سنجد که چه ملازمه ذاتی میان آن دو ممکن است موجود باشد؟! چه بسا بتوان متقابلاً از مخالفان عدم تقید زمانی مشروعیت پرسید که: اگر رژیم، رژیم درستی است، چرا زمانبندی؟! و اگر فاقد مشروعیت است یا بتدریج از آن سلب مشروعیت شود، حتی برای یک لحظه نیز نامشروع خواهد بود. وقتی شرائط و ضوابط حاکمیت و حدود ولایت، روشن باشد و نظارت بر حاکمیت نیز تضمین گردد، به محض تخطی و تخلف احتمالی وی، شرعاً منعزل می‌شود و قانوناً نیز توسط خبرگان نماینده مردم، براساس معیارهای شرعی، باید عزل گردد و اما اگر شرایط ولایت و صلاحیت وی، باقی است پس حق ولایت و حاکمیت نیز باقی است. اگر شرائط و صلاحیت حاکمان زائل شده، ولی فقیه، دیگر حق حاکمیت را از دست داده و شرعاً اوامر او نافذ نیست، چه یکساعت از شروع حاکمیت گذشته باشد چه دهسال و چه بیشتر. اما باید گفت که اساساً توقیت، منع ندارد اما ضرورتی هم ندارد و چرا دهسال! چرا پنجسال نه؟! چرا پنجاه سال نه؟! چه ملاکی در کار است؟ ما گمان می‌کنیم که توقیت، مانع شرعی ندارد و می‌تواند ادواری باشد مشروط به آنکه فرد ذیصلاح را صرفاً بخاطر سپری شدن مقداری زمان، دور نیندازیم و امت را از وجود وی محروم نکنیم و نیز باعث نشود که یک فرد ناصالح را تا موعد مقرر تحمل کنیم صرفاً بدان دلیل که هنوز زمانش بپایان نرسیده است!! حساسیت و سخت‌گیری نظام ولایت فقیه، بسا بیش از آن است که با یک توقیت، مسئله را فیصله یافته، تلقی کند زیرا در قانون ولایت فقیه، به محض آن که حاکمیت، شرائط و صلاحیت خود را از دست دهد، فاقد مشروعیت می‌شود و لازم نیست مردم چند سال صبر کنند تا دوران قانونی او به پایان برسد. همچنین باید تغافل نکرد که اگر حاکمیتی



فاسد شده باشد، صرف توقیت، کارساز نیست. باید مکانیزم نظارت را طبق شریعت و عقل و تجربه، تقویت کرد والا چه بسا رئیس جمهورهای ظاهراً موقت و عملاً مادام العمر را شاهدیم که بنام قانون خود را سالهای سال تحمیل کردند. اگر مکانیزمی برای کنترل فساد حاکمیت نداشته باشیم، زمان، بتنهایی دردی دوا نخواهد کرد. البته حق خطا کردن تا حدودی برای هر حاکمیت، محفوظ است و حتی انحرافات جزئی که با تذکر و نقد، قابل اصلاح باشد، تحمل شدنی است و نمی‌توان توقع عصمت داشت. اما اگر حاکمیتی فاسد شود، از موانع زمانی و قانونی هم براحته عبور می‌کند و براستی احتیاجی به اختیارات فوق قانون یا فرصت‌های مادام‌العمر ندارد. پس اهرم «نظارت» و «نقد» را باید تقویت و دقیق کرد وگرنه محدودیتهای زمانی و بخشنامه‌ای، چندان مؤثر و سرنوشت ساز نیست. در مورد رئیس جمهور نیز همین را می‌توان گفت. در عین حال، توقیت و دوره‌بندی، بعنوان اولی شرعی، ظاهراً اشکالی ندارد. آقایان بعد از این نسبت‌های عجیب به دیدگاه امام، تصریح کرده‌اند که: در دیدگاه امام(رض) مشارکت عمومی، منتفی است، یعنی دین قابل جمع با توسعه سیاسی و آزادی و مشارکت عمومی نیست و تکلیف دینی با آزادیهای سیاسی و آراء عمومی متعارض است و امام، مشارکت مردم را نه لازم می‌دانند و نه مفید!! گمان می‌کنیم این افتراات، دیگر احتیاج به پاسخ نداشته باشد.

#### ۱۴ - پیشنهاد منتقدین امام(رض) و اما ببینیم نظر پیشنهادی خود آقایان چیست؟!

از طرفی می‌فرمایند که حکومت، عقد و معاهده‌ای بین شهروندان با عاملان خدمات عمومی، براساس شرط ضمن عقدی به نام قانون اساسی است. بسیار خوب! این تعریف شناخته شده‌ای در باب حکومت در تفکر لیبرال، و یکی از قدیمی‌ترین و بدوی‌ترین قرائات «قرارداد اجتماعی» در غرب است. در ادامه این تعریف، استدلال کرده‌اند که مردم بر جان و مال و سرنوشت خود مسلط‌اند و لذا سامان سیاسی جامعه، حق مسلم آنان است که تعبیری از همان «مالکیت مشاع شخصی» است که دیگرانی هم گفته‌اند و اما اگر آقایان، «سازگاری با اهداف متعالی دین» و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت» را شرط ضروری برای مشروعیت یک حکومت می‌دانند، آیا همان (باصطلاح آقایان) «قرائت توتالیتار» از ولایت فقیه و حکومت اسلامی، مگر واقعاً به بیش از این دو شرط می‌اندیشد؟ بنظر ما نیز کفایت می‌کند که مدیریت یک کشور، تابع اهداف و احکام شریعت باشد تا اسلامی دانسته شود و نظریه ولایت فقیه امام(رض) نیز بدنبال چیزی بیش از تحقق همین دو شرط نبوده و نیست. منتهی پرسش اصلی اینست که تحقق همین دو شرط، بدون اختیارات حکومتی و بدون ولایت فقیه، آیا امکان دارد؟! آیا با آن دو قید، تحقق می‌یابد؟ و به چه میزان؟! اگر از صاحبان این گرایش بپرسید که پس در کجای این تعریف از حکومت، می‌توان سراغ اسلام را گرفت؟! حداکثر مجال و فضایی که می‌دهند، این است که یک شورای روحانی، نوعی نظارت حاشیه‌ای بر قوانین مجلس داشته باشد و بس. در واقع، در این نظام سیاسی، اولاً «ولایت فقیه» بمعنی حکومت و نظام سیاسی، منتفی است یعنی وجود فقیه عادل جامع‌الشرائط، در رأس نظام و بعنوان زعیم و سیاست‌گذار و مراقب، حتی با این اختیاراتی که در قانون اساسی آمده، منتفی است. تنها علامتی که برای اسلامی بودن نظام، در نظر گرفته می‌شود و به عقیده این دوستان، کفایت هم می‌کند، آن است که حداکثر، چیزی مثل شورای نگهبان در مجلس باشد و آنها هم با انتخابات عمومی، گزینش شوند بنابراین رهبری، نه در تعیین شورای نگهبان و نه در تنفیذ و تأیید و یا عزل دولت، نقش قانونی نداشته و تقریباً حذف می‌شود و یا حداکثر، نقش تشریفاتی همچون ملکه انگلیس خواهد داشت و عملاً توصیه آقایان به «ولی فقیه» این است که «سلطنت» کند نه «حکومت»!! و اما ببینیم نظارت شورای روحانیون منتخب مردم (یعنی تنها عنصری که برای حفظ اسلامیت نظام، پذیرفته می‌شود) در چه حدی خواهد بود؟! صرفاً در حد عبادیات و بخشی از حقوق خصوصی است و در اجتماعات هم، در منطق آقایان، بیش از امور حسیه، نه حکمی شرعی در کار است و نه نظارتی لازم است چه رسد به ولایت و زعامت!! بنابراین ملاحظه می‌کنید که حکومت دینی آقایان، حکومتی است که احتیاجی به «ولی فقیه» ندارد و ولایتش حتی از موارد مذکور در قانون نیز بسیار محدودتر خواهد بود. چرا که اساساً در ماسوای اموری از قبیل اموال مجهول المالک و تیمار دیوانگان و ... بعقیده اینان، اسلام، اصلاً حکمی و رویکردی ندارد و میزان نظارت شورای نگهبان انتخاباتی هم معلوم است که تا چه حد خواهد شد و چقدر تشریفاتی و یا دستکم، بی‌اثر و کم اثر است! حال سوال این است که آیا آقایان با چنین توصیه و دیدگاهی، باز هم می‌توانند همچنان از ضرورت رعایت دو قید «سازگاری با اهداف دین» و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت» سخن بگویند؟! نظامی که قوه مجریه‌اش هیچ خاستگاه دینی نداشته و تحت نظارت و دخالت (چه رسد به ولایت) «فقیه عادل» نیست و قوانین‌اش هم صرفاً در حد عبادیات و امور حسیه (با دایره ضیق مورد نظر دوستان)، تابع ملاحظات اجمالی است، چگونه می‌خواهد و اصلاً چگونه می‌تواند آن دو قید را اعمال کند؟ و دیگر از کدام اهداف دین و کدام احکام دین، می‌توان سخن گفت؟! آیا اسلام در مورد نظام آموزشی - تربیتی کشور، رسانه‌های «فرهنگ ساز» جامعه، نیروهای نظامی و انتظامی و اطلاعاتی کشور، مدیریت کشور، سیاست‌گذاریهای اقتصادی

و حقوقی، احکام و اهداف و ملاحظات نمی‌دارد؟! آیا این نهادها در دینی یا غیر دینی کردن جامعه و در اصلاح یا افساد انسانها دخالت ندارد و آیا می‌توان بدون هیچ دخالت و نظارتی در این امور، آن احکام و اهداف اسلامی را در جامعه بشری تأمین کرد؟! عده‌ای از طرفداران سکولاریسم حکومت، بقصد تحریف نظر برخی فقهاء شیعه، تشبیه به عنوان «امور حسیه» در فقه شیعه کرده‌اند تا نتیجه بگیرند که اصولاً دین، ارتباطی با حاکمیت و مدیریت سیاسی کشور ندارد حال آنکه امور حسیه دقیقاً بر خلاف فلسفه‌ای که در فقه شیعه (در عصر حاکمیت‌های جور) دارد، مورد سوء تعبیر آقایان قرار می‌گیرد. فقهای سلف (رض)، فتوی داده‌اند که حتی در حکومت‌های غاصب و نامشروع، نباید امور مردم، معاش و معاد مردم معطل بماند بلکه حتی الامکان در امور بی‌صاحب و بی‌متولی که به حقوق شرعی مردم و حدودالاهی مربوط می‌شود، نباید بیکار نشست. در واقع امور حسیه، «حداقل» لازم از وظائف اجتماعی شرعی است که حتی با حضور نظام‌های فاسد نباید معطل بماند، نه آنکه این امور، «حداکثر» مداخلات شرعی و وظایف دینی علما و حکومت اسلامی باشد.

## ۱۵ - ولایت، فقط از خداست هیچ انسانی بر انسان دیگر، ولایت و حق آمریت ندارد.

تنها خداوند است که خالق، مالک و ولی بشریت است و حق امر و نهی و تشریع دارد. پس هیچ حاکمیتی، مشروعیت نخواهد داشت مگر آنکه مأذون و منصوب شارع (بالتعین یا بالتوصیف) باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اعمال هیچ «ولایت» بر مردم، مشروع نخواهد بود مگر آنکه مستند به ولایت خدا و رسول خدا و بعبارت دیگر، مبتنی بر احکام و ارزشهای اسلامی باشد. حاکم باید بنحو اسلامی، حکومت کند پس علاوه بر کاردانی و مدیریت و تدبیر، باید اهل امانت و عدالت و تقوی باشد و نیز باید از اسلام (معارف، ارزشها و احکام اسلامی)، آگاهی تفصیلی و عالمانه داشته و قادر به درک اجتهادی از اسلام باشد. مجتهد، نظریه‌پرداز اسلامی است و تنها در صورت فقدان چنین حاکمی است که تن به حکومت مسلمان عامی (مقلد) می‌توان داد. نباید فراموش کرد که همه بشریت، تحت ولایت والیان و حاکمان خویشند و این والیان، اگر الاهی و عادل نباشند، شق دیگر، آنست که شیطانی، ظالم و فاسق باشند و روشن است که شرعاً و نیز عقلاً ولایت کدام والیان، اعتبار و مشروعیت و حجت دارد و چه کسانی حق حاکمیت بر مردم ندارند. اگر قانون اسلامی باید در کشور اجرا شود، روشن است که این حاکمیت، واجد چه خصوصیات (قانون‌شناسی و فقهات، عدالت، قدرت اداره و رهبری) باشد. همه این حساسیتها، در جهت پاسداشت حقوق مردم است. حکومت، اگر حقوق شرعی مردم و احکام و اهداف الاهی را رعایت نکند فاقد مشروعیت خواهد بود. بنابراین ولایت فقیه، حکومتی مشروطه و مشروط است، مشروط به شروط اسلامی نه ضوابط و معیارهای غیر اسلامی.

## ۱۶ - تئوری سبقت فقیه:

در صورت عدم تشکیل حکومت دینی، در دوره حکومت‌های جائز، هر فقیه عادل و واجد شرائطی که موفق به قیام و تشکیل حکومت اسلامی شود، سایر فقهاء باید با وی همراهی کنند و «سبقت»، در چنین مواردی است که می‌تواند ملاک باشد. فقیه در صورتی که بتواند، حتی با کودتا نیز باید رژیم ستمگر و فاسد را سرنگون کند. اما وقتی نظام مردمی و شرعی و قانونی بر سر کار است، دیگر تعیین رهبر بر اساس ضوابط شرعی و قانونی صورت می‌گیرد و سایر فقهاء، در امور حکومتی نباید در عرض ولی فقیه، اعمال ولایت کنند و باعث هرج و مرج شوند و در اینجا سبقت، ملاک نیست بلکه مردم از طریق خبرگان منتخب و مورد اعتماد خود، فرد صالح‌تر را از میان افراد ذیصلاح و فقهای بزرگ، شناسایی و به رهبری بر می‌گزینند و این تشخیص مردم، تکلیف شرعی برای فقیه خاص منتخب، ایجاد می‌کند و منشأ حق حاکمیت و ولایت برای همان فقیه خاص از میان فقهای مورد تأیید شارع - برای حکومت کردن - می‌گردد.

## ۱۷ - رأی زینتی مردم؟!!!

مردم، ذیحق و نیز مکلف‌اند و یافتن (کشف و تشخیص) و سپس انتخاب و گزینش فرد ذیصلاح، حق مردم و در عین حال و به معنای دیگری، وظیفه ایشان است و این انتخاب، البته انتخابی بی‌اصول و معیار نمی‌تواند باشد بلکه در چارچوب ضوابط دینی (عقلی و نقلی)، «نصب عام‌الاهی» است. پس رجوع به رأی مردم برای اخذ بیعت و اتمام حجت و جلب همکاری و مشارکت مردم، وجه شرعی دارد و از باب تصنع و ریاکاری و مردم فریبی نیست. البته رأی مردم، صلاحیت شرعی کسی را موجود یا معدوم نمی‌کند ولی تا مردم، کسی را واجد شرائط و صلاحیت شرعی و عقلی و... ندانند و او را بعنوان مصداقی برای «ولایت انتصابی شارع» و منصوب امام معصوم (ع)، تشخیص ندهند، وظیفه نیز ندارند که از او اطاعت کنند بلکه حتی باید گفت که حق بیعت با او نیز ندارند و در حکومت قانونی اسلامی (مثل جمهوری اسلامی) نیز فقیه‌ای خاص حق تحمیل خود بر مردم از راههای غیرقانونی را ندارد. مشروعیت و حق حاکمیت فقیه خاص، دو جزء و عنصر دارد که هر دو شرعی و اسلامی است. یک: عنصر شرائط فقیه دو: عنصر مردمی. عنصر نخست، آن است که خداوند، حق حاکمیت بر مردم را به جاهلان، ظالمان، فاسقان و دین

نشناسان نداده و عدالت و فقاها و کاردانی ... را شرط حاکمیت قرار داده است نه امیال انسانها (اکثریت یا اقلیت یا دولت یا ملت) را. عنصر دوم، آن است که خداوند، اطاعت و ولایت‌پذیری از فقیه خاص را در عصر غیبت بر مومنین و مردم، واجب نکرده مگر آنکه مردم او را به رهبری دینی برگزینند و مردم، تنها حق و اجازه دارند کسی را به رهبری برگزینند که وی را واجد صلاحیت‌های شرعی و عقلی برای تصدی ولایت، تشخیص دهند و صلاحیت او را احراز کنند. پس ولایت فقیه را می‌توان به تعبیری، انتصابی - انتخابی دانست. ولی مشروعیت، فقط و فقط الهی است زیرا هم انتصاب (بالتوصیف) و هم انتخاب (بالتعین) و کشف مصداق منطوق الهی)، هر دو وجه شرعی داشته و زمینه را برای حاکمیت «حاکم دینی» فراهم می‌کند و این انتخابات، یک گزینش نامشروط و غیر ایدئولوژیک نیست بلکه انتخاب بمعنی کشف مصداق واجد صلاحیت است.

## ۱۸- عزل رهبر:

عزل رهبر نیز عزلی الهی است که توسط مردم، صورت می‌گیرد یعنی خبرگان منتخب مردم، اگر فقدان صلاحیت شرعی برای رهبری را در شخص رهبر کشف کنند، این کشف را اعلام می‌کنند و این علم و خبر خبرگان، حجیت شرعی نزد مومنان دارد و پس از آن، مردم، وظیفه اطاعت از حاکم را ندارند چون حکومت او مأذون شرعی یعنی مشروع نیست و نزد خداوند، منزل (معزول الهی) است پس در دنیا و عرصه سیاست هم باید عزل شود. بنابراین می‌بینیم که بنابر نظریه مشروعیت انتصابی که نظر اصلی کلیه فقهای شیعه بوده است نیز حاکم، بفرمان خدا، نه تنها در آخرت بلکه در دنیا نیز باید پاسخگوی مردم و خبرگان ایشان باشد و تن به نقد و نظارت دهد.

## ۱۹- کارآمدی، جزء مشروعیت است

«کارآمدی» را از «مشروعیت» نمی‌توان جدا کرد. آن حکومتی را می‌توان اسلامی و مشروع دانست که بتواند عدالت اسلامی و احکام و حدودالاهی را اجرا و حقوق مردم را تأمین کرده و به فرمایش حضرت امیر (در عهدنامه مالک اشتر) در چهار وظیفه «توزیع عادلانه ثروت» (جباية الخراج)، تربیت فکری و اخلاقی مردم و اجرا احکام دین (استصلاح اهلها) و ایجاد امنیت و نظم و استقلال (جهاد عدوها) و آباد کردن جامعه و ارتقاء سطح زندگی و رفاه و عمران (عمارة بلادها) موفق باشد و بکوشد. اگر حاکمان، قادر به انجام این وظائف الهی خود نبوده و فاقد صلاحیت تخصصی باشند، مشروعیت الهی نیز ندارند و فاقد حق حاکمیت هستند و باید اصلاح یا تعویض شوند. رهبری و نظام دینی، موظف به مشورت با کارشناسان و استفاده صحیح از همه تخصصها و کارشناسان در اداره امور جامعه می‌باشند و هر تصمیم سیاسی - مدیریتی را باید با مبانی فقهی و نیز مبانی علمی و تخصصی و فنی مربوطه (بحسب مورد) بدقت بسنجند والا در دنیا و آخرت، مسئولند. حکومت دینی، حق ندارد بر خلاف مصالح جامعه و حقوق شهروندان، کمترین اقدامی کند و رهبران و مسئولان، کمترین امتیاز اضافی و حقوق بیشتری از سایر شهروندان نسبت به بیت‌المال و سایر اختیارات حکومتی ندارند. مراد ما از کارآمدی، که آن را جزء ارکان مشروعیت دینی دانستیم، صلاحیت و توان تخصصی حاکمان در حوزه کار ویژه‌های خویش است و به «مقبولیت اجتماعی»، در این خصوص عنایت نداشتیم. مراد ما روایاتی است که متصدیان غیرشایسته و ضعیف و بی‌مهارت در حاکمیت را صریحاً خائن به دین و مردم خوانده‌اند. البته ضعف و قوت، مراتبی دارد و باید واقع‌بینانه و منعطفانه به مسئله نگریست.

## فصل هشتم:

## ولایت و شورا

### ۱- ملت صغیر؟!

«ولایت» به مفهوم زعامت سیاسی و حاکمیت، بمعنی صغیر دانستن مردم نیست. هر جامعه‌ای، احتیاج به حاکمیت قانون و نظام سیاسی و رهبری دارد و الا امور حیات جمعی، مختل شده و فساد و ظلم و هرج و مرج، دامنگیر مردم می‌شود. مفهوم «ولایت» این نیست که مردم، فاقد شعور و صلاحیت دانسته شده و یا فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی کلیه امور مدنی می‌باشند. «نیاز به حکومت»، مخصوص جامعه دینی نیست بلکه همه جوامع به ولی و متصدی و قیم (کسیکه به امور مردم، قیام کند و مدیریت را برعهده گیرد) نیازمند بوده و واجد آند. تفاوت حکومتها در صلاح و فساد اولیای امور و والیان و متصدیان است. در اسلام، این ولایت و حق تصدی امور اجتماعی، مخصوص انسانهای صالح و مصلح و مسئول در راه اجرا عدالت اسلامی است و این اختیارات در هیچ راه دیگری، از جمله منافع خصوصی حاکمان و افساد و اضلال جامعه نباید بکار رود. از آنجا که این «ولایت»، مسئولیتی معطوف به مصالح اسلام و مسلمین است، بی‌شک باید از مشورت نخبگان و صاحب‌نظران و متخصصان بهره برد و استبداد برای و تفرعن و خودمحوری، خلاف عدالت و فقاها بوده و مشروعیت حاکم را زیر سؤال می‌برد.

### ۲- ولایت شورائی

مراجع تقلید آنچه تحت این عنوان طرح شده است، در واقع، همان «شورای رهبری» است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی، قبل از اصلاحات نیز مطرح و مربوط به دورانی بود که فقیه و مرجع خاصی، بنحوی بارز، افضل از بقیه نباشد و جمعی از فقهای همسطح و صالح حضور دارند که همگی صلاحیت رهبری دارند و رهبری به شکل شورائی اعمال می‌شود. رهبری گروهی، تقریباً در هیچ نظام سیاسی در دنیای کنونی تعقیب نمی‌شود. شورای رهبری از قانون اساسی ایران نیز حذف گردید. اما ملزم بودن رهبر به مشورت با سایر فقهای و نیز کارشناسان و نخبگان جامعه، امری ضروری اما علیحده است ولی رهبری گروهی (شورای رهبری)، تقریباً در هیچ جا موفق نبوده و دوام نیاورده است بویژه که در مسائل مهم، رهبری، خود باید فصل‌الخطاب و حل‌کننده اختلافات باشد و مسئولیت کار را برعهده گیرد و جایی برای اختلاف و تردید و سپس توکیل به یکدیگر و عدم قبول مسئول نیست. بنابراین «ولایت شورای مراجع تقلید»، نظریه جدید و مستقلاً نیست و مثلاً بجای مجلس خبرگان (فقهای مورد اعتماد و انتخاب مردم)، از حوزه‌های علمی نام برده و قید مرجعیت را نیز برای رهبری لازم می‌دانست (چنانچه در قانون اساسی پیش از اصلاحات و بازنگری چنین بود). قید «مرجعیت» نیز در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، بدان دلیل حذف شد که چنین قیدی در ادله شرعی، اعتبار نشده است بلکه اصل اجتهاد و فقاہت، ملاک است. «مرجعیت»، امری اجتماعی - نه لزوماً معرفتی - است و آوردن این قید اصطلاحی (با ملازمات و ملاحظات رایج در سده‌های اخیر در مورد مرجعیت)، باعث محرومیت از مجتهدین صالح و لایقی می‌شد که علیرغم صلاحیت علمی، از ارائه رساله علمی و... اجتناب کرده‌اند.

### ۳ - ولایت فقیه و آریستوکراسی

ولایت فقیه (فرداً یا جمعیاً) بی‌شک، نوعی آریستوکراسی و حکومت طبقاتی یا صنفی نیست بلکه حکومتی عقیدتی و اصولگرا و مردمی است و به همین دلیل، نوعی «نخبه‌گرایی مردمی» بر آن حاکم است و «درک التزام» نسبت به اصول حاکم بر نظام، شرط واقعی حاکمیت خواهد بود و اگر طبیعتاً نوعی محدودیت منطقی پدید می‌آید، ناشی از مشروط بودن حاکمیت است که اصولاً با انحصار طبقاتی و صنفی و... تفاوت دارد. در پایان باید گفت برای عضویت در شورای مراجع نیز، ملاک و شیوه خاصی و واضحی از سوی پیشنهاد دهندگان مزبور ارائه نشده است و اگر این ضوابط، دقیق و ریز شود، عملاً چیزی بیش از مجلس خبرگان و روال قانونی اساسی کنونی نخواهد بود. مآلاً باید گفت که نظریه «ولایت شورای مراجع تقلید»، نظریه مستقل یا جدیدی نیست بلکه این همان صورت خام شورای رهبری است که در قانون اساسی قبلی برای شرائط خاصی پیشبینی شده بود و بلحاظ مشکلات عملی و کشف راههای شرعی و عقلانی بهتر و ارجح، از قانون حذف گردید.

## حکومت اسلامی

مهدی هادوی تهرانی

### پیشینه تاریخی ولایت فقیه

مسئله «ولایت فقیه» به مفهوم زمامداری جامعه اسلامی از سوی کسی که به مقام اجتهاد در فقه رسیده، از دیدگاه برخی امری جدید در تاریخ اندیشه اسلامی است و قدمت آن کمتر از دو قرن می‌باشد. اینان ادعا می‌کنند، هیچ یک از، فقهای شیعه و سنی این مطلب را مورد بررسی قرار نداده‌اند که فقیه علاوه بر حق فتوا و قضاوت از آن جهت که فقیه است، حق حاکمیت و رهبری بر کشور یا کشورهای اسلامی یا تمام کشورهای جهان را نیز دارا می‌باشد و فقط کمتر از دو قرن پیش، برای نخستین بار مرحوم ملا احمد نراقی، معروف به فاضل کاشانی، معاصر فتحعلی شاه قاجار، به ابتکار این مطلب پرداخته است. در ادامه همین ادعا، علت طرح مسئله از سوی مرحوم نراقی حمایت و پشتیبانی از پادشاه وقت دانسته شده است!! (۱)

البته اگر مرحوم نراقی می‌خواست پادشاه زمان را تایید کند، بهتر بود - به شیوه برخی دیگر از علمای پیشین - به روایاتی مانند: «السلطان ظل الله» (۲) تمسک و آنها را بر پادشاه تطبیق و اطاعت از شخص او را واجب شرعی و الهی معرفی کند، نه اینکه فقیه را حاکم و زمامدار قلمداد نماید که نسبت به شاه حتی احتمال صدق این عنوان نمی‌رود. (۳)

اگر گفته شود: وی ابتدا چنین منصبی را برای فقیه ثابت کرده و سپس خود او به عنوان یک فقیه با تأیید سلطنت شاه، به آن جنبه شرعی داده است، خواهیم گفت: این دور ساختن راه چه فایده‌ای داشته و چرا مستقیم شاه را سایه خدا معرفی نکرده و اطاعت از او را واجب نشمرده است؟

و اگر احتمال رود که او نیز طمعی به ریاست داشته و برای اقناع میل سرکش خویش این افسانه را به اسلام نسبت داده، باید اذعان کرد که زندگی و منش آن بزرگوار از این گونه تهمت‌ها و تحلیل‌های ساده لوحانه پاک است و چنین نسبت‌هایی بیشتر با وضعیت گذشته و حال نسبت دهندگان تناسب دارد، تا آن فقیه وارسته و معلم اخلاق و شاعر عارف، رضوان الله علیه.

در فرهنگ شیعی این امر که در عصر غیبت اداره جامعه از سوی شارع مقدس بر عهده فقیهان عادل گذاشته شده، امری مسلم و بی تردید بوده است و از این رو، به جای بحث در اصل این مطلب بیشتر به دستاوردهای آن پرداخته و آنها را مورد تحقیق قرار داده اند.

مرحوم شیخ مفید (۳۳۳ یا ۳۳۸ - ۴۱۳ ه<sup>ق</sup>) از فقهای بزرگ تاریخ شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری است. او در کتاب المقنعه در باب امر به معروف و نهی از منکر، پس از بیان مراتب امر به معروف و نهی از منکر وقتی به بالاترین مرحله، یعنی کشتن و صدمه زدن می رسد، می گوید:

«ولیس له القتل و الجراح إلا باذن سلطان الزمان المنصوب لتدبیر الأ نام» شخص مکلف - در مقام امر به معروف یا نهی از منکر - حق کشتن یا جراحت وارد کردن را ندارد، مگر آنکه سلطان و حاکم زمان، که برای تدبیر و اداره امور مردم منصوب شده اجازه دهد.

سپس در ادامه همین بخش می گوید:

«فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى و هم أئمة الهدی من آل محمد (:) و من نصبوه لذلك من الأ مرأ و الحکام و قد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الأمكان» و اما مسئله اجرای حدود الهی، مربوط به سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خداوند متعال نصب می شود. اینها عبارتند از امامان هدایت از آل محمد (:) و کسانی که ائمه (:) آنها را به عنوان امیر یا حاکم نصب کنند و ائمه اظهار نظر در این مطلب را، به فرض امکان آن، به فقهای شیعه و پیرو خود واگذار کرده اند. (۴)

در این عبارات که هراس از حکومت ستمگران در آن آشکارا پیداست، شیخ مفید «۱» ابتدا سلطان منصوب از سوی خدا را مطرح می کند و او را مرجع تصمیم گیری در قتل و جرح برای امر به معروف و نهی از منکر می شمارد، و سپس به مسئله «اقامه حدود» به عنوان مصداق بارز از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر می پردازد و با تکرار این مطلب که انجام این مهم بر عهده سلطان اسلام است که از سوی خداوند نصب می شود، به اشاره ای آنان را این گونه معرفی می کند:

۱. امامان معصوم «:» که خداوند آنها را مستقیماً به عنوان مدیران جامعه اسلامی و مجریان حدود الهی نصب کرده است.
  ۲. امیران و حاکمانی که امامان معصوم «:» آنها را برای اداره جامعه اسلامی و زمامداری سیاسی نصب کرده و قرار داده اند.
  ۳. فقیهان شیعه که از سوی امامان معصوم «:» برای همین زمامداری و اقامه حدود الهی منصوب شده اند.
- با این وصف، مرحوم شیخ مفید افزون بر مساله حکومت و زمامداری امامان معصوم «:» - که امری واضح و مسلم در فرهنگ شیعی بوده و هست - به نواب خاص امامان معصوم «:» که به صورت مشخص و به عنوان یک فرد برای تصدی امور سیاسی منصوب می شدند - مانند مالک اشتر در روزگار علی «۷» و یا نواب اربعه در عصر غیبت صغری امام زمان (عج) - و نواب عام آنان که به یک عنوان کلی برای تصدی این امور منصوب شده اند، یعنی فقهای شیعه، اشاره می کند.
- البته وی توجه دارد که چه بسا برای فقیهان شیعه امکان عمل به این وظیفه الهی فراهم نشود. از این رو با قید «مع الأمكان»، به این مطلب اشاره می کند و سپس در ادامه به مواردی که احتمال این امکان در آن بیشتر است، می پردازد و می گوید:
- «فمن تمكن من أقامتها على ولده و عبده و لم يخف من سلطان الجور ضرراً به على ذلك، فليقمه» اگر فقیهی بتواند حدود الهی را در مورد فرزندان خود جاری کند و از سلطان جور و حاکم ظلم بر این مطلب خوف ضرری نداشته باشد، باید آن را اجرا نماید. (۵)

این سخنان که اشک اندوه بر چهره آدمی جاری می سازد، نشان از مظلومیت اندیشه استوار شیعه در بسیاری از ادوار تاریخ اسلام دارد و از وضوح مسئله «ولایت فقیه» در فکر و فرهنگ پیرامون مکتب اهل بیت «:» حکایت می کند.

شیخ مفید سپس صورت دیگری از امکان اجرای حدود الهی را مطرح می کند و می گوید:

«و هذا فرض متعين على من نصبه المتغلب لذلك، على ظاهر خلافته له أ و الأماره من قبله على قوم من رعيته، فليزمه اقامه الحدود و تنفيذ الأ حکام و الأ مر بالمعروف و النهی عن المنکر و جهاد الکفار» و این امر - اجرای حدود - واجبی واضح بر کسی - فقیهی - است که قدرت حاکمه او را برای این کار نصب کند، یا سرپرستی گروهی از رعایای خود را به او بسپارد. پس او باید به اقامه حدود الهی و اجرا و تنفیذ احکام شرعی و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد با کافران بپردازد. (۶)

یعنی اگر سلاطین جور و حاکمان ظلم، فقیهی را به منصبی گماشتند که بتواند در آن موقعیت، حدود الهی را اجرا کند و ضرری از آنها به او نرسد، باید چنین کاری را انجام دهد. در همین عبارت، مرحوم شیخ مفید به چهار مسئله اشاره می کند:

۱. اقامه حدود الهی، یعنی اجرای جزای اسلامی که از اختیارات حاکم اسلامی است.



۲. اجرا و تنفیذ احکام، که در برگیرنده همه احکام الهی است و به اطلاق خود شامل تمامی وظایف شرعی می شود و براساس آن فقیه باید تلاش کند که در سراسر جامعه و در تمام شئون آن، اسلام حکومت کند.

۳. امر به معروف و نهی از منکر، که مراتب عالی آن از مختصات حاکم اسلامی است و مرحوم مفید خود پیش از این به آن اشاره کرد.

۴. جهاد و مبارزه با کافران، که شامل دفاع و بلکه هجوم بر آنها می شود.

سپس بار دیگر شیخ مفید به سخنی در این باره می پردازد تا شاید باب هر توجیه غیر مقبول و تفسیر غیر معقولی را ببندد! او می گوید:

«وللفقهاء من شيعه آل محمد «عليهم السلام» أن يجمعوا بأخوانهم في صلوة الجمعة و صلوات الأعياد و الاستسقاء و الخسوف و الكسوف أذا تمكنوا من ذلك و آمنوا فيه من مضرة أهل الفساد و لهم أن يقضوا بينهم بأحق و يصلحوا بين المختلفين في الدعاوى عند عدم البينات و يفعلوا جمع ما جعل ألى القضاء في الإسلام لأن الأئمة «عليهم السلام» قد فوضوا إليهم ذلك عند تمكنهم منه بما ثبت عنهم فيه من الأخبار و صح به النقل عند أهل المعرفة من الآثار» و بر فقیهان از پیرو آل محمد(ع) است که اگر برایشان ممکن است و از آزار اهل فساد درامانند، با برادران خود در نماز جمعه و نمازهای اعیاد و استسقا و خسوف و کسوف جمع شوند، آنان باید بین برادران خود بحق داوری کنند و بین کسانی که با یکدیگر اختلاف دارند و هیچ یک شاهی بر ادعای خود ندارد، صلح برقرار سازند و همه آنچه را که برای قاضیان در اسلام قرار داده شده، انجام دهند. زیرا ائمه (ع) به استاد روایاتی که از آنها رسیده و در نزد آگاهان، صحیح و معتبر است، این امر را در صورت امکان اجرای آن به آنان - فقها - تفویض کرده اند. (۷)

در اینجا شیخ مفید به دو مسئله مهم اشاره می کند:

۱. اقامه نمازهایی مانند نماز جمعه، نماز عید فطر، نماز عید قربان، نماز استسقا، نماز وحشت.

۲. داوری و قضاوت

و هر دو را از شئون فقها می شمارد و آنان را در این زمینه از سوی اهل بیت «ع» منصوب می داند و دلیل خود را روایات معرفی می کند. ما در بحث های آینده به این اخبار که همان روایات ولایت فقیه هستند، به تفصیل اشاره خواهیم کرد. اما در اینجا به این نکته توجه کنیم که در روایات معتبر درمورد نمازهای عید فطر و قربان، به صراحت، (۸) و نماز جمعه، به اشاره، (۹) مسئله شرط وجود «امام عادل» مطرح شده است. از این رو، برخی از فقها با تفسیر امام عادل به امام معصوم «ع» این نماز را در عصر غیبت واجب نشمرده اند. ولی شیخ مفید با معرفی این نمازها از وظایف فقهایی شیعه، در واقع آنان را مصداق «امام عادل» معرفی می کند و این مطلب با سخن قبلی وی که «جهاد با کافران» را نیز از وظایف فقیهان شمرده، سازگار است. زیرا آن کلام - دست کم به اطلاق خود - شامل جهاد ابتدایی می شود و در روایات آمده است که جهاد، مشروط به وجود امامی است که اطاعت از او واجب باشد. (۱۰) برخی از فقها مصداق آن را فقط امام معصوم «ع» دانسته، و جهاد ابتدایی را به امر فقیه غیر جایز شمرده اند. ولی شیخ مفید معتقد است، فقیه شیعی که از سوی امامان معصوم «ع» در عصر غیبت برای زمامداری منصوب شده است، از مصادیق «امامی که اطاعت از او واجب است» می باشد و می تواند به جهاد ابتدایی با کفار امر نماید. تمام سخنان این فقیه بزرگ جهان اسلام از پذیرش اصل ولایت فقیه و اینکه فقیهان متکفل زمامداری امور جامعه اسلامی در عصر غیبت از سوی امامان معصوم «ع» هستند، حکایت دارد و این کلمات گهربار که بیش از هزار سال از تاریخ آن می گذرد، همچنان می درخشد، هر چند که برخی از خفاشان درخشش آن را نمی بینند، یا نمی خواهند ببینند. شیخ مفید در بحث «انفال» پس از بیان این نکته که «انفال» از آن رسول خدا «ع» و جانشینان آن حضرت - یعنی ائمه اهل البیت «ع» - است می گوید:

«ليس لأحد أن يعمل في شيء مما عدناه من الأنفال إلا بأذن الإمام العادل» هیچ کس نمی تواند در آنچه از انفال برشمرديم، تصرف کند و کاری انجام دهد، مگر به اجازه امام عادل. (۱۱)

از این عبارت، با توجه به صدر آن و آنچه در باب امر به معروف و نهی از منکر آمده، می توان نتیجه گرفت که شیخ مفید «ره» نیز، مانند سایر عالمان شیعه، اندیشه «امام عادل» را در نظر داشته و مصداق آن را کسی می دانسته که حکومت او از سوی خداوند متعال پذیرفته شده باشد؛ یعنی یا مستقیم منصوب از ناحیه خدا باشد، یا از سوی منصوبان او نصب شده باشد. در مقابل این مفهوم، ما در فرهنگ شیعی با معنای «امام جور»، یا «سلطان جور»، یا «امام ظالم» و امثال آن برخورد می کنیم که مقصود حاکمی است که حکومت او به خداوند متعال منتهی نمی شود و از سوی شرع امضا نشده است و در واقع اطاعت از او شرعا



واجب نیست. بنابراین، منظور از سلطان عادل یا امثال این تعبیر، حاکمی نیست که در خارج به عدل رفتار کند. همان گونه که مقصود از سلطان جور و امثال آن، رهبری نیست که به ظلم در میان مردم عمل می کند، بلکه مقصود از اولی حاکمی است که حکومت او را شرع پذیرفته (۱۲) و مراد از دومی آن است که حکومتش مورد رضایت شارع نیست.

برای روشنتر شدن تاریخچه بحث ولایت فقیه به دیدگاه دیگر فقیهان بزرگ شیعه در این باره نظر می افکنیم. (۱۳)

۱. محقق حلی (م: ۶۷۶هـ)

«یجب أن يتولى صرف حصّة الأمام، عليه السلام، ألى الأصناف الموجودين من أليه الحكم بحق النيابة كما يتولى أ دأ ما یجب علی الغائب» باید سرپرستی مصرف سهم امام (:) را در راه مستحقان، کسی به عهده گیرد که نیابت امام را دارد؛ همان گونه که انجام واجبات غایب را بر عهده دارد.

زین الدین بن علی عاملی، معروف به شهید ثانی (ش: ۹۶۶هـ) در توضیح این عبارت می نویسد:

«المراد به (من أليه الحكم بحق النيابة) الفقيه العدل الأمامی الجامع لشرائط الفتوى، لأ نه نائب الأمام و منصوبه: منظور محقق حلی از: «من أليه الحكم بحق النيابة» فقیه عادل امامی است که همه شرایط فتوا را دارا باشد. زیرا چنین شخصی نایب و گمارده شده از سوی امام است. (۱۴)

۲. محقق کرکی (م: ۹۴۰هـ)

«فقیهان شیعه، اتفاق نظر دارند که فقیه جامع الشرائط، که از آن به «مجتهد» تعبیر می شود از سوی امامان معصوم (:) در همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایب است. پس دادخواهی در نزد او و اطاعت از حکم او، واجب است. وی، در صورت لزوم، می تواند مال کسی را که ادای حق نمی کند، بفروشد. او، بر اموال غایبان، کودکان، سفیهان و ورشکستگان و بالاخره بر آنچه که برای حاکم منصوب از سوی امام (۷) ثابت است، ولایت دارد. دلیل بر این مطلب، روایت عمر بن حنظله و روایات هم معنی و مضمون آن می باشد. (۱۵)

سپس محقق کرکی ادامه می دهد:

«اگر کسی از روی انصاف سیره بزرگان علمای شیعه، چون: سید مرتضی، شیخ طوسی، بحر العلوم و علامه حلی را مطالعه کند، در می یابد اینان این راه را پیموده و این شیوه را برپا داشته اند و در نوشته های خود، آنچه را به صحت و درستی آن معتقد بودند، آورده اند. (۱۶)

۳. مولی احمد مقدس اردبیلی (م: ۹۹۳هـ)

در استحباب پرداخت زکات به فقیه می نگارد:

«دلیل مثل ما مرأ نه أ علم بمواقعه و حصول الأصناف عنده فيعرف الأ صل و الأ ولی و أ نه خلیفه الامام فکان الواصل أليه، واصل أليه علیه السلام» دلیل آن، به سان آنچه گذشت، این است که فقیه به محل مصرف (زکات)، داناتر است و گروههای گوناگون مردم، در نزد او جمعند. پس می داند چه کس در این امر اصل و دارای اولویت می باشد. فقیه خلیفه و جانشین امام معصوم (۷) است. پس آنچه به او برسد به امام معصوم (۷) تحویل داده شده است. (۱۷)

حاج آقا رضا همدانی (م: ۱۳۲۲هـ) نیز، رساندن مال را به دست فقیه مانند رساندن آن به دست امام (۷) می داند:

«أذ بعد فرض النيابة یكون الأیصال أليه بمنزلة الأیصال ألى الأمام علیه السلام» زیرا پس از پذیرش این مطلب که فقیه نایب امام (۷) است، رساندن مال به دست فقیه، همسان رساندن مال به دست امام (۷) خواهد بود. (۱۸)

۴. جواد بن محمد حسینی عاملی (م: ۱۲۲۶هـ) ۴۱. جواد بن محمد حسینی عاملی (م: ۱۲۲۶هـ) ۲

وی که صاحب کتاب ارزشمند مفتاح الکرامه است و تسلط ویژه ای بر آرای فقههای شیعه دارد، فقیه را نایب و منصوب از سوی امام زمان (۷) می داند:

«فقیه، از طرف صاحب امر (عج) منصوب و گمارده شده است و بر این مطلب عقل و اجماع و اخبار دلالت می کنند. اما عقل: اگر فقیه، چنین اجازه و نیابتی از سوی امام زمان (۷) نداشته باشد، بر مردم امر مشکل می شود و در تنگنا قرار می گیرند و نظام زندگی از هم می گسلد. اما اجماع: (۱۹) پس از تحقق آن، - همانگونه که اعتراف شده - می توانیم ادعا کنیم که در این امر علمای شیعه اتفاق نظر دارند و اتفاق آنان، حجت است. اما اخبار: دلالت آنها بر مطلب کافی و رساست از جمله، روایت صدوق (۲۰) است در اکمال الدین: امام (۷) در پاسخ به پرسش های اسحاق بن یعقوب می نویسد: «در رویدادها، به راویان حدیث ما، رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شما و من حجت خدایم.» (۲۱)

۵. ملا احمد نراقی (م: ۱۲۴۵هـ) ۵۱ - ملا احمد نراقی (م: ۱۲۴۵هـ) ۲

فقیه بر دو امر ولایت دارد:

۱. «بر آنچه که پیامبر و امام - که سلاطین مردمان و دژهای مستحکم و استوار اسلامند - ولایت دارند، فقیه نیز ولایت دارد، مگر مواردی که به اجماع و نص و... از حوزه ولایت فقیه خارج شوند.

۲. هر عملی که به دین و دنیای مردم مربوط باشد و ناگزیر باید انجام گیرد، چه عقلاً، چه عادتاً، و چه از آن جهت که معاد و معاش فرد، یا گروهی بدان بستگی دارد و نظم دین و دنیای مردم در گرو آن است، یا از آن جهت که در شرع، بر انجام آن امری وارد شده، یا فقیهان اجماع کرده اند و یا به مقتضای حدیث نفی ضرر و یا نفی عسر و حرج، یا فساد بر مسلمانی و یا دلیل دیگری (واجب شده است) یا برانجام و یا ترک آن از شارع اجازه ای رسیده و بر عهده شخص معین یا گروه معین و یا غیر معین نهاده نشده است و یا می دانیم که آن باید انجام گیرد، و از سوی شارع اجازه انجام آن صادر شده، ولی مأمور اجرایی آن مشخص نیست. در تمام این موارد، فقیه باید کارها را به عهده بگیرد. اما دلیل امر اول (فقیه در تمامی آنچه که پیامبر و امام ولایت داشته اند، ولایت دارد، مگر مواردی که دلیل استثنا می کند) افزون بر ظاهر اجماع فقها به طوری که در تعبیرات خود فقها از مسلمات فقه شمرده شده، روایاتی است که بر این مسئله تصریح دارند. اما دلیل امر دوم (ولایت در اموری که شارع مقدس، راضی به ترک آنها نیست) افزون بر اجماع و اتفاق فقها دو مطلب است...» (۲۲)

۶ میرفتاح عبدالفتاح بن علی حسینی مراغی (م: ۱۲۶۶ - ۱۲۷۴هـ) ۶۱ میرفتاح عبدالفتاح بن علی حسینی مراغی (م: ۱۲۶۶ - ۱۲۷۴هـ) ۲، ۱۲۷۴هـ

بر ولایت فقیه چنین دلیل اقامه می کند:

۱. «اجماع محصل، (۲۳) از دلایل ولایت فقیه است چه بسا کسی بپندارد که اجماع امری لبی (۲۴) - یعنی محتوایی و فاقد الفاظ خاص - است. از این رو، نمی توان در موارد خلاف بدان تمسک جست. بله، چنین است اگر مراد از اجماع، اجماع قائم بر حکم واقعی باشد که خلاف و تخصیص در آن راه ندارد. اما اگر اجماع بر قاعده اقامه گردد - یعنی اقامه اجماع شود بر اینکه در مواردی که دلیلی بر ولایت غیر حاکم نداریم، فقیه ولایت دارد - این اجماع، مانند اجماع بر اصل طهارت است و در هنگام شک می توان بدان تمسک جست. تفاوت بین اجماع بر قاعده و اجماع بر حکم، واضح است و کسی که در گفته های فقیهان کند و کاو کند، این مطالب بر او آشکار خواهد شد. ۲. اجماع منقول، در سخن فقیهان، نقل چنین اجماعی مبنی بر اینکه فقیه ولایت دارد در همه مواردی که دلیل بر ولایت غیر فقیه نداریم، گسترده و بسیار شایع است.» (۲۵)

۷. شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر (م: ۱۲۶۶هـ) ۷۱. شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر (م: ۱۲۶۶هـ) ۲، ۱۲۶۶هـ

درباره عمومیت ولایت فقیه می نویسد:

«از عمل و فتوای اصحاب در ابواب فقه، عمومیت ولایت فقیه استفاده می شود. بلکه شاید از نظر آنان این مطلب از مسلمات یا ضروریات و بدیهیات باشد. (۲۶) نظر من این است که خداوند، اطاعت از فقیه را به عنوان «اولی الامر» بر ما واجب کرده است؛ و دلیل آن اطلاق ادله حکومت فقیه، بویژه روایت صاحب الامر (۲۷) (عج) می باشد. البته ولایت او در هر چیزی است که شریعت در آن دخالتی در حکم یا موضوع دارد و ادعای اختصاص آن به احکام شرعی، به دلیل اجماع محصل مردود است، زیرا فقیهان، ولایت فقیه را در موارد متعددی ذکر کرده اند و دلیلی جز اطلاق ادله حکومت، در این موارد وجود ندارد. مؤید این مطلب این است که نیاز جامعه اسلامی به فقیه برای رهبری جامعه، بیشتر از نیاز به فقیه در احکام شرعی می باشد.» (۲۸)

وی درباره حوزه ولایت فقیه می نویسد:

«از ظاهر قول امام که به گونه عام درباره فقیه جامع الشرایط می فرماید: «من او را بر شما حاکم قرار دادم»، بسان موارد خاص که امام درباره شخصی معین در هنگام نصب می فرماید: «من او را حاکم قرار دادم»، فهمیده می شود که سخن امام، دلالت بر ولایت عام فقیه جامع الشرایط می کند. افزون بر این، اینکه امام (۷) می فرماید: «راویان حدیث، حجت من بر شما و من حجت خدایم»، به روشنی بر اختیارات گسترده فقیه دلالت می کند از جمله: اجرا بر پا داشتن حدود... در هر حال، برپا داشتن حدود و اجرای آن، در روزگار غیبت واجب است. زیرا نیابت از امام معصوم (۷) در بسیاری از موارد، برای فقیه جامع الشرایط ثابت می باشد. فقیه، همان جایگاه را در امور اجتماعی، سیاسی دارد که امام معصوم (۷) دارد. از این جهت، تفاوتی بین امام (۷) و فقیه نیست. این امر در بین صاحب نظران و فقها، حل شده و کتابهایشان سرشار از رجوع به حاکمی است که نایب امام در روزگار غیبت می باشد. اگر فقیهان از امام معصوم (۷) نیابت عامه نداشته باشند، تمام امور مربوط به شیعه تعطیل می ماند. از این رو، کسی که سخنان وسوسه انگیز درباره ولایت عامه فقیه می گوید، گویا طعم فقه را نجشیده و معنی و رمز سخن معصومان (ع) را نفهمیده و در سخنان آن بزرگواران که فرموده اند: «فقیه را حاکم، خلیفه، قاضی، حجت و... قرار دادیم.» تأمل نکرده است. این

سخنان و سخنانی از این دست، می فهماند که مقصود آن بزرگواران، برقراری نظم برای شیعیانشان، در بسیاری از اموری که به آنها مربوط بود، به وسیله فقیه در دوران غیبت بوده است. از این رو، سلازین عبدالعزیز در کتاب مراسم یقین پیدا کرده که ائمه (۰) این امور را به فقها تفویض کرده اند... خلاصه، مسئله ولایت عامه فقیه به قدری روشن است که نیازی به دلیل ندارد.» (۲۹)

این فقیه بزرگ درباره ولایت فقیه بر امور قضایی می نویسد:

ظاهر روایت، حاکی از آن است که فقیه به گونه ای عام، با تمام اختیارات از ناحیه معصوم «۷» نیابت دارد. این، مقتضای قول امام «۷» است که می فرماید: «من او را حاکم قرار دادم.» یعنی او را در قضا و غیر آن از امور ولایتی، ولی و دارای حق تصرف قرار دادم. بلکه همین مطلب مقتضای فرمایش امام زمان «۷» نیز هست که می فرماید: «در حوادثی که رخ می دهد به راویان حدیث ما (فقیهان) مراجعه کنید، زیرا فقیهان حجت من بر شماست و من حجت خدایم.» (۳۰) مراد امام «۷» از این سخن این است که فقیهان در جمیع آنچه من در آن حجت بر شما هستم حجت من بر شماست، مگر آنچه را که دلیل خاصی استثنا کند. این، با نصب و قرار دادن غیر فقیه به منصب قضاوت در احکام خاصی از سوی فقیه منافات ندارد. برپایه این ریاست و ولایت عامه، مجتهد می تواند مقلد خود را به امر قضاوت بگمارد، تا در میان مردمی که مقلد او هستند به فتوایش که حلال و حرام آنهاست، حکم کند. حکم چنین فردی، حکم مجتهد، و حکم مجتهد حکم ائمه «» و حکم ائمه «» حکم خداست... این مطلب، برای آنان که روایات باب را که در کتاب وسائل و کتابهای دیگر گرد آمده، به دقت بررسی کنند، واضح بلکه از قطعیات می باشد. (۳۱)

۸. شیخ مرتضی انصاری ۸۱. شیخ مرتضی انصاری، ۲

وی گرچه محدوده ولایت را مطلق نمی داند. اما تصریح می کند که ولایت فقیه از فتاوی مشهور فقهای شیعه است. لذا می نویسد:

«...کما اعترف به جمال المحققين في باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بين الأصحاب كون الفقهاء نواب الأئمة» همان گونه که جمال المحققين در باب «خمس» اعتراف کرده به اینکه در میان شیعه معروف است، فقیه نایب امام می باشد. (۳۲)

۹. حاج آقا رضا همدانی (م: ۱۳۲۲ ه.ق) ۹۱. حاج آقا رضا همدانی (م: ۱۳۲۲ ه.ق)، ۲

«در هر حال، نیابت فقیه جامع الشرایط، از سوی امام عصر (۷) در چنین اموری واضح است. این مطلب را تتبع در سخن فقیهان شیعه تأیید می کند. از ظاهر سخنان آنان برمی آید که آن بزرگواران نیابت فقیه از امام (۷) را در تمام ابواب فقه، از مسلمات می دانند، تا آنجا که برخی از آنان، دلیل اصلی نیابت عام فقیه را اجماع قرار داده اند. (۳۳)

۱۰. سید محمد بحر العلوم (م: ۱۳۲۶ ه.ق)

بحر العلوم بحثی دارد در اینکه آیا ادله ولایت فقیه بر عموم ولایت دلالت می کند یا خیر؟ او می گوید:

«بحث مهم در این جا، نظر در ادله ولایت فقیه است که آیا بر عام بودن آن دلالت دارد یا خیر؟ در پاسخ می گوییم: ریاست جامعه اسلامی و تمامی مردم را امام (۷) به عهده دارد و همین موجب می شود که مردم در هر امری که به مصالح آنان ارتباط دارد، به امام (۷) مراجعه کنند، مانند امور مربوط به معاد و معاش، دفع زیان و فساد. همان گونه که هر ملتی در این گونه مسائل به رؤسای خود رجوع می کنند و روشن است که این امر، سبب اتقان و استحکام نظام اسلامی خواهد بود که همواره تحقق آن از اهداف اسلام بوده است، از این رو، برای حفظ نظام اسلامی، امام (۷) باید جانشینی برای خود تعیین کند و او جز فقیه جامع الشرایط نمی تواند باشد. این را می توان از برخی روایات مانند «در رویدادها، به راویان حدیث ما (فقیهان) مراجعه کنید» استفاده کرد. علاوه بر این، فقها در موارد زیادی اتفاق نظر دارند که باید به فقیه مراجعه کرد. این در حالی است که در این موارد، هیچ روایت خاصی نداریم. اینان از عام بودن ولایت فقیه، به دلیل عقل و نقل، چنین استفاده کرده اند و نقل اجماع بر این مسئله بیش از حد استفاضه (۳۴) است. مطلب به شکر خدا واضح است و هیچ شک و شبهه ای در آن راه ندارد.» (۳۵)

۱۱. آیه الله بروجردی (م: ۱۳۸۲ ه.ق)

ولایت فقیه را در امور مورد ابتلای مردم، امری روشن و بدیهی می داند و ابراز می دارد که در این باره نیازی به مقبوله عمر بن حنظله نداریم:

«... و بالجملة كون الفقيه العادل منصوباً لمثل تلك الأمور المهمة التي يتولى بها العامة مما لا أشكال فيه أجمالاً بعد ما بيناه و لا محتاج في أثباته إلى مقبولة ابن حنظله غاية الأمر كونها أيضاً من الشواهد.»... خلاصه اینکه، در این مطلب که فقیه عادل برای انجام چنین کارهای مهمی که عموم مردم با آن دست به گریبانند، منصوب شده است، با توجه به آنچه گفتیم هیچ اشکالی

در آن دیده نمی شود و برای اثبات آن به مقبوله ابن حنظله نیازی نیست، هر چند که می توان آن را یکی از شواهد به شمار آورد. (۳۶)

۱۲. آیه الله شیخ مرتضی حائری

وی توقیع شریف را از ادله ولایت فقیه می داند و می نویسد:

«توقیع شریف امام زمان (عج)، که از ادله ولایت فقیه است، در ثبوت اذن برای فقیه (جهت اقامه نماز جمعه) کفایت می کند. سند توقیع شریف را ما در کتاب ابتغالفضیله توضیح دادیم. در استدلال به این روایت، اشکال شده که سؤال اجمال دارد و این اشکال مردود است. زیرا ذیل روایت اطلاق دارد و در مقام تعلیل و بیان قاعده کلی می باشد و اجمال مشکلی ایجاد نمی کند. بنابراین، اگر مورد سؤال برخی از حوادث جدید باشد، زبانی به عام بودن روایت نمی رساند. زیرا ذیل روایت عام است و علت حکم را تعمیم می دهد و تقریب استدلال به این روایت چنین است: «فقیه از سوی امام حجت است» و معنای حجت بودن او از طرف امام، در عرف، این است که در همه مواردی که باید به امام مراجعه شود، فقیه نیز مرجعیت و حجیت دارد.» (۳۷)

۱۳. امام خمینی «۱» (م: ۱۳۶۸ ه' ق) ۱۳۱. امام خمینی «ره» (م: ۱۳۶۸ ه' ش)، ۲

امام خمینی براین باور است که فقیه دارای ولایت مطلقه می باشد. به این معنا که تمام اختیارات و مسئولیتهایی که امام معصوم بر عهده دارد، در زمان غیبت از آن فقیه جامع الشرایط است، مگر آنکه دلیل خاصی اقامه شود که فلان اختیار و مسئولیت مخصوص امام معصوم است. لذا می فرماید:

«از آنچه بیان شد، نتیجه می گیریم که فقها از طرف ائمه (:)، در همه مواردی که ائمه (:): در آن دارای ولایت هستند، ولایت دارند و برای خارج کردن یک مورد از تحت این قاعده عمومی می باید به اختصاص آن مطلب به امام معصوم (۷) دست یافت؛ به خلاف آنجا که در روایت آمده: «فلان امر در اختیار امام است»، یا «امام چنین فرمان می دهد» و... زیرا برای فقیه عادل این گونه امور به دلالی که گذشت، ثابت خواهد بود... قبلاً اشاره کردیم: همه اختیارات پیامبر (۹) و امام (۷) در حکومت و سلطنت، برای فقیه ثابت است.» (۳۸)

در پایان این بخش تذکر دو نکته ضروری است:

نکته اول: برخی از فقهای یاد شده تصریح کرده اند که مسئله ولایت فقیه، امری اجماعی و مورد اتفاق فقیهان شیعه است و این، نشان می دهد که گرچه بعضی از آنان در کتاب های خود فصل خاصی را به «ولایت فقیه» اختصاص نداده اند، اما آن را امری مسلم و بدیهی پنداشته اند، به گونه ای که به طرح و اثبات نیازی نمی دیده اند.

افزون بر این، آنان در جای جای ابواب فقهی به بیان وظایف و شئون ولایت فقیه پرداخته اند، به گونه ای که اگر این احکام پراکنده یکجا گردآوری شود، شاید از نظر حجم نسبت به بسیاری از ابواب مستقل فقهی کمتر نباشد. در این باره مرحوم صاحب جواهر می نویسد:

«نگاشته های فقها مملو از بحث رجوع به حاکم است و فقیهان شیعه به طور مداوم در موارد زیادی به ذکر ولایت فقیه پرداخته اند.» (۳۹)

نکته دوم: از آنجا که پاسخگویی به نیازهای شرعی مردم از وظایف فقها بوده، آنان خود را نسبت به رفع نیازهای شرعی توده مردم مسئول می دانسته اند. به همین دلیل، بیشتر به طرح مطالبی می پرداخته اند که مورد نیاز و ابتلای مردم بوده است و چون تا قبل از تشکیل حکومت صفویه، مسائلی از این دست، کمتر مورد ابتلای جوامع شیعی بوده، فقیهان نیز علاقه ای به طرح مباحث حکومتی و وظایف حاکم نشان نداده و تنها به طور پراکنده و به اندازه ای که نیاز مؤ منان برآورده شود، بدانها توجه کرده اند. (۴۰)

در طول این دوره تاریخی - یعنی از آغاز غیبت کبرا تا زمان پیدایش حکومت صفویه - تنها فقیهانی همچون سیدمرتضی و حکیمانی مانند خواجه نصیرطوسی را باید استثنا کرد؛ چه اینکه، سیدمرتضی با حاکمان آل بویه رابطه عمیقی داشت و خواجه نصیرطوسی نیز چندی وزارت هلاکوخان را به عهده گرفت. از این رو، آنان با مسائل حکومتی مواجه شدند و تا حدی هم در آن نقش داشتند.

از دیدگاه مرحوم کاشف الغطاء چون این دو بزرگوار به ولایت فقیه معتقد بودند و برای به دست آوردن این حق، راهی جز پیوند با حکومت وقت نمی دیدند، تصمیم گرفتند دست کم مقداری از این حق را بدین وسیله فرا چنگ آورند. (۴۱)

محقق کرکی نیز این تحلیل را مطابق با واقع می داند و این دو دانشمند فرزانه را در زمره طرفداران ولایت فقیه می شمارد. (۴۲)

استقرار حکومت صفوی در ایران، شرایط را دگرگون کرد و نخستین حکومت فراگیر شیعی در کشور، شکل گرفت. گرچه این حکومت نیز سلطنتی بود و بیشتر فقهای شیعه آن را غاصب می دانستند، اما اوضاع و احوال به گونه ای رقم خورده بود که گروهی از فقها برای حفظ و تقویت اسلام و منافع و مصالح کشور از هجوم بیگانگان و ملحدان، تنها راه چاره و نجات را در حمایت از شاهان صفوی دیدند و همین نکته بود که ارتباط تنگاتنگ گروهی از روحانیان را با دستگاه سلطنت در پی داشت. به هر حال، تشکیل نخستین حکومت اسلامی باعث شد بحثهای فراوانی در ابعاد مختلف ولایت فقیه توسط امام راحل مطرح گردد؛ امامی که براسستی پرچمدار قبیله موحدان بود و قاند قبیله عدالت طلبان. لذا فصل الخطاب این مطلب را به سخنی از آن احیاگر راستین اسلام در عصر ظلمت و جاهلیت نوین اختصاص می دهیم که فرمود:

«موضوع ولایت فقیه، چیز تازه ای نیست که ما آورده باشیم، بلکه این مساله از اول مورد بحث بوده است. حکم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو، چون حکم حکومتی بود، برای فقیه دیگر هم واجب الاتباع بود... حکم قضاوتی نبود که بین چند نفر سر موضوعی اختلاف شده باشد. مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی که حکم جهاد دادند - البته اسم آن دفاع بود - و همه علما تبعیت کردند، برای این است که حکم حکومتی بود. به طوری که نقل کردند، مرحوم کاشف الغطاء بسیاری از این مطالب را فرموده اند... از متأخرین، مرحوم نراقی همه شئون رسول الله را برای فقیه ثابت می دانند. آقای نائینی نیز می فرماید: این مطلب از مقبوله عمر بن حنظله استفاده می شود. در هر حال، این مسئله، تازگی ندارد و ما فقط موضوع را بیشتر مورد بررسی قرار دادیم و شعب حکومت را ذکر کرده، در دسترس آقایان گذاشتیم تا مسئله روشن تر گردد... والا مطلب همان است که بسیاری از فقیهان فهمیده اند. ما اصل موضوع را طرح کردیم و لازم است نسل حاضر و آینده در اطراف آن بحث کنند و فکر نمایند و راه به دست آوردن آن را پیدا کنند...» (۴۳)

### مردم و ولایت فقیه

هر چند برخی کوشیده اند نظریات گوناگونی از علمای اسلام پیرامون مسئله حاکم اسلامی، ارائه دهند و این تصور را ایجاد کنند که «نظریه ولایت فقیه» یکی از چند نظریه موجود در این باب است که خود به دو شاخه کوچکتر: «نظریه انتصاب» و «نظریه انتخاب» تقسیم می شود، ولی آنچه از سخنان فقیهان برجسته گذشته تا حال نقل شد، به خوبی نشان می دهد که تنها نظریه پذیرفته شده در میان آنها، «نظریه انتصاب فقیه» به عنوان ولی و زمامدار بوده و هست و اگر نظریات دیگری در این زمینه ابراز شده، مربوط به چند دهه گذشته تاریخ اندیشه شیعی و بیشتر از سوی کسانی بوده است که از نام آوران صحنه فقاقت محسوب نمی شده اند. (۴۴)

ادله ای که گذشت، همگی حکایت از انتصاب فقیه به عنوان ولی دارد و هیچ فقیه آگاه از ضوابط اجتهاد، در این مطلب تردیدی ندارد. البته برخی تحقق چنین چیزی را - که هر کس به مقام فقاقت نائل شد، ولایت داشته باشد - محال دانسته و روایات را که ظهور در «ولایت بالفعل» دارد، حمل بر «ولایت شانی» نموده اند. یعنی در واقع پذیرفته اند که ظهور اصلی و اولی روایات، «نظریه انتصاب» را ثابت می کند، ولی چون چنین چیزی در نظر عقل محال است، می بایست این اخبار را بر خلاف ظاهرشان حمل بر صلاحیت و شأنت نمود و گفت: شارع در این روایات بیان کرده که فقها صلاحیت زمامداری جامعه اسلامی را دارند و هر فقیهی که مردم او را برگزینند، ولایت بالفعل خواهد داشت. (۴۵)

اما در پاسخ به اینکه چرا انتصاب فقها به عنوان زمامدار محال است؟ گفته اند: اگر در یک زمان، تعدادی فقیه واجد شرایط (۴۶) یافت شود، پنج احتمال برای نظریه انتصاب وجود دارد:

۱. هریک از آنها به تنهایی از سوی امامان معصوم «» به عنوان زمامدار نصب شده باشد و بتواند مستقلاً در این زمینه عمل کند.
۲. همگی برای زمامداری برگزیده شده باشند، اما تنها یک نفر از آنها بتواند اعمال ولایت کند.
۳. تنها یکی از آنها برای زمامداری گمارده شده باشد.
۴. همگی به عنوان ولی گمارده شده باشند، اما اعمال ولایت هریک مشروط به موافقت دیگران باشد.
۵. مجموع آنها به عنوان زمامدار منصوب شده باشند، به گونه ای که همگی با هم به منزله رهبر و زمامدار واحد تلقی شوند. نتیجه این احتمال با احتمال پیشین یکسان و در عمل به یک چیز بازگشت خواهد کرد.

تمام این احتمالات باطل است.

احتمال نخست مستلزم هرج و مرج در جامعه خواهد بود، زیرا هر فقیه ممکن است در یک مسئله نظری مخالف دیگران داشته باشد و در این صورت نظم جامعه برهم می خورد و هدف از تشکیل حکومت که انتظام امور و هماهنگ ساختن اجزای مختلف جامعه است، حاصل نمی شود و این امر با حکمت حکیم متعال سازگار نیست.

در احتمال دوم، راهی برای تعیین کسی که می تواند اعمال ولایت کند، وجود ندارد. از سوی دیگر، ولایت سایر فقهاء، غیر از او، لغو و بی فایده و جعل آن از سوی حکیم، قبیح و ناجا خواهد بود. به همین بیان بطلان احتمال سوم نیز آشکار می گردد. دو احتمال چهارم و پنجم نیز به دلیل مخالفت با سیره و روش عقلا و مؤمنین باطل می باشند. افزون بر این، کسی چنین احتمالاتی را نپذیرفته است. (۴۷)

به این اشکال پاسخ های گوناگونی داده شده است. برخی از آنها عبارتند از:

۱. همه فقهاء برای زمامداری تعیین شده اند. از این رو، بر عهده گرفتن این منصب بر همه آنها «واجب کفایی» (۴۸) خواهد بود. به این معنا که هرگاه یکی بر این مهم مبادرت ورزد، تکلیف از دیگران ساقط می شود. (۴۹)

۲. مسئله ولایت مانند مسئله نماز جماعت نیست، تا هر عادل بتواند عهده دار سمت امامت آن باشد، بلکه ولایت در مرتبه نخست وظیفه کسی است که اعلم، اتقی، اشجع و با تدبیرتر از دیگران باشد. (۵۰)

البته پاسخ نخست، افزون بر اینکه در احکام تکلیفی راه دارد، نه احکام وضعی مانند ولایت، نمی تواند اشکال را حل کند. زیرا واجب کفایی قبل از مبادرت بر همه افراد مزبور واجب است. از این رو، همان احتمالات پنج گانه نسبت به آن تکرار می شود و اشکال باز می گردد!

پاسخ دوم، افزون بر نبود دلیل بر آن، بر فرض تساوی دو نفر از جهات مزبور، با مشکل مواجه می شود و چنین تساوی ای هر چند در عالم واقع نادر باشد، ولی از دید اشخاص، امکان وقوع آن فراوان است. (۵۱) از سوی دیگر، این پاسخ نوعی پذیرش اشکال و قبول اختصاص نصب به فقیه اعلم، اتقی و اشجع است، نه سایر فقهاء.

با این همه، اشکال مزبور قابل حل است؛ زیرا همه فقهاء قبول دارند - و اطلاق ادله ولایت فقیه نیز همین را اقتضا می کند - که اگر ولی حکمی کرد، بر همگان، حتی سایر فقهایی که واجد ولایت هستند، اطاعت از آن واجب است. همچنین اگر فقیه تصدی بخشی از امور ولایی را بر عهده گرفت، دخالت سایرین، حتی فقهای واجد ولایت، در آن حوزه جایز نیست.

با این وصف، ما با پذیرش احتمال نخست از احتمالات پنج گانه - یعنی این مطلب که تمامی فقهای واجد شرایط دارای مقام ولایت می باشند - مشکل پیدایش هرج و مرج را با توجه به همین دو نکته: ۱. لزوم اطاعت از حکم ولی بر همگان حتی سایر فقهاء، ۲. عدم جواز دخالت سایرین حتی فقهاء در حوزه تصدی یک فقیه، منتفی می دانیم.

بنابراین، نظریه انتصاب فقیه به ولایت - که نظریه بیشتر فقهای بزرگ شیعه، از جمله حضرت امام خمینی «ره» و موافق ظاهر ادله ولایت فقیه است - با اشکالی در عالم ثبوت یا اثبات مواجه نیست.

با این همه، اگر بخواهیم قانونی برای جامعه وضع کنیم که اختصاص به زمان و مکانی خاص نداشته باشد، راهی جز پذیرش انتخاب مردم، نخواهیم داشت. (۵۲)

توضیح مطلب آن که: هر چند نصب تمامی فقهاء واجد شرایط به عنوان ولی، مشکلی در عالم واقع یا مفاد ادله ندارد و در حوزه وظایف فردی، هر کس می تواند به فقیه که او را واجد شرایط می داند، مراجعه کند و در امور ولایی از او مدد جوید، (۵۳) ولی هنگامی که به این امر به عنوان یک وظیفه اجتماعی و در قالب اداره جامعه نظر کنیم و بخواهیم برای چنین صورتی - حتی بر اساس «نظریه انتصاب» که نظریه صحیحی است - قانون وضع نماییم، چاره ای جز برگزیدن شیوه انتخاب نداریم. البته در اینجا انتخاب به روح «تعیین فقیه واجد شرایط» صورت می گیرد، نه به روح «تعیین ولی از میان فقهای واجد شرایط» که در نظریه انتخاب مطرح است. یعنی مردم فقیه را که حائز شرایط ولایت است، برمی گزینند؛ نه اینکه از میان حائزین شرایط، ولی را تعیین کنند. از این رو شیوه انتخاب غیر مستقیم - یعنی انتخاب خبرگان از سوی مردم و انتخاب فقیه واجد شرایط از سوی خبرگان - بر شیوه انتخاب مستقیم - یعنی انتخاب فقیه واجد شرایط از سوی مردم - ترجیح دارد و همین مطلب در قانون اساسی جمهوری اسلامی مورد توجه قرار گرفته و از این رو، در عین پذیرش نظریه انتصاب - که از مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی و مواد موجود در آن آشکار است (۵۴) - شیوه انتخاب غیر مستقیم برای تعیین رهبر مورد قبول واقع شده است.

با این وصف، مردم، حتی بنابر نظریه انتصاب، نقش محوری در تعیین رهبر دارند و هر چند مشروعیت حکومت فقیه از سوی شارع مقدس و امامان معصوم «ع» است و برخاسته از انتخاب مردم نیست، ولی نقش مردم تنها در کارآمدی نظام و اجرای منویات رهبر خلاصه نمی شود، (۵۵) بلکه آنها هستند که با گزینش «فقیه واجد شرایط» به شیوه مستقیم یا غیر مستقیم مصداق ولی امر و زمامدار جامعه را تعیین می کنند.

**ولایت فقیه یا وکالت فقیه**



از آنچه گذشت، آشکار شد که فقیه به استناد ادله ولایت فقیه، دارای مقام ولایت و زمامدار امور جامعه اسلامی می باشد و شارع مقدس او را به این منصب گمارده است، هر چند در قالب یک قانون اجتماعی این مردم هستند که فقیه واجد شرایط را انتخاب می کنند.

پیروان نظریه انتخاب نیز معتقدند: شارع به مردم حق داده است تا از میان فقهای واجد شرایط یکی را به رهبری برگزینند. بنابراین، آنان نیز فقیه منتخب را ولی امر و زمامدار می شمارند و او را وکیل مردم در اداره امور جامعه نمی دانند.

در مقابل این نظریات، که آرای اکثر قریب به اتفاق علمای شیعه است، برخی ادعا کرده اند: چون سیاست یا آیین کشورداری امری جزئی، متغیر و تجربی است، در رده احکام تغییرناپذیر الهی به شمار نمی آید و به طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه الهیه خارج است. (۵۶) براساس همین باور، حتی مقام زمامداری معصومان از سوی دین مورد انکار قرار گرفته (۵۷) و ترسیم دیگری از مسئله زمامداری ارائه شده که به گمان ارائه کننده، طرحی نو در تاریخ اندیشه سیاسی است. ما با قطع نظر از مساله جدا انگاری دین و سیاست و ادعای انکار مقام زعامت جامعه در مورد امامان معصوم «» که هر دو با روح دینداری در تضاد و دومی با اصول مسلم شیعه منافی است، تنها به بررسی نظریه سیاسی ایشان می پردازیم.

ادعاهای ایشان عبارتند از:

۱. مالکیت انسان نسبت به فضای خصوصی که برای زندگی برمی گزیند، یک مالکیت خصوصی انحصاری طبیعی و بی نیاز از اعتبار و قرارداد است.

۲. انسان نسبت به فضای بزرگتر، یعنی محیط زیست مشترک، مالکیت خصوصی مشاع طبیعی و بی نیاز از اعتبار و قرارداد دارد.

۳. حاکمیت در یک سرزمین به معنای وکالت شخص یا گروهی از سوی مالکان مشاع برای بهزیستی آن مجموعه می باشد.

۴. اگر تمام مالکان مشاع در یک وکیل یا یکدیگر اتفاق نظر نداشته باشند، نوبت به انتخاب اکثریت می رسد.

ادعای نخست - که از یک بحث حقوقی در حوزه حقوق خصوصی، اتخاذ شده، و پس از لعاب فلسفی به شکل نظریه ای جدید در آمده - تنها در باب زمینی که مالک دیگری ندارد و شخص پس از اشغال آن، در آن کاری انجام می دهد و آن را به صورت زمینی قابل استفاده در می آورد، صادق است. (۵۸)

ادعای دوم، نه دلیلی برای اثبات دارد و نه در مجموع، معنای محصلی از آن می توان استفاده کرد؛ زیرا فضای بزرگتر یا محیط زیست مشترک یک فرد تا کجاست؟ آیا تنها شامل محله او می شود؟ یا روستا و شهر او و یا حتی کشور و بلکه تمام جهان را در برمی گیرد؟

مدعی، شاید در پاسخ به همین پرسش، می گوید: «براساس دکترین مالکیت شخص مشاع، کشور آن فضای باز و آزادی است که انسانهای معدودی به صورت مشاع برای زیست طبیعی خود از روی ضرورت برگزیده و آن را قلمرو تداوم زندگی خود و خانواده خود قرار داده اند.» (۵۹)

ولی این سخن نیز چیزی از ابهام آن ادعا نمی کاهد و معلوم نمی کند چرا مردم روستاهای مجاور مرز عراق، در ایران مالک مشاع قسمتی از سرزمین عراق یا تمام آن نیستند، ولی مالک مشاع زمینهای بسیار دورتر از آن، در ایران می باشند؟! به هر حال، اگر شخصی با وارد شدن در زمینی که کسی مالک آن نیست و با انجام کار روی آن حقی نسبت به آن زمین پیدا می کند، به چه دلیل نسبت به زمین های مجاور آن که در تملک دیگران است، یا مالکی ندارد، حقی پیدا می کند؟ چه رسد به زمینهایی که در فاصله ای بسیار دور از این زمین قرار دارند؟!

اگر ادعای سوم را بپذیریم و حاکم را وکیل مالکان مشاع یک سرزمین بدانیم، از آنجا که وکالت عقدی جایز و قابل ابطال از سوی موکل در هر زمانی است، این مالکان در هر زمان می توانند حاکم را عزل کنند و صاحب این نظریه به این نتیجه ملتزم و معترف است. (۶۰) در حالی که چنین حکومتی، از نگاه فلسفه سیاسی، هیچ مبنای قدرتی ندارد. زیرا در اینجا حاکم وکیل مردم است و هر گاه وکیل از موکل چیزی بخواهد و او را ملزم به کاری کند، موکل مسئول نیست اطاعت نماید، حتی اگر این امر در حوزه خاص وکالت وکیل باشد. به عنوان مثال، اگر کسی دیگری را برای فروش خانه خود به مبلغ معینی وکیل کند، وکیل نمی تواند موکل را به انجام این قرارداد فروش به مبلغ مزبور وادار نماید، هر چند می تواند مادامی که وکالتش باقی است، خود شخصاً آن عقد را انجام دهد.

پس این دکترین، به دلیل عدم ارائه تصویری معقول از قدرت، نمی تواند یک نظریه مقبول سیاسی تلقی شود.

ادعای چهارم با اصل نظریه مالکیت خصوصی مشاع در تنافی است؛ زیرا هنگامی که افراد، مالک مشاع یک چیز هستند، تصرف در آن چیز منوط به رضایت همه آنهاست و هیچ دلیلی بر نفوذ تصرفات کسی که اکثریت آنها تصرف او را اجازه داده و اقلیتی آن

را نپذیرفته اند، وجود ندارد. از این رو، اگر همه وارثان در مثال مزبور، به وکالت شخص خاص راضی نباشند، او نمی تواند با رضایت اکثریت آنها در مال مشاع تصرف کند. پس این نظریه نمی تواند، حاکمیت اکثریت بر اقلیت را توجیه کند و این ادعا که چاره ای جز این نیست، در واقع ابطال نظریه مالکیت مشاع است، نه تأیید آن.

از سوی دیگر، حتی در فرض وکالت یک نفر از سوی تمام مالکان مشاع یک سرزمین، چون وکالت عقد جایز است، هر یک از آنها می تواند این وکالت را ابطال و در نتیجه حاکم را عزل نماید. آیا چنین نظریه ای را می توان در ساحت اندیشه سیاسی مطرح کرد؟!

به هر حال، نظریه «وکالت»، فی حد نفسه، نظریه ای بی پایه و فاقد هرگونه دلیل حقوقی و فلسفی و سیاسی است و جز بافته ای ناموزون نمی نماید. با توجه به وضوح و اتقان نظریه ولایت فقیه و ضعف و وهن نظریه وکالت به دفاع از «ولایت فقیه» در برابر «وکالت» نیازی وجود ندارد، هر چند برخی به این عمل اقدام کرده اند. (۶۱)

### قانون اساسی و ولایت مطلقه فقیه

مفاد ادله ولایت فقیه، ولایت مطلقه را برای فقیه جامع شرایط اثبات می کند. حال اگر در کشوری حکومتی با زعامت یک فقیه تشکیل و در آن کشور یک قانون اساسی با هدایت و حمایت فقیه مزبور، تهیه و تصویب شود و در آن محدوده های مشخصی برای دخالت مستقیم فقیه تعیین گردد و زمینه های دیگر حکومتی بر عهده کارگزاران دیگر گذاشته و در عین حال زعامت عظمای فقیه پذیرفته شد، این پرسش ها مطرح می شود:

۱. آیا فقیه مزبور می تواند در محدوده ای گسترده تر از آنچه در این قانون آمده، دخالت مستقیم داشته باشد؟

۲. آیا می تواند خود این قانون را تغییر دهد؟

۳. ارزش چنین قانونی در نظام ولایت فقیه، بویژه از دیدگاه نظریه انتصاب که نظریه صحیح است، چیست؟ (۶۲)

پیش از این اشاره کردیم: فقیه هنگامی که با توجه به ضوابط معین شرعی حکمی را متناسب با شرایط صادر کرد، بر همگان، از جمله خود او، اطاعت از این حکم واجب است. قانون اساسی در واقع مجموعه ای از احکام الهی و ولایی محسوب می شود که برای شرایط معینی در یک موقعیت خاص، وضع می گردد و مدامی که آن مصالح وجود دارد، هیچ کس نمی تواند با آن مخالفت نماید، چه فقیه باشد، چه غیر فقیه، چه رهبر باشد و چه غیر رهبر.

بنابراین، مدامی که قانون - به دلیل بقای مصالح اقتضاکننده آن - به اعتبار خود باقی است، فقیه می بایست در محدوده آن عمل کند. البته اگر مصالح مقتضی آن حکم، به تشخیص فقیه و یا مشاوران کارشناس او، تغییر و در نتیجه وجود قانون دیگری، ضرورت پیدا کرد، فقیه می تواند دستور جانشین ساختن قانون اساسی جدید، به جای قانون اساسی پیشین، یا بازنگری در قانون اساسی سابق را صادر کند و پس از این امر، باز اطاعت از قانون جدید بر همگان، از جمله شخص فقیه، لازم خواهد بود.

با این وصف، پاسخ دو پرسش نخست آشکار گردید. اما پرسش سوم، هنگامی قابل پاسخ است که به یک نکته توجه کنیم:

در یک کشور، هنگامی که حکومت اسلامی، به رهبری فقیه جامع شرایط تشکیل شود، همواره گروهی که ولایت فقیه را، اجتهاداً یا تقلیداً، نپذیرفته اند و یا در محدوده ولایت او با دیگران اختلاف نظر دارند، پیدا می شوند. این اقلیت از دیدگاه نظریاتشان خود را ملزم به اطاعت از فقیه در تمام موارد یا برخی از آنها، نمی بینند؛ ولی وجود یک «میثاق ملی» را امری التزام آور برای تمام افراد کشور می شمارند و اگر چنین قانونی وجود داشته باشد، خود را ملزم به اطاعت از آن می دانند. قانون اساسی که به آرای عمومی مردم گذاشته می شود، می تواند مصداقی از این میثاق ملی باشد و در واقع چنین چیزی خود یکی از مصالحی است که وجود قانون اساسی را در یک کشور اقتضا می کند. با این وصف، پاسخ پرسش سوم نیز آشکار می گردد.

### ولایت و مرجعیت

پیش از این گذشت که رسول گرامی اسلام «۹» از سه شأن عمده برخوردار بودند:

۱. تبلیغ آیات الهی و رساندن احکام شرعی و راهنمایی مردم.

۲. قضاوت در موارد اختلاف و رفع خصومت.

۳. زمامداری جامعه اسلامی و تدبیر آن. (۶۳) همچنین بیان شد که تمام این شئون برای فقها در روزگار غیبت به دلیل روایات - که برخی از آنها ذکر گردید - ثابت می باشد و آنها از سه شأن

۱. افتا و بیان احکام کلی الهی برای مردم و هدایت آنها از این جهت.

۲. قضاوت و داوری و رفع خصومتها

۳. ولایت و زمامداری، برخوردارند. (۶۴)

«مرجعیت» در فرهنگ شیعی، آمیزه‌ای از شأن «افتا» و «ولایت» بوده است و مراجع عظام، هم در احکام کلی الهی مردم را ارشاد می‌کردند و هم در مسائل جزئی اجتماعی زعامت آنها را بر عهده داشتند.

اما اگر دو شأن «افتا» و «ولایت» را تفکیک و فقط بر اولی عنوان مرجعیت را اطلاق کنیم، با چند پرسش مواجه می‌شویم:

۱. آیا تفکیک مرجعیت از رهبری جایز است؟ یعنی آیا ممکن است کسی در احکام کلی الهی محل رجوع مردم باشد و دیگری رهبری جامعه اسلامی را در دست داشته باشد؟

۲. بر فرض امکان تفکیک، آیا تعدد رهبری و تعدد مراجع جایز است؟ یا در هر دو وحدت لازم است؟ یا بین آنها از این جهت، تفاوت وجود دارد؟

۳. بر فرض تفکیک مرجعیت و رهبری، آیا می‌توان در تمام احکام اجتماعی و فردی از غیر رهبر تقلید کرد؟ پیش از پاسخ به این پرسش‌ها، مقدمه کوتاهی در توضیح مفهوم «فتوا» که کار فتوا دهنده است و «حکم» که از ناحیه رهبر صادر می‌شود، لازم است.

هنگامی که مجتهد برای یافتن حکم کلی الهی در یک مسئله به منابع دینی مراجعه می‌کند و با بهره‌گیری از شیوه‌های مخصوصی که برای استنباط وجود دارد، حکم مزبور را به دست می‌آورد و در اختیار مقلدان خود قرار می‌دهد، از آن به «فتوا» یاد می‌کنند. بنابراین، «فتوا» استنباط حکم جهان شمول دین در یک زمینه با مراجعه به منابع دینی و بهره‌گیری از شیوه‌های شناخته شده استنباط (۶۵) می‌باشد.

ولی رهبر با توجه به احکام کلی الهی و نظام‌های اسلامی و با التفات و دقت در شرایط موجود، وظیفه‌ای را نسبت به مسئله‌ای خاص برای همگان یا گروهی از افراد یا فرد خاصی مشخص می‌کند. این عمل را «حکم» می‌نامند. پس «حکم» در عین نظر به احکام کلی الهی و ارزش‌ها و آرمان‌های ماندنی و جهان شمول اسلام، به موقعیت و شرایط خاص نیز توجه دارد و مادامی که آن وضعیت تغییر نکرده، از سوی رهبر یا جانشینان او اعتبار می‌گردد.

البته از نگاه شارع اطاعت از احکام کلی الهی و فتوای فقیه جامع شرایط، مانند پیروی از احکام رهبر و ولی امر، لازم و مشروع است. (۶۶) با این تفاوت که فتوای فقیه برای خود او و مقلدانش لازم‌الاتباع می‌باشد، در حالی که همگان باید از «حکم» رهبر اطاعت کنند.

### تفکیک مرجعیت از رهبری

نکته مرجعیت فقیه، تخصص او در فقه و توانایی او بر استنباط احکام الهی از منابع شرعی است. در حالی که نکته رهبری او، افزون بر این امر، توانایی او در اداره جامعه براساس معیارها و ارزشهای اسلامی می‌باشد.

از این رو، امکان دارد کسی به دلیل توانایی بیشتر فقهی، بر فقیه دیگر در «مرجعیت» ترجیح داده شود، (۶۷) ولی به جهت توانایی آن دومی بر اداره جامعه، او در امر رهبری بر این شخص رجحان داشته باشد. با این وصف، تفکیک مرجعیت از رهبری امری معقول و در برخی موارد لازم است.

### تعدد رهبر، تعدد مرجع

رجوع به مرجع از باب رجوع جاهل به عالم و غیر متخصص به متخصص است، وجود متخصصان متعدد و مراجع گوناگون در جامعه اسلامی، امری ممکن بلکه مطلوب است، تا همگان براحتی بتوانند به آنها مراجعه و احکام خود را به دست آورند. اما مسئله رهبری و اداره جامعه اسلامی چون با نظم اجتماع ارتباط دارد و کثرت مراکز تصمیم‌گیری در آن موجب اغتشاش می‌شود و اطاعت از رهبر بر همگان، حتی سایر فقها واجب است، قاعده اقتضا می‌کند رهبر یکی باشد. بویژه با توجه به مفهوم و سرزمین کشور از دید اسلام که در آن تعددی نیست و تمام «سرزمین اسلام» کشور واحد تلقی می‌شود. البته ممکن است در شرایطی مصالح اقتضا کند که رهبری‌های منطقه‌ای و یا اشکال دیگری از رهبری وجود داشته باشد، ولی به هر حال، باید تمامی این رهبری‌ها با هم هماهنگ باشند و به یک رویه عمل کنند، تا امت اسلام گرفتار تشتت نشود. در حالی که در مسئله فتوا ضرورت ندارد فتوای مراجع گوناگون یکسان باشد، بلکه هر فقیهی ملزم است به مقتضای تشخیص خود، براساس ضوابط استنباط، فتوا دهد.

پس قاعده اولی در رهبری، وحدت و در مرجعیت، تعدد است، هر چند امکان عکس آن برای هر دو وجود دارد. همان گونه که وحدت آنها و تحقق یک رهبر مرجع نیز ممکن می‌باشد.

پی نوشت‌ها:

- ۱- ر.ک: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.
- ۲- ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۳۵۴ (کتاب العشرة، باب أحوال الملوك وألأمراً حديث ۶۹). البته حضرت امام خمینی «ره» این روایات را به گونه ای تفسیر کرده اند که بر ولی فقیه یا امام معصوم (ع) صدق می کند.
- ۳- باید توجه داشت روایاتی از این قبیل را دو گونه تفسیر کرده اند:  
الف - کسی که سلطه و حکومت به دست اوست، سایه خدا می باشد و اطاعت از او لازم است. براساس این تفسیر خصوصیات حاکم و نحوه به دست گرفتن حکومت از سوی او هیچ دخالتی در لزوم اطاعت از او ندارد. بدون شک چنین تفسیری مطابق با ذوق ملوک و سلاطین و توجیه کننده وضع موجود بوده است.
- ب - کسی که سلطه و حکومت را به دست می گیرد، سایه خدا باید باشد. یعنی حکومت او باید به شیوه ای حاصل شود و خود او دارای ویژگی هایی باشد که خداوند و شریعت آن را تأیید کرده و پذیرفته است. براساس این تفسیر، تنها کسی که ویژگی های حاکم مورد پذیرش اسلام را داشته باشد و به شیوه ای مورد قبول اسلام حکومت را به دست آورد، اطاعتش از دیدگاه شرع لازم می باشد. نظریه ولایت فقیه، فقیه جامع الشرایط را دارای این ویژگی ها معرفی می کند.
- ۴- ر.ک: شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۱۰.
- ۵- ر.ک: شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۱۰.
- ۶- ر.ک: همان.
- ۷- شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۱۱.
- ۸- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، صص ۹۶-۹۵ (کتاب الصلوة، ابواب صلوة العید، باب ۲ حدیث ۱).
- ۹- همان، صص ۱۲-۱۳. (کتاب الصلوة، ابواب صلوة الجمعة و آدابها، باب ۵).
- ۱۰- ر.ک: الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، صص ۳۵-۳۲ (کتاب الجهاد، ابواب جهاد العدو، باب ۱۲).
- ۱۱- شیخ مفید، المقنعه، ص ۲۷۹.
- ۱۲- البته از شرایط چنین حاکمی عدالت می باشد.
- ۱۳- جمع آوری و ترجمه این سخنان را برادر بزرگوار جناب حجة الاسلام والمسلمین محسن قمی به عهده گرفته اند.
- ۱۴- زین الدین بن علی العاملی الجبعی، مسالک الألفهام، ج ۱، ص ۵۳.
- ۱۵- محقق کرکی، وسائل المحقق الثانی، رساله صلاة الجمعة، ج ۱، ص ۱۴۲.
- ۱۶- ما نمونه ای از این مطلب را در سخنان شیخ مفید، استاد سیدمرتضی و شیخ طوسی، دیدیم.
- ۱۷- مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان ج ۴، ص ۲۰۵.
- ۱۸- حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ص ۱۶۰.
- ۱۹- «اجماع» اتفاق نظر علماً در یک مسأله است که از وجود دلیلی معتبر حکایت می کند و رأی معصوم (ع) را می نمایاند.
- ۲۰- در بحثهای آینده کیفیت دلالت این روایت را توضیح خواهیم داد.
- ۲۱- حسینی عاملی، مفتاح الکرامه (کتاب القضاء)، ج ۱، ص ۲۱.
- ۲۲- احمد نراقی، عوائد الایام، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.
- ۲۳- اجماع محصل اتفاق نظر علماً در یک مسأله که توسط خود یک فقیه در اثر مراجعه به فتاوا و کتب آنها آشکار گردد. در مقابل «اجماع منقول» که فقط این اتفاق نظر توسط شخص یا اشخاصی نقل شده است.
- ۲۴- دلیل «لبی» در مقابل دلیل لفظی، عبارت از دلیلی است که لفظ خاص در آن نیست. اجماع و سیره در زمره ادله لبی و آیات و روایات از جمله ادله لفظی هستند.
- ۲۵- میرفتاح مراغی، عناوین، ص ۳۵۴.
- ۲۶- محمد حسن نجفی، جواهر الاحکام، ج ۱۶، ص ۱۷۸.
- ۲۷- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱ (کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۹-۱۱).
- ۲۸- محمدحسن نجفی، جواهر الاحکام ج ۱۵، صص ۴۲۲-۴۲۱.
- ۲۹- محمدحسن نجفی، جواهر الاحکام، ج ۲۱ - صص ۳۹۵ - ۳۹۷.
- ۳۰- ر.ک: الحر العاملی وسائل الشیعه ج ۱۸، ص ۱۰۱ (کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱-۹).
- ۳۱- محمدحسن نجفی، جواهر الاحکام ج ۴۰، ص ۱۸.

- ۳۲- شیخ مرتضی انصاری، المكاسب، ص ۱۵۵.
- ۳۳- حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ص ۱۶۱-۱۶۰.
- ۳۴- «استفاضه» یعنی فراوانی و در جایی که روایت یا حکایت اجماع از سوی افراد متعددی نقل شود، آن را خبر مستفیض «یا اجماع منقول مستفیض» می نامند.
- ۳۵- سید محمد بحر العلوم، بلغه الفقیه ج ۳، ص ۲۲۱ و صص ۲۳۲ - ۲۳۴.
- ۳۶- کتاب البدر الزاهر، تقریرات درس آیه الله بروجردی، ص ۵۲.
- ۳۷- مرتضی حائری، صلوٰه الجمعة، ص ۱۴۴.
- ۳۸- امام خمینی (قدس سره) کتاب البیع ج ۲، ص ۴۸۸ - ۴۸۹.
- ۳۹- شیخ حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۴۲۲ و ج ۲۱، ص ۳۹۵.
- ۴۰- مانند سخنان شیخ مفید که در عین اختصار آشکارا بر پذیرش نظریه ولایت فقیه از سوی آن فقیه والامقام دلالت می کرد.
- ۴۱- حاشیه محقق کرکی بر قواعد نسخه خطی، ص ۳۶.
- ۴۲- رسائل المحقق الکرکی، ج ۱، ص ۲۷۰.
- ۴۳- امام خمینی، ولایت فقیه، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.
- ۴۴- البته برخی از فقیهان متأخر نظریاتی مانند «انتخاب فقیه از سوی مردم به عنوان ولی» یا «نظارت فقیه بر امور حکومتی» یا «ولایت غیر فقیه به نصب از جانب فقیه» را مطرح کرده اند.
- ۴۵- منتظری، ولایت الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۸ - ۴۰۹.
- ۴۶- مقصود فقیهی است که شرایط ولایت را داراست.
- ۴۷- ر.ک: منتظری، ولایة الفقیه، ج ۱، صص ۴۰۹ - ۴۱۵.
- ۴۸- عملی که بر مجموعه ای از افراد واجب باشد و با اقدام برخی از آنها از دیگران ساقط شود، «واجب کفایی» نامیده می شود.
- ۴۹- ر.ک: جوادی آملی، ولایت فقیه (رهبری در اسلام)، ص ۱۸۶.
- ۵۰- همان، ص ۱۸۷.
- ۵۱- یعنی هر کس خود را اعلم، اتقی، و اشجع می داند.
- ۵۲- از این رو، نمایندگان خبرگان قانون اساسی با پذیرش «نظریه انتصاب»، در قانون اساسی مسئله انتخاب مردم را پذیرفتند. البته آنان شیوه انتخاب غیر مستقیم را که با روح نظریه انتصاب سازگارتر است، بر انتخاب مستقیم ترجیح دادند.
- ۵۳- همان شیوه ای که در مورد مراجع عظام از گذشته تا حال وجود داشته است.
- ۵۴- برخی وجود انتخاب در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را دلیل بر پذیرش «نظریه انتخاب» دانسته اند که با این بیان بطلان ادعای آنها آشکار می شود.
- ۵۵- برخی با الگو قرار دادن بعضی از مکاتب در زمینه فلسفه سیاسی، مانند «نظریه وظیفه توماس هابر»، سعی کرده اند نظریه انتصاب را توجیه و نقش مردم را در کار آمدی خلاصه کنند که این گونه نظریات با روح مباحث اسلامی و از جمله ولایت فقیه سازگاری چندانی ندارد.
- ۵۶- ر.ک: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، صص ۶۴ - ۶۵.
- ۵۷- همان، صص ۱۷۱ - ۱۷۲.
- ۵۸- که این مطلب در روایت «من أحیا أرضاً میتة فهي له» بیان شده است. [ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۱۱۱، حدیث ۱۰].
- ۵۹- ر.ک: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۱۳.
- ۶۰- همان، ص ۱۲۰.
- ۶۱- ر.ک: جوادی آملی، ولایت فقیه، صص ۱۱۰ - ۱۱۲.
- ۶۲- این مطلب همان است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اتفاق افتاد و سپس پرسش هایی مشابه آنچه آمد، مطرح و منشأ بحث های گسترده شد.
- ۶۳- ر.ک: همین نوشتار، ص ۹۳.
- ۶۴- ر.ک: همین نوشتار، ص ۹۴ و صص ۹۷ - ۹۸.

۶۵- حضرت امام خمینی «۱» از این شیوه ها به «اجتهاد جواهری» یا «فقه سنتی» یاد کرده اند. (ر.ک: همین نوشتار، ص ۵۰)  
۶۶- از این رو، گاه گفته می شود: احکام شرعی به دو قسم اند: ۱. احکام الهی ۲. احکام ولایی، که اولی به همان احکام کلی و ثابت دینی و فتوا ناظر است و دومی به احکام صادره از سوی رهبر نظر دارد. (ر.ک: همین نوشتار، ص ۱۹)  
۶۷- از این مسئله به «شرط اعلمیت» یاد می شود و در جایی مراجعه به اعلم واجب است که:  
الف - فتوای اعلم با غیر اعلم متفاوت باشد.

ب - فاصله بین اعلم و غیر او از جهت علمی و تخصصی زیاد باشد، به گونه ای که فتوای غیر اعلم، در مقایسه با فتوای اعلم، در نزد عقلا ارزش تخصصی نداشته باشد، هر چند در مقایسه با آرای سایر مردم، از اعتبار تخصصی برخوردار باشد.

## حکومت دینی در اندیشه ملاصدرا

نجف لکزایی

مقدمه در آغاز ضروری است محل بحث، مورد تأمل قرار گیرد. گاهی بحث در اصل ضرورت حکومت است. کسانی که از آنان با عنوان «انارشیت» یاد می شود، نوعاً نافی مرجع اقتدار و آمریت هستند. گاهی بحث در نوع حکومت است که پس از پذیرش اصل ضرورت وجود حکومت، پیش می آید و پرسش می شود که آیا باید حکومت دینی باشد یا غیر دینی؟ کند و کاو پیرامون همین پرسش محور بحث ما در این پژوهش خواهد بود. کسانی که از حکومت غیر دینی دفاع می کنند، در اینکه شکل مطلوب حکومت چگونه است؟ پاسخ واحدی ندارند. شکلهایی مختلف از حکومت در تاریخ اندیشه های سیاسی ثبت شده است که همه در غیر دینی بودن مشترک هستند. اهم دلایل طرفداران حکومت غیر دینی (سکولارها) بر نفی حکومت دینی سه چیز است:

۱ - دین قادر نیست در تمام اعمال اجتماعی انسان حکم از پیش تعیین شده داشته باشد؛  
۲ - دین ثابت است و شرایط اجتماعی متغیر؛ بنابراین دین ثابت نمی تواند پاسخگوی زندگی سیاسی و اجتماعی در حال تغییر انسان باشد؛ ۳ - از آنجا که فهم دینداران از متون دینی متفاوت است، دین از مرجعیت قطعی در امور اجتماعی و سیاسی برخوردار نیست. طرفداران حکومت دینی بدلائل فوق پاسخ داده اند. قبل از ذکر این پاسخها لازم است به این نکته اشاره شود که حکومت دینی دارای یک شکل نیست. همچون حکومت غیردینی، که دارای اشکال و صور مختلفی است، حکومت دینی نیز دارای اشکال و صور متنوعی است. با توجه به اینکه دین چه دینی باشد حکومت دینی شکل عوض می کند. چنانکه حکومت دینی مسیحی، حکومت دینی یهودی، حکومت دینی اسلامی و... می توانیم داشته باشیم. در داخل یک دین نیز، به تعداد مذاهب و قرائت های مختلفی که از آن دین صورت گرفته باشد، امکان فرض اشکال و صور متفاوت و مختلف برای حکومت دینی وجود دارد، فی المثل در دین اسلام، شیعیان و اهل سنت از قالب های مختلف حکومت دینی طرفداری می کنند، این در حالی است که در میان خود شیعیان نیز درباره شکل و نوع حکومت در دوره غیبت امام دوازدهم حضرت مهدی (عج) اختلاف نظر وجود دارد. ۲. آندسته از مسلمانان شیعه، که طرفدار حکومت دینی اسلامی در عصر غیبت هستند، بدلائل ذکر شده توسط سکولارها پاسخ های مشروحی داده اند که فرصت طرح آنها در اینجا نیست و فقط به مختصری از آن اشاره می شود. ۳. درباره دلیل اول، یعنی عدم توانایی دین در ارائه دستور العمل های جزئی و مشخص برای رفتارهای اجتماعی، این گروه استدلال می کنند که در دین اسلام، همچون سایر سیستم های حقوقی و اخلاقی، اصول و قواعد مشخصی ارائه شده است که تعیین کننده اعمال جزئی خواهد بود. درباره دلیل دوم معتقدند که دین اسلام نیز حاوی دو دسته از مسائل است: دسته اول احکام و مسائل ثابت، که به تبیین حقایق پایدار می پردازند. اصول عقاید و مسائل \* اساسی ترین انتظار از حکومت دینی و مهمترین وظیفه حکومت دینی اهتمام به اجرای قانون خدایی است. کار ویژه حکومت دینی، که حکومت غیر دینی از عهده انجام آن بر نمی آید، همین است. قانون، که در حکومت های غیردینی، یک امر بشری است، در حکومت دینی یک امر فرابشری و الهی است. مربوط به جهان بینی اسلامی از قبیل اعتقاد به خداوند و معاد و نبوت از این جمله است. بخش دوم احکام و دستورالعمل هایی است که متناسب با شرایط زمانه تغییر می پذیرد، احکام فقهی عمدتاً در این گروه قرار می گیرد. سازوکار اجتهاد که در مذهب شیعه پیوسته باب آن باز بوده است، عهده دار تبیین احکام فقهی اسلام متناسب با هر عصر و زمان است. به مسئله عدم قطعیت فرامین دینی و فهم های مختلف دینداران از متون نیز پاسخ های دقیقی داده شده است که ورود به آنها از عهده این پژوهش خارج است. اجمالاً وجود رهبری و اجتهاد، بطور تاریخی، نشان دهنده این مسئله است که «عدم قطعیت» به میزانی نبوده است که به زندگی اجتماعی خللی وارد شود. بلکه پابای شرایط زمان و مکان به پیش می رود. ضمن این که ساز و کارهای تعبیه شده در حکومت دینی اسلامی بگونه ای است که این اشکال بوجود نمی آید. با این مقدمه و یادآوری این نکته که بحث دینی بودن و یا دینی نبودن از مسائل



اساسی امروز محافل فکری ایران و جهان است به تبیین دیدگاه صدرالمآلهین در این مورد می‌پردازیم. بنظر می‌رسد اگر از زاویه نگاه صدرالمآلهین به موضوع نگاه کنیم، به نکات جدیدی در این بحث می‌رسیم. کار ویژه‌های حکومت دینی انتظار مسلمانان و بویژه شیعیان از حکومت چیست؟ آیا این انتظار توسط حکومت‌های غیر دینی بر آورده نمی‌شود؟ بعبارت دیگر، حکومت دینی چه اقداماتی انجام می‌دهد که حکومت‌های غیر دینی به آن اهتمام نمی‌ورزند؟ پاسخ به پرسشهای مذکور در گرو توجه به تفکیکی است که در اندیشه سیاسی ملاصدرا میان دو برداشت از مفهوم «سیاست»: سیاست در مکتب قدرت و سیاست در مکتب حکمت متعالیه که مکتب هدایت است صورت گرفته است. اساسیترین انتظار از حکومت دینی و مهمترین وظیفه حکومت دینی اهتمام به اجرای قانون خدایی است. کار ویژه حکومت دینی، که حکومت غیر دینی از عهده انجام آن بر نمی‌آید، همین است. قانون، که در حکومت‌های غیردینی، یک امر بشری است، در حکومت دینی یک امر فرابشری و الهی است. انسانها در محدوده مباحات می‌توانند قانونگذاری و برنامه‌ریزی نمایند. تمامی برنامه‌ریزی‌های حکومت دینی بگونه‌ای است که به قوانین الهی خدشه‌ای وارد نشود، در حالیکه حکومت غیر دینی چنین دغدغه‌ای ندارد. بنظر ملاصدرا «نظام دین و دنیا جز با وجود امامی که مردمان به او اقتدا و از او پیروی کنند و راه هدایت و پرهیزکاری را از وی بیاموزند درست نمی‌آید، و نیاز به او در هر زمان مهمتر و بالاتر است از نیاز به خوراک و پوشاکشان و آنچه در روند اینها از منافع و ضروریات است». تعریف سیاست در مکتب هدایت چنین قابل ارائه است: اجرای قانون الهی توسط انسانها برهبری انبیا و اوصیا و اولیا برای نیل به سعادت. از همینرو، «سیاست» در فرهنگ اسلامی به «تدبیر» نیز تعریف شده است. تدبیر عبارت است از سامان دادن کارها به سمت هدف مورد نظر، این هدف همان سعادت قصوی است که در این دنیا قابل دسترسی نیست، بلکه فقط در آخرت حاصل می‌شود. انسان کامل کسی است که به سعادت قصوی می‌اندیشد و مسیری را می‌پیماید که مقصد آن سعادت قصوی است. از همینرو است که در عالم اسلام، معرفت سیاسی غایت محور، حاکم محور، اخلاق محور، فضیلت محور و در یک کلام هدایت محور است؛ چون حاکم کسی است که مردمان را به سعادت قصوی هدایت می‌کند، لازم است خود هدایت شده باشد. تنها یک حاکم صالح و عادل و هدایت شده و فضیلت محور است که می‌تواند ترویج دهنده فضایل و از بین برنده رذایل باشد. پیوند اخلاق و سیاست پیوندی ناگسستنی در عمل و دانش سیاسی مسلمانان است. زیرا پیوند دین و سیاست ناگسستنی است. اگر حکومت اسلامی به امر معیشت و امنیت و رفاه \* تعریف سیاست در مکتب هدایت چنین قابل ارائه است: اجرای قانون الهی توسط انسانها برهبری انبیا و اوصیا و اولیا برای نیل به سعادت. مردم می‌پردازد، بخاطر این است که با فراغ بال بتوانند به عبادت خدای متعال بپردازند. فراهم کردن امکانات عبادت، از جمله تأمین سلامتی جسم و روح، از وظایف اصلی تک تک مردم مسلمان و حکومت اسلامی است. غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات، آن است که غیبت، شهادت را خدمت بفرماید و شهوات، عقول را خدمت کنند و جزء به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منجر گردد تا آنکه ظلم و وبال لازم نیاید و موجب و خامت عاقبت و سوء مآل نشود. عبادات، ابزار تقرب به خدا است. کمک به مردم و هدایت آنان برای وصول به جوار خدا از وظایف اصلی حکومت دینی است. بطور کلی وظایف حکومت اسلامی، بنظر صدرالمآلهین، امور زیر است:

- ۱ - تنظیم امور معیشتی مردم؛
- ۲ - تنظیم امور معنوی، بگونه‌ای که رساننده مردم به جوار الهی باشد؛
- ۳ - یادآوری امور آخرت و قیامت؛
- ۴ - هدایت مردم به صراط مستقیم؛
- ۵ - مجازات مجرمان و قانون شکنان و تأمین امنیت. سخن ملاصدرا چنین است: «ناچار شاعری لازم است که [۱] معین نماید از برای مردم منهجی را که به سلوک آن منهج معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد؛ [۲] و سنت قرار دهد از برای ایشان طریقی را که وصول به جوار خدا بواسطه آن حاصل شود؛ [۳] و بیادآورد ایشان را امور آخرت و رحیل بسوی پروردگار خود؛ [۴] و انداز کند ایشان را بروزی که: «ینادون من مکان قریب» و «تنشق الأرض عنهم سراعا»؛ [۵] و هدایت کند ایشان را بطریق مستقیم». صدرالمآلهین در جای دیگر ضرورت رسیدگی به امور دنیا را با انگیزه آخرت خواهی، مورد تأکید بیشتر قرار داده است. این تأکید بگونه‌ای است که اگر کسی از رسیدگی به امور دنیا غافل شود، به آخرت نخواهد رسید. عمران دنیا مقدمه‌ای است برای عمران آخرت. و هر که از تربیت مرکب و تدبیر منزل ذاهل و غافل گردد، سفرش تمام نمی‌شود و مادام که امر معاش در دنیا، که عبارت است از حالت تعلق نفس به حس و محسوس، تمام نباشد، امر تنقل و انقطاع بسوی باریتعالی که عبارت از سلوک باشد، صورت نمی‌گیرد، و امر معیشت در دنیا تمام نمی‌گردد تا آنکه باقی بماند بدنش سالم و نسلش دائم و نوعش مستحفظ. و این دو امر تمام نمی‌شود مگر به اسبابی که وجود این دو را حفظ نماید و اسبابی که مفسد است و مهلکات این دو را

دفع نماید. ۷. صدر المتألهین سپس وارد وظایف دولت می‌شود و تأکید می‌نماید که از وظایف حکومت است که برای تأمین مقصود خداوند از خلقت انسان، به تنظیم امر معاش انسانها، بمنظور وصول به امر معاد، اهتمام ورزد. نحوه اهتمام در قوانین الهی بیان شده است. بنابراین تدبیرات دولت در چارچوب قانون الهی و با استعانت گرفتن از اجتهاد صورت می‌گیرد. شریعت الهیه از برای اموال درباب عقود، معاملات، معاوضات و مداینات و قسمت مواریث و مواجب نفقات و قسمت غنائیم و صدقات و در ابواب عتق و کتابت استرقاق و اسیر کردن و شناساندن کیفیت تخصیص را نزد استفهام به اقراریر و ایمان و شهادت، ضوابطی قرارداده است. و همچنین برای مناکحات در ابواب نکاح و طلاق و خلع و رجعت و عده و صدق و ایلاء وظهار و لعان و ابواب محرمات نسب و رضاع و مصاهرات و نیز قوانینی گذاشته است. اما در ابواب دفع جرائم و مفسد، عقوبات و کیفر گذاشته است، مانند امر به قتل کفار و اهل بغی و ظلم و ترغیب بر آن و حدود و غرامات و تعزیرات و کفارات و دیات و قصاص. ۸. پیگیری امر دنیا و یا آخرت بتنهایی، انسان را به سعادت نمی‌رساند، بلکه این سرانجامی جز شقاوت نخواهد داشت. آنچه امروزه با عنوان «توسعه» شناخته می‌شود، در صورتی سعادت و خوشبختی انسانها را بدنبال می‌آورد که دنیا را مقدمه آخرت بداند. در غیر اینصورت انواع و اقسام گرفتاریهای اخلاقی و زیست محیطی و فرهنگی را متوجه بشر خواهد کرد. غایت همه این وظایف، عنوان کلی «سعادت» است. وظیفه اصلی حکومت به سعادت رساندن مردم است. سعادت دارای مراحل و مراتب مختلفی است. ضمن اینکه گاهی نیز سعادت حقیقی با سعادت غیر حقیقی مشتبیه می‌شود و مردمان سعادت غیر حقیقی را سعادت حقیقی می‌پندارند. هر گاه عدل در دستور کار دولتها قرار گیرد، شهوات عقول را خدمت خواهند کرد و مردمان به سعادت خواهند رسید. اگر دولت بر محور ستم شکل گیرد، عقول در خدمت شهوات قرار خواهند گرفت و سعادت که طلب آخرت است از دسترس مردمان دور خواهد شد. صدر المتألهین در این زمینه سخن یکی از حکما را مؤید آورده و می‌گوید: هرگاه عدل قائم گردد شهوات عقول را خدمت می‌کنند، و هرگاه جور برپا شود عقول بخدمت شهوات در می‌آیند. پس طلب آخرت اصل هر سعادت است و حب دنیا رأس هر معصیت. پس این را مقیاس گردان در جمیع آنچه در شرایع حق وارد شده و بر سبیل اجمال تصدیق کن به آنکه هر مأموریت بر می‌گردد به تقویت جنبه عالیّه تو و حفظ جانب الله تعالی و اعلاء کلمه حق و رفض باطل و هر منع و نهی بر می‌گردد به اعراض از جنبه سافله و محاربه با اعداء الله و اتباع شیاطین داخلی و خارجی، به جهاد اکبر و اصغر. ۹. ملاصدرا سعادت را دو قسم می‌داند: سعادت دنیوی و سعادت اخروی. سعادت دنیوی را به دو بخش تقسیم می‌کند: سعادت جسمی از قبیل: صحت و سلامتی و نیروی فراوان و شهامت و سعادت خارجی از قبیل: روبراه بودن لوازم زندگی و تأمین مسائل مادی زندگی. بر همین سیاق سعادت اخروی را نیز دو بخش قرار داده است: سعادت علمی از قبیل کسب معارف و حقایق و سعادت عملی از قبیل انجام اطاعت الهی. حسن و جمال جسمی در حیطه سعادت دنیوی و آراستگی به فضائل و اخلاق زیبا در زمره سعادت اخروی است. ۱۰. شقاوت و بدبختی، همچون سعادت دارای دو قسم است: شقاوت دنیوی و اخروی. شقاوت دنیوی ممکن است جسمی باشد از قبیل مریضی و ضعف و ترسو بودن و ممکن است خارجی باشد از قبیل روبراه نبودن لوازم زندگی و عدم تأمین مسائل مادی زندگی. شقاوت اخروی نیز دو قسم است یا شقاوت علمی است یعنی محرومیت از کسب معارف و حقایق و یا شقاوت عملی است مثل محرومیت و عدم توفیق بر اطاعت خداوند و دارا بودن اوصاف ردیله و ناشایست. ۱۱. سبب آنکه برخی از انسانها و جوامع از سعادت دنیوی و اخروی محروم مانده‌اند بنظر ملاصدرا آنستکه موانع و حجابهایی که اکثر مردم را از ادراک حقیقت و کسب علم الهی و علم مکاشفات و سایر ابعاد سعادت دنیوی و اخروی محروم می‌دارد و در نتیجه از سعادت حقیقی باز می‌مانند و دچار شقاوت می‌شوند، و این از سه اصل زیر نشأت می‌گیرد:

۱ - جهل به معرفت نفس، که حقیقت آدمی است؛

۲ - حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات؛

۳ - تسویلات نفس اماره و فریبهای شیطان که بد را نیک و نیک را بد جلوه می‌دهد. ۱۲. بنظر صدر المتألهین، «جهل به معرفت نفس» از «بزرگترین اسباب شقاوت و ناکامی عقباست که اکثر خلق را فرو گرفته در دنیا، چه، هر که معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد [...] و هر که خدای را نشناسد، با دواب و انعام برابر باشد». ۱۳. وی در نقد رفتار متصوفه چنین گفته است: اگر ذره‌ای از نور معرفت در دل ایشان تابیده بودی، کجا در خانه ظلمه و اهل دنیا را قبله خود می‌ساختند و همیشه با نفس و هوا نزد محبت می‌باختند. ۱۴. از آنچه گفتیم نتیجه می‌شود که پیگیری امر دنیا و یا آخرت بتنهایی، انسان را به سعادت نمی‌رساند، بلکه این سرانجامی جز شقاوت نخواهد داشت. آنچه امروزه با عنوان «توسعه» شناخته می‌شود، در صورتی سعادت و خوشبختی انسانها را بدنبال می‌آورد که دنیا را مقدمه آخرت بداند. در غیر اینصورت انواع و اقسام گرفتاریهای اخلاقی و زیست محیطی و فرهنگی را متوجه بشر خواهد کرد. در قرآن کریم بر آنچه ملاصدرا گفته است مَهر تأییدی می‌یابیم. خداوند به انسانها آموخته

است که حسنات دنیا و آخرت را از او بخواهند. «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً». اگر یک وظیفه برای دولت دینی قائل شویم، که دولتهای غیر دینی به آن اهتمام نمی‌ورزند، همین توجه توأمان به سعادت دنیوی و اخروی و یا بعبارت دیگر توجه به سعادت حقیقی است. بزبان دیگر می‌توانیم به توسعه و تعالی حقیقی تعبیر کنیم. توسعه‌ای که ساماندهی امور مادی و معنوی بشری را یکجا در نظر داشته باشد. این توسعه از دیرباز مد نظر فیلسوفان سیاسی مسلمان بوده است ابن‌باجه اندلسی در تدبیر المتوحّد چنین آورده است: از خصوصیات مدینه کامله [جامعه توسعه یافته و سعادتمند] نبود فنّ طبّ و قضا است. از آنجا که مردم مدینه به امور بهداشتی و تغذیه صحیح آگاهند [مجهز به علم و دانش هستند] و در عمل نیز رعایت می‌کنند، به طب و طبیب نیاز ندارند و چون درستی موجب اتحاد کلیه ساکنان این شهر می‌شود و هیچگونه مشاجره‌ای میان آنها وجود ندارد به قضاوت و قاضی نیاز ندارند. در مدینه کامل هر شخصی این امکان را دارد که به بالاترین مدارجی که توان آنرا دارد برسد. کلیه آرا در این شهر درست است و هیچ رأی خطا در آن راه ندارد، اعمالی که در آن صورت می‌گیرد بدون قید و شرط پسندیده است [چون به منبع لایزال وحی الهی متصلند]. ۱۶ توسعه حقیقی آن است که روح انسانها توسعه پیدا کرده باشد. توسعه انسانها به این است که دارای ایمان پایدار باشند. اگر انسانها به توسعه و تعالی برسند، خود به وظایفشان عمل خواهند کرد و نیازی به بسیاری از نهادهای اجتماعی نیست. در یک جامعه تعالی یافته اسلامی، کمبود نیروی انتظامی (و نه نظامی) علامت توسعه و تعالی است، چون انسانها بخاطر نظارت درونی (تقوا) تخلف نمی‌کنند. اما در یک جامعه توسعه یافته، از نظر مادی، افزایش نیروهای انتظامی علامت توسعه است، چون انسانها وقتی به نظارت‌های درونی مجهز نیستند، طبیعی است که باید از بیرون نظارت شوند. این است که در اولین ندای قرآنی، علم و دین با هم مطرح شده‌اند: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» هم فرموده است بخوان (رویکرد به علم و دانش) و هم فرموده است این خواندن باید با نام خدا باشد و جهتگیری الهی داشته باشد (رویکرد به دین). در «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا» نیز رویکرد به علم و دین توأم گشته است؛ چه هم فرموده: بگویند جز خدای یکتا، خدایی نیست و هم فلسفه این امر؛ یعنی به ارمغان آوردن فلاح و رستگاری را تبیین کرده است. به این ترتیب در اولین پیامهای اسلامی، بنیاد تمدنسازی، یعنی رویکرد به علم و دین مورد توجه قرار گرفته است. این دو همچون دو بالند که با یکی امکان حرکت بسوی تمدن سازی را خواهیم داشت. دین بدون علم و آگاهی خرافه‌آلود خواهد گشت و علم بدون دین حجاب اکبر! ۱۷ سعادت و توسعه دینی و حقیقی تنها و تنها از عهده حکومت دینی و حاکمان دینی بر می‌آید. صدرالمتألهین غیر از این ادعایی ندارد. بر همین اساس سایر مؤلفه‌های اندیشه سیاسی وی شکل گرفته است. تقسیم نظامهای سیاسی، تقسیمی ارزشی است. ویژگیها و شرایطی که برای رهبری در نظر گرفته شده است صبغه ارزشی دارد. غایت حکومت ارزشی است. نوع حکومت ارزشی است. همه و همه در سایه مکتب هدایت و ماهیت نفس انسانی است که قابل تفسیر است. بدیهی است با مکتب قدرت و فلسفه تنازع بقا و تلاش برای رسیدن به دنیای بدون آخرت هیچیک از مباحث و مفاهیم فوق قابل تحلیل و تعبیر و حتی می‌توان گفت قابل فهم نیست.

### پی نوشت ها:

- ۱- تفصیل دلایل و نقد آنها را در این مأخذ مورد مطالعه قرار دهید: احمد واعظی، حکومت دینی، تأملی در اندیشه سیاسی اسلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. همچنین دکتر حسین بشیریه، در مقاله‌ای با عنوان «دین، سیاست و توسعه، مباحثه در حوزه عمومی» کارکردهای مثبت و منفی حضور دین در عرصه اجتماع را مورد تأمل و بحث قرار داده است. مقاله مذکور در کتاب زیر بچاپ رسیده است: دکتر حسین بشیریه، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، تهران مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸.
- ۲- در این مورد ر.ک. به: محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشرنی.
- ۳- برای یافتن پاسخهای تفصیلی ر.ک. به: احمد واعظی، پیشین. آیه الله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸، آیه الله مصباح یزدی، فلسفه سیاست در اسلام.
- ۴- صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۴۷۷.
- ۵- صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد اردکانی، بکوشش عبداللّه نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۸.
- ۶- همان، ص ۸ - ۵۵۷.
- ۷- همان، ص ۷ - ۵۷۶.

۸- همان، ص ۵۷۷.

۹- همان، ص ۵۶۸.

۱۰- صدر المتألهین: تفسیر القرآن الکریم، پیشین، ج ۶، ص ۹ - ۲۶۸؛ عبارت ملاصدرا چنین است: و السعادة قسمان: دنیویہ و اخرویہ و الدنیویہ قسمان: بدنیہ كالصحة و السلامة و وفور القوة و الشهامة و خارجیه كترتب اسباب المعاش و حصول ما يحتاج اليه من المال. و الاخریہ ایضا قسمان: علمیه كالمعارف و الحقائق و عملیه كالطاعات و الأولى جنّة المقربين و الثانيه جنّة اصحاب اليمين، و كمان ان الحسن و الجمال من عوارض القسم الاول من الدنیویہ، فالفضائل و الاخلاق الجميله من عوارض القسم الاول من الاخریہ و يتعدد اقسام الشقاوة بازائها.

۱۱- همان.

۱۲- رساله سه اصل، پیشین؛ در این رساله همین سه اصل به تفصیل به بحث گرفته شده است.

۱۳- همان، ص ۱۳.

۱۴- همان، ص ۱۸.

۱۵- قرآن مجید، سوره بقره، آیه ۲۰۱.

۱۶- این باجه اندلسی، تدبیر المتوحد، تحقیق، معن زیاده بیروت، دارالفکر الاسلامیه، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۴ - ۴۳.

۱۷- نجف لک‌زایی، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و شیوه گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی، فصلنامه تاریخ اسلام، قم، مؤسسه آموزش عالی باقر العلوم علیه السلام، سال اول، شماره اول بهار ۱۳۷۹، ص ۳۶ - ۳۴.

## حکومت اسلامی از نگاه شهید صدر

یعقوبعلی برجی

علامه شهید سید محمدباقر صدر یکی از فقیهان معاصر امام خمینی (قدس سره) است که با دقت و ژرف نگری به بررسی اندیشه سیاسی شیعه در ابعاد مختلف به ویژه در بعد رهبری پرداخته است. از آثار بر جای مانده از شهید صدر استفاده می شود که وی در طول حیات کوتاه اما پربرکت خود به سه نظریه سیاسی در موضوع رهبری دست یافته است.

الف) حکومت انتخابی براساس شورا. وی این نظریه را در سال ۱۳۷۸ ق در کتاب الأسس الاسلامیه ابراز کرده است.

ب) ولایت انتصابی عامه فقیهان. این نظریه را در سال های ۱۳۹۵ و ۱۳۹۶ ق در تعلیقات بر رساله های عملیه منهاج الصالحین والفتاوی الواضحه عرضه کرده است.

ج) خلافت مردم با نظارت مرجعیت. شهید صدر این نظریه را یک سال قبل از شهادت خود در سال ۱۳۹۹ ق در پاسخ به سؤال شش نفر از علمای لبنان در توضیح مبانی جمهوری اسلامی در مجموعه مختصر الاسلام یقود الحیاء در حلقه چهارم به نام خلافة الانسان وشهادة الانبياء به رشته تحریر درآورده است.

نظریه «انتخاب»، نخستین نظریه سیاسی شهید صدر محسوب می شود که در مراحل بعدی تطور اندیشه سیاسی خود از آن عدول کرده است.

۱- نظریه ولایت عامه انتصابی فقیه

شهید بزرگوار صدر در کتاب ارزشمند الفتاوی الواضحه به «ولایت عامه فقیه» تصریح کرده و نوشته است:

«چنان که گذشت آن گاه که شرایط شرعی که در مرجع تقلید معتبر است، در مجتهد مطلق جمع باشد، مکلف مجاز است از وی تقلید کند. چنین مجتهدی در همه شؤون مسلمانان دارای ولایت عامه شرعی است. مشروط به آن که از لحاظ دینی و واقعیت خارجی کفایت و شایستگی به عهده گرفتن چنین مقامی را داشته باشد. مجتهد مطلق، ولایت در امر قضا را نیز به عهده دارد و از این رو به وی حاکم شرعی می گویند. در قسم چهارم این کتاب از ولایت عامه فقیه و ولایت بر قضا و احکام آن بحث خواهد شد.» [۱]

وی در حاشیه کتاب منهاج الصالحین در بحث «نقض حکم حاکم» نوشته است:

«حکم حاکم اگر از واقع کشف کند مانند موارد مرافعات، نقض آن جایز نیست و کسی که علم دارد به مخالفت حکم با واقع جایز است آثار واقع را بر آن بار کند. اما اگر حکم حاکم براساس ولایت عامه ای که بر تمام شؤون مسلمانان دارد، صادر شده باشد، نقض آن به هیچ وجه جایز نیست حتی با علم به مخالفت، و کسی که علم دارد به مخالفت حکم با واقع مجاز نیست بر طبق علم اش عمل کند.» [۲]

شهید صدر در مقام پاسخ به استفتایی درباره ادله ولایت فقیه، نوشته است:

«در این جا روایات متعدد دیگری (غیر از توقیع) هست لیکن ما از میان این روایات، توقیع را حجت می دانیم.» [۳]

۲- نظریه خلافت انسان و شهادت انبیا

شهید صدر نظریه خلافت انسان و شهادت انبیا را بر دو پایه استوار ساخته است. پایه اول خلافت انسان و پایه دوم شهادت انبیاء. پایه اول: خلافت انسان

شهید صدر در تبیین این پایه به پنج مطلب اشاره کرده است.

الف) ارزش و اهمیت خلافت انسان

وی در این باره نوشته است:

«خداوند انسان را به خلافت خود روی زمین تشرف داد، و او را بر همه عناصر جهان هستی، امتیاز بخشید و انسان را خلیفه خود در روی زمین قرار داد. بر اثر این خلافت، انسان شایستگی آن را یافت که فرشتگان بر او سجده کنند و همه نیروهای ظاهری و پنهانی جهان از او اطاعت کنند.» [۴]

ب) خلافت همه انسان ها

شهید صدر بر این نکته پای فشرده که این خلافتی که خداوند در آیات قرآن از آن حکایت می کند، به شخص آدم اختصاص ندارد بلکه جنس آدمی به طور کلی منظور است. [۵]

ج) گستره خلافت انسان

شهید صدر درباره گستره خلافت انسان نوشته است:

«خداوند، پروردگار زمین و همه خیرات آن است و نیز پروردگار انسان و حیوان و هر جنبه ای که در پهنه هستی با همه گستردگی اش پراکنده است، می باشد. بدین ترتیب خلیفه خدا در زمین یعنی جانشین خدا در همه این امور. از این رو مسأله خلافت انسان در قرآن، در حقیقت شالوده حکومت انسان بر هستی است و حکومت بین مردم همه از ریشه همان خلافت سرچشمه می گیرد ... و این است مفهوم صحیحی که اسلام از خلافت انسان در زمین به ما می دهد. یعنی خداوند بشر را نایب خود در حکومت قرار داده و رهبری و آبادانی جهان را از نظر اجتماعی و طبیعی به او سپرده است. بدین ترتیب حکومت انسان بر خود هم بر این پایه درست می شود. چنان که حکومت مردم بر مردم، یعنی حق حاکمیت ملی نیز به عنوان خلیفه خدا بودن انسان ها می تواند مشروع و قانونی باشد.» [۶]

د) نتایج درک صحیح مفهوم خلافت انسان در جامعه

او بر این باور است که درک صحیح مفهوم خلافت انسان نتیجه های زیر را در جامعه در پی دارد.

یک: جامعه انسانی قبل از هرگونه وابستگی و تعلقی، وابسته و منسوب به یک مرکز است و آن مرکز خدای تعالی است که او را جانشین خود روی زمین ساخته است؛

و: روابط اجتماعی باید برپایه خداپرستی مخلصانه باشد.

سه: روح برادری عمومی در همه ابعاد اجتماعی اش پس از محو هرگونه بهره کشی و سلطه جویی به رنگ های مختلفش باید تجسم و تحقق یابد؛

چهار: معنی خلافت انسان امین بودن و قابل اعتماد بودن اوست. از این رو، قرآن کریم از خلافت انسان به «امانت» تعبیر کرده است.

به عقیده شهید صدر امانت مسؤولیت آور است و در کلمه امانت احساس درد به انجام وظیفه نهفته است و مسؤولیت یک رابطه دو طرفی است، از یک طرف تقید می آورد، تقید به قانون و عدالت، و همین تقید را امتیاز خلافت الهی در مفهوم قرآنی آن با حکومت مردم بر مردم در نظام های دموکراسی غربی معرفی کرده است. از سوی دیگر، مقصود از مسؤولیت انسان آن است که انسان یک موجود آزاد است و بدون آزادی، مسؤولیت هیچ مفهومی ندارد. خداوند، موجود آزاد و مختاری روی زمین قرار داد تا بتواند با آزادی، خود را هوش را برگزیند. [۷]

ه) هدف خلافت انسان

به عقیده او هدف از خلافت انسان آن است که انسان بتواند شبیه ارزش هایی را که در وجود خداوند متجلی است، در وجود خود به عنوان خلیفه خدا، تحقق بخشد. یعنی صفات خدا از عدالت، علم، قدرت، رحمتش بر مستضعفان و انتقامش از جباران

و مستکبران، و بخشش بی انتهایش، این ها همه در رفتار جامعه ای که «خلیفه الله» شده و در اهداف آن باید منعکس شود. در حدیث آمده است که «تَشَبَّهُوا بِاخلاق الله»؛ یعنی خود را به اخلاق خدا نزدیک سازید.

از آن جا که این مکارم اخلاقی در سطح خدایی اش مطلق و نامتناهی است، از این رو، جامعه انسانی باید شرایط لازم را برای حرکت پیوسته و همیشگی به سوی این هدف مطلق فراهم سازد و روابط اجتماعی را نیز برپایه همین خلافت الهی بنا نهد. [۸]

پایه دوم: گواهی انبیا

شهید صدر دومین پایه اصلی نظریه خود در باره ایجاد دولت اسلامی را مفهوم «شهادت» قرار داده است. این واژه در اندیشه وی مفهومی سیاسی به خود می گیرد و از جنبه حقوقی صرف خارج می شود. در این قسمت گزارشی دسته بندی شده از این نظریه شهید صدر را ذیل عنوان های زیر تقدیم می کنیم.

#### ۱- ضرورت وجود گواه

ایشان با اشاره به ویژگی های غریزی بشر و امکان وقوع خطا، فراموشی، معصیت، ظلم برای انسان، ضرورت وجود خط گواه، در کنار خط خلافت؛ برای تکمیل خط خلافت و حفظ آن از انحراف را ضروری شمرده و نوشته است:

«خدای بزرگ در کنار خط خلافت انسان بر روی زمین، خط گواهی انبیا را رسم کرده است، گواهی ای که نشان دهنده دخالت خدا به منظور حفظ خلیفه اش از انحراف و رهبری او به سوی کمال است؛ زیرا خداوند از آنچه در دل انسان می گذرد، آگاه است. قدرت ها و استعدادها و ادراکاتش را خوب می شناسد ... و نیز نقطه ضعف ها و بیچارگی های این انسان را خوب می داند. از این روی، هرگاه انسان را به حال خود بگذارد تا بدون توجیه و رهبری الهی نقش خود را ایفا کند، خلقتش بی هدف و بیهوده می شود و از انسان «خلیفه الله» چیزی جز کانونی از شهوت ها و خودکامگی و بهره کشی نمی ماند، و تا خدا در کار هدایت انسان دخالت نکند، همه آرمان های بزرگ انسانیت که در آغاز راه برایش ترسیم شده، به زیان و خسران او منتهی می شود. ما این دخالت خدایی را در هدایت انسان، خط شهادت یا گواهی انبیا می نامیم.» [۹]

#### ۲- انواع گواهان

شهید صدر با اشاره به آیه ۴۴ سوره مائده که فرموده است:

«ما تورات را که مایه نور و هدایت است فرستادیم تا پیامبران بنی اسرائیل و ربانیون و احباری که نگهبانان کتاب خداوند، براساس آن حکومت کنند و گواه بر آن باشند.» [۱۰] نوشته است:

«سه دسته ای را که این آیه متذکر می شود پیامبران، ربانیان و احبار (دانشمندان) اند. احبار علمای دین اند و ربانیان دارای درجه ای هستند میان پیامبران و عالمان دینی، یعنی مقام پیشوایان معصوم. پس خط شهادت در سه گروه تحقق می یابد: ۱- پیامبران، ۲- امامان - که در حقیقت امتداد و گسترش خط ربانی پیامبری هستند - ، ۳- مرجعیت که امتداد پیشرفته خط پیامبر و امام در امر شهادت و گواهی است.» [۱۱]

#### ۳- مسؤولیت های مشترک گواهان

وی سه مسؤولیت مشترک برای گواهان ذکر کرده است:

- ۱- فراگیری رسالت آسمانی و حفظ و حراست آن؛
- ۲- اشراف و مراقبت بر رفتار انسان ها در جهت ایفای نقش خود در خلافت عمومی و مسؤولیت توجیه و راهنمایی آنان به اندازه ای که به رسالت آسمانی و احکام و مفاهیم آن مربوط می شود؛
- ۳- جلوگیری از انحراف و اتخاذ هرگونه تدبیر ممکن برای سلامت مسیر. [۱۲]
- ۴- تفاوت های اساسی گواهی معصوم و مرجع

تفاوت های اساسی گواهی معصوم و مرجع عبارت است از:

- ۱- مقام پیامبری و امامت معصوم غیراقتسابی است و از جانب خدا افزوده شده است، اما رسیدن به مقام مرجعیت اکتسابی است؛
- ۲- پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - و امام - علیه السلام - از سوی خداوند با نام و مشخصات تعیین شده اند، اما مرجع به شکل نوعی تعیین و تطبیق آن شرایط با شخص واجد شرایط به عهده مردم گذاشته شده است؛
- ۳- پیامبر - صلی الله علیه و آله وسلم - و امام - علیه السلام - دارای عصمت مطلق هستند، حال آن که مرجع دارای ویژگی عدالت است.

به نظر شهید صدر عدالت نزدیک به عصمت است، ولی عصمت نیست؛ زیرا مرجع خود نیز گواه و شاهدی به نام امام دارد که اسوه و الگوی اوست. [۱۳]



## ۵- شرایط گواهان

به عقیده شهید صدر با جمع بندی و کنار هم گذاشتن آیات مربوط به گواهی در قرآن، چهار شرط عمده را می توان برای گواهان به دست آورد.

### ۱- عدالت؛

وی در تعریف عدالت نوشته است:

«عدالت رفتار مبتنی بر میانه روی و رعایت حد وسط است.»

۲- علم و جامعیت نسبت به رسالت و شناخت کافی نسبت به کتاب خدا؛

۳- علم و آگاهی بر اوضاع زمان؛

شهید صدر در توجیه ضرورت این شرط نوشته است:

«مراقبت بدون آگاهی و شناخت اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی مفهومی ندارد. آنچه از شاهد و گواه خواسته شده تسلط بر

اوضاع و احوال و نظارت کامل نسبت به آن هاست.» [۱۴]

۴- کاردانی و لیاقت.

به عقیده شهید صدر برای تحقق این شرط به حکمت، تعقل و درایت، صبر و شجاعت نیاز است.

## سیر تاریخی خلافت انسان و گواهی در زمین

از دیدگاه شهید صدر، دو خط خلافت انسان و گواهی پیامبران با توجه به سیر تاریخی جامعه های بشری مراحل را پشت سر گذاشته، در بعضی مراحل نیز این دو خط در وجود پیامبران جمع بوده و شخص واحد، هم گواه بر امت و هم رهبر جامعه بود و در بعضی مراحل از یکدیگر جدا بوده اند. شهید صدر این سیر تاریخی را از آیه ۲۱۳ سوره بقره استنباط کرده است که می فرماید:

«مردم امت واحد بودند و چون بین آنان اختلاف رخ داد، خداوند پیامبران را با پیام مژده و تهدید فرستاد و با آنان کتاب، به حق

فرود آورد تا در موارد اختلاف حکم خدا را بین آنان جاری کنند.» [۱۵]

وی در تفسیر آیه از امام محمد باقر - علیه السلام - روایتی نقل کرده که فرمود:

«مردم امت واحدی بودند بر فطرت خدایی، آن گاه خداوند پیامبران فرستاد (تا اختلاف را رفع کنند).»

به عقیده شهید صدر در پرتو آیات و روایات می توان فهمید که خلافت انسان و گواهی پیامبران مراحل زیر را طی کرده است.

### ۱- مرحله فطرت اولیه:

در این مرحله انسان خلافت خود را در زمین با تشکیل امت واحد آغاز کرد و پایه های این جامعه الهی را فطرت پاک انسانی تشکیل می داده است. نقش گواهی پیامبران در این دوره جنبه راهنمایی و ارشادی صرف داشته است؛ زیرا طبق آیه بالا، بعثت پیامبران برای حکومت بین مردم به مرحله بعد از مرحله امت واحد بودن مربوط است و نشان می دهد که در این مرحله خلافت و حکومت بر جامعه بشری به خود انسان ها واگذار شده است. [۱۶]

### ۲- مرحله اختلاف:

به دنبال یک دوره تحقق خلافت انسان در زمین و ایجاد جامعه ای مبتنی بر فطرت و وحدت، تعارضات و اختلافات یکی بعد از دیگری با گسترش فرزندان آدم به وجود آمد.

در این زمان، جامعه به انواع گوناگون بهره کشی و ستم روی آورد و انحراف از مسیر فطرت آغاز شد و به جز عده ای مستضعف بیشتر انسان ها به ظلم و ستم روی آوردند. [۱۷]

### ۳- مرحله خلافت و گواهی پیامبران و امامان:

به دنبال مرحله اختلاف و ناتوانی بشر، پیامبران برای تحقق خلافت عمومی انسان در زمین مأموریت یافتند و به انقلابی ضد ظلم و ستم دست یازیدند که در نهایت، به خلافت انسان و تشکیل دولت در زمین به دست پیامبران انجامید. پیامبران علاوه بر نقش ارشادی به ایفای دو نقش جدید یعنی تربیت انسان های مبارز و تحقق انقلاب و دگرگونی در جامعه پرداختند. در این دوره دو خط خلافت انسان و گواهی در وجود پیامبر جمع و امامت ادامه خط مشترک گواهی و خلافت پیامبر بود. [۱۸]

### ۴- گواهی و نظارت مراجع تقلید:

در این مرحله، خط گواهی از خط خلافت بعد از آن که هر دو خط در شخص پیامبر و امام به هم پیوسته بود، از هم جدا شد و خط خلافت به مردم و خط گواهی به عهده مراجع تقلید گذاشته شد. خط گواهی سه نوع وظیفه خطیر را به عهده مرجع می گذارد.

۱- حفظ شریعت و رسالت پیامبر از مکر معاندان، شبهات کافران و فتنه فاسقان؛

۲- به کار گرفتن اجتهاد در فهم احکام اسلامی؛

۳- مراقبت دقیق در اجرای احکام اسلام بین مردم.

تعیین مرجع گواه بر امت به وسیله صفات و مشخصات عمومی است که از طرف خداوند پیش بینی شده، ولی تطبیق آن ها بر مراجع به عهده امت است.

نسبت به خط خلافت در عصر غیبت دو حالت متصور است. حالت اول آن که امت محکوم قدرت طاغوت است و از خود آزادی ندارد و نمی تواند حق خلافت عامه اش را انجام دهد. در این صورت، خط خلافت مانند خط شهادت به شخص مرجع برمی گردد و هر دو خط را او باید به عهده بگیرد.

حالت دوم آن که امت با جنبش رهایی بخش، خود را از زیر بار سلطه طاغوتیان آزاد کرده باشد. در این حالت، خط خلافت به خود مردم باز می گردد و مسؤولیت رهبری سیاسی و اجتماعی مردم به خود مردم سپرده می شود و این مطلب از دو آیه زیر استفاده می شود.

(وامرهم شورا بینهم)

(المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر)

آیه اول می گوید مردم صلاحیت دارند امور خود را، خودشان به دست گیرند و در مواردی که دستور صریحی نرسیده، کارهای خود را با مشورت فیصله دهند.

آیه دوم هر فرد مسلمانی را نسبت به دیگری حق حاکمیت و ولایت می دهد و به مسأله امر به معروف به عنوان نمونه اشاره می کند و این حقی است که همه در آن مساوی هستند. در نتیجه، طبق دو اصل بالا در هنگام بروز اختلاف باید از شورا و رأی استفاده کرد. بدین ترتیب در عصر غیبت، مسؤولیت های دو خط بین مرجع و مردم تقسیم می شود. [۱۹]

### بررسی

چنان که دیدیم از فرمایشات شهید صدر استفاده می شود که در عصر غیبت اصولاً خط گواهی (شهادت) از خط خلافت جدا و خط خلافت به مردم و شهادت به عهده مراجع تقلید گذاشته شده است.

اما در صورتی که مردم محکوم قدرت طاغوت باشند، مراجع مسؤولیت خط خلافت را همانند خط شهادت به عهده دارند و زمانی که امت به رشد برسند و خود را از زیر سلطه طاغوتیان آزاد کنند، خط خلافت به مردم باز می گردد و مسؤولیت سیاسی، اجتماعی مردم به خودشان سپرده می شود.

شیوه اعمال خلافت مردم هم به این صورت است که مردم از میان خود یکی را انتخاب کرده و زمام امور جامعه را به او می سپارند.

چنان که گذشت شهید بزرگوار برای اثبات مدعای بالا به دو آیه استدلال کرده است. یکی آیه شورا (وامرهم شورا بینهم) و دیگری آیه (المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض). وی معتقد است که این دو آیه مکمل یکدیگرند و با هم مدعای بالا را اثبات می کنند؛ زیرا آیه اول اثبات می کند که رأی و نظر مردم در انتخاب ولی امر جامعه حجت است، لیکن از این جهت که در صورت تعارض میان رأی بیشترین عوام با کمترین فرهیخته و دانشمند، نظر کدام گروه مقدم است؟ آیا کمیت ملاک است یا کیفیت؟ ابهام دارد.

آیه دوم این ابهام را برطرف و اثبات می کند که حق ولایت و حاکمیت مردم همانند امر به معروف و نهی از منکر، حقی است که همه مردم در آن مساوی هستند. از این رو، در موارد تعارض کیفیت با کمیت، کمیت ملاک است و به نظر بیشترین عمل می شود.

دیدگاه بالا از چند جهت قابل مناقشه است:

۱- هیچ کدام از دو آیه مذکور بر مدعا دلالت ندارند و مدعای بالا را اثبات نمی کنند؛ زیرا استدلال به آیه شورا مبتنی بر این مطلب است که از آیه حجیت رأی بیشترین مردم در انتخاب ولی امر استفاده شود، حال آن که این مطلب از آیه استفاده نمی شود؛ زیرا آیه در سیاق آیاتی قرار گرفته که درصدد بیان صفات و اعمالی است که باعث نجات انسان و ذخیره قیامت است و این صفات در زمان صدور آیه قابل فعلیت برای مؤمنان بوده است؛ مانند: دوری از گناهان کبیره، عفو و گذشت، اقامه نماز و... [۲۰] و مشورت کردن در زمره این دسته از صفات ذکر شده است و حال آن که اگر مشورت را به معنی حجیت نظر بیشترین مردم در

انتخاب ولی امر بگیریم در زمان پیامبر قابل اجرا و به فعلیت رسیدن برای مؤمنان نبوده است؛ زیرا از ضروریات اسلام است که با حضور پیامبر ولی امر جامعه با رأی بیشترین مردم انتخاب نمی شود.

بنابراین، مراد از «امرهم» در آیه «ولایت» نیست و هدف از مشورت هم حجیت نظر بیشترین مردم نیست، بلکه مراد آیه استفاده از فکر دیگران و روشن کردن مطلب با استفاده از دیدگاه دیگران است، در نتیجه، مضمون این آیه با آیه شریفه (و مشاورهم فی الامر) یکی خواهد بود.

دلالت آیه دوم بر مدعا منوط بر این است که مراد از «ولایت» در آیه به معنی اولویت تصرف باشد نه نصرت و یاری. در صورتی که آیه با هر دو معنا سازگار است.

تفریع «امر به معروف» هم مؤید معنی اول نیست؛ زیرا امر به معروف و... با هر دو معنا سازگار است، و هیچ قرینه ای برای حمل «ولایت» در آیه بالا به معنی اول وجود ندارد. [۲۱]

۲- شهید صدر بین حالتی که مردم محکوم قدرت طاغوت هستند و حالتی که نیستند تفکیک قایل شده و در حالت اول معتقد است که خط خلافت مانند خط شهادت به شخص مرجع بر می گردد و در حالت دوم، خط خلافت به خود مردم باز می گردد و خط شهادت به عهده مراجع خواهد بود.

پرسشی که در این جا مطرح است آن است که به چه دلیل بین این دو حالت تفاوت گذاشته است؟ اگر ادله ولایت فقیه را تمام می داند، در هر دو حالت زمام امور به عهده فقیه خواهد بود و اگر تمام نمی داند در هیچ یک از دو حالت، خلافت و ولایت به عهده مرجع نخواهد بود.

بعضی از شاگردان شهید صدر سعی کرده اند توجیهی برای تفکیک میان این دو حالت ارائه دهند. به عقیده ایشان، شهید صدر معتقد است که زمام امور مردم به خودشان واگذار شده اما در حالی که مردم زیر سلطه ظالم باشند، در این صورت، وظیفه مربوط به خلافت را فقیه و مرجع به عهده می گیرد. برای این که در این حالت فقیه قدر متیقن است علاوه بر آن که می توان ولایت و خلافت فقیه در این دوره را از توقیع شریف نیز استفاده کرد؛ زیرا از ارتکاز عقلایی و مناسبت حکم و موضوع استفاده می شود که توقیع شریف مقید به مقدار قصور مؤلی علیه است.

از این رو، در قضایای فردی از توقیع شریف نمی توان ولایت فقیه را بر انسان بالغ، عاقل، غیرغایب و غیرقاصر اثبات کرد. نسبت به قضایای اجتماعی هم چنین است. مردمی که زیر سلطه اند قاصرند و تحت ولایت قرار می گیرند ولی مردمی که آزادند، مردم رشیدی اند که نیاز به ولی و قیم ندارند. [۲۲]

خود این بزرگوار متوجه است که این توجیه قابل دفاع نیست؛ زیرا قیاس جامعه و قضایای اجتماعی به قضایای فردی، قیاس مع الفارق است؛ زیرا قبول داریم فرد بالغ عاقل و... نیازی به متولی و قیم ندارد. اما جامعه بشری هرگز بی نیاز از زمامدار و متولی نیست.

طبق هر دو نظریه (انتخاب و انتصاب) جامعه به زمامدار نیاز دارد و بی نیاز از متولی نیست. منتها طبق نظریه انتخاب زمامدار را خود مردم انتخاب می کنند و طبق نظریه «انتصاب» زمامدار را خداوند تعیین کرده و ائمه معرفی کرده اند. از این رو مشروعیتش از جانب خدا است و تنها مقبولیت و پذیرش آن به عهده مردم گذاشته شده است.

۳- شهید صدر برای مرجع و فقیه، در عصر غیبت سه وظیفه مهم بیان داشته است:

۱- حفظ شریعت،

۲- اجتهاد،

۳- مراقبت دقیق در اجرای احکام اسلام بین مردم.

پرسش ما این است که اگر در عصر غیبت خط شهادت از خط خلافت از هم جدا شده و خط خلافت به خود مردم بازگشته و مسؤولیت رهبری سیاسی و اجتماعی به مردم سپرده شده است، فقیه با چه قدرت و امکاناتی وظیفه مهم حفظ شریعت و مراقبت بر اجرای دقیق احکام را انجام می دهد؟

### پی نوشت:

[۱]- «المجتهد المطلق إذا توافرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد ... جاز للمكلف أن يقلده، كما تقدم، وكانت له الولاية الشرعية العامة في شؤون المسلمين شريطة أن يكون كفواً لذلك من الناحية الدينية والواقعية. وللمجتهد المطلق أيضاً ولاية القضاء ويسمى على هذا الأساس بالحاكم الشرعي وسيأتي الحديث عن الولاية العامة والقضاء واحكامه في القسم الرابع من

الفتاوی الواضحة ان شاء الله. «الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب اهل البيت، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۱۵، م ۲۳.

[۲]- «اذا كان الحكم كاشفاً عن الواقع كموارد المرافعات فلا يجوز نقضه حتى مع العلم بالمخالفة ويجوز للعالم بالمخالفة أن يرتب آثار الواقع المنكشف لديه. وأما اذا كان الحكم على اساس ممارسة المجتهد لولايته العامة في شؤون المسلمين فلا يجوز نقضه حتى مع العلم بالمخالفة ولا يجوز للعالم بالخطأ ان يجرى على وفق علمه.» منهاج الصالحين بهامشه التعليق عليه، تأليف سيد محمدباقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۶ ق، ج ۱، ص ۱۱، م ۲۵.

[۳]- «هناك روايات أخرى عديدة غير ان ما نعتد عليه هو التوقيع خاصة في اثبات الولاية العامة.» از دست خط شریف شهید صدر که تصویرش در اختیار نگارنده است.

[۴]- خلافة الانسان وشهادة الانبياء، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق، ص ۱۳.

[۵]- همان.

[۶]- همان، ص ۱۴.

[۷]- همان، ص ۱۵ - ۱۹.

[۸]- همان، ص ۲۱.

[۹]- همان، ص ۲۳.

[۱۰]- سورة مائده (۵) آیه ۴۴.

[۱۱]- خلافة الانسان و شهادة الانبياء، ص ۲۴.

[۱۲]- همان، ص ۲۵.

[۱۳]- همان، ص ۲۵.

[۱۴]- همان، ص ۲۸.

[۱۵]- (كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) سورة بقره (۲) آیه ۲۱۳.

[۱۶]- خلافة الانسان و شهادة الانبياء، ص ۳۳.

[۱۷]- همان، ص ۳۴.

[۱۸]- همان، ص ۳۹.

[۱۹]- همان، ص ۴۷ - ۵۲.

[۲۰]- سورة شوری (۴۲) آیات ۳۶ - ۳۹.

[۲۱]- ولاية الامر في عصر الغيبة، سيد كاظم حسینی حائری، ص ۱۶۶.

[۲۲]- ولاية الامر في عصر الغيبة، سيد كاظم حسینی حائری، ص ۱۳۷ به بعد.

## حکومت از مقوله وکالت نیست

حسن ممدوحی

### اسلام و حکومت حکیمانه و مقتدر

زندگی بشر، در آغاز بر حسب طبیعت اولیه خود محوری انسان‌ها، به طور فردی و خود سامان، شکل گرفته بود، ولی این فرد زیستی مشکلاتی را در پی داشت آن چنان که فوق طاقت بود و تهدید به انقراض می‌شد، لذا این خود تجربه‌ای بود که آموخت هیچ‌گونه صلاحی در فرد زیستی نیست و نظام اصلح برای زندگی، تعاونی و دسته جمعی زیستن است، وی دانست که باید با هم‌دلی و هم‌سویی خاصی به طور مسالمت آمیز در جهت آسان ساختن دشواری‌های زندگی تلاش کند و با تقسیم مسئولیت‌ها و واگذاری آن‌ها به افراد براساس استعدادهای آنان، به پیش رود.

ولی از آن جا که طبیعت خود محوری و خود خواهی بشر در همه‌جا می‌خواهد منفعت شخصی خود را لحاظ کند و دیگران را نادیده بگیرد، دیری نپایید که کشمکش‌های ناهنجار و اصطکاک در منافع و نیز دفاع از زیان‌ها، سرانجام، جامعه را به تعارض‌های غیر قابل اجتناب و هلاک کننده‌ای کشاند. همین تزاخم‌ها موجب پیدایش طبیعت ثانیه‌ای در نهاد انسان شد و جامعه برای ادامه حیات مدنی خود به قدرت و حاکمیت‌برتری نیاز پیدا کرد که او را از این بن بست خلاص کند. (۱)

البته این قدرت و حاکمیت فوق، باید دارای اقتدار فوق العاده‌ای باشد که بتواند در مقابل جزر و مکدلهایی که در جامعه رخ می‌دهد بایستاد و توفان‌های سرکشی را که از تفوق طلبی، خود محوری و منفعت طلبی، نشئت می‌گیرد، مهار کند. البته ضرورت این حاکمیت و اقتدار را فطرت و عقل می‌شناسد و می‌توان گفت که همان ضرورت عقلی که زندگی مدنی و تعاونی را، اصلح و لزوم آن را قطعی دید و فردی زیستن را غیر میسر دانست، همان ضرورت حاکمیت‌حکومتی را با امکانات لازم برای نظم جامعه، حتمی و غیر قابل اجتناب می‌داند، لذا دیده‌ایم که خود مردم در بر پایی همان حکومت تلاش می‌کنند و همه فرمان‌های صادره از آن مقام حاکم را، قانون لازم‌الاتباع دانسته و تخلف از آن فرمان‌ها را قابل مجازات می‌دانند. این ضرورت اجتماعی هیچ گونه شبهه‌ای را باقی نخواهد گذاشت که مقوله حکومت‌بدو حاکمیت، غیر مفید و بلکه غیر معقول است، زیرا با نداشتن اقتدار، هرگز از عهده وظیفه‌ای که بر عهده اوست، بر نخواهد آمد و ایفای آن چه را ملزم بوده، هم‌چنان به صورت غیر مقدور باقی خواهد ماند.

پس روشن است که پایه جامعه را گرچه هملا سویی و هم‌لادلی پی‌ریزی کرده است و اگر چه مقصد اصلی هملا زیستی مسالمت آمیز است، اما روی دیگر این مجتمع توفان و امواج ریشه‌کن امیال گردن‌کشان است که جز با حکومت مقتدر، مهار نمی‌شود.

بر این اساس به نظر می‌رسد روح و حقیقت حکومت و اداره جامعه با قدرت همراه است و تنها حکمت و خردمندی نمی‌تواند پایه و بنیان استواری برای برقراری یک حکومت پایدار باشد. در تعریف‌های تازه از سیاست نیز به مسئله قدرت و زیر سلطه کشاندن اشاره شده است.

بعضی از نظریه‌های حکومتی شالوده خود را براساس حکمت و نه حاکمیت دانسته است و ماهیت رابطه حاکم و مردم را چون وکالتی از سوی شهروندان به شخص حاکم تصور کرده است.

لازمه این دیدگاه آن است که اعمال حاکمیت‌سهم عمده‌ای در اداره جامعه ندارد و مردم براساس عقل و منطق بر وظایف محوله سر می‌سپارند. به نظر ما این دیدگاه نه تنها غیر واقعی و آرمانی محض است بلکه غیر حقیقی هم هست و اشکالات نظری متعددی دارد. در این جا استدلال‌های گوناگون یکی از این نظریه پردازان را به طور خلاصه نقل و نقد خواهیم کرد:

۱- تمسک به بحثی ادبی و بررسی اشتقاق لفظی حکومت

۲- طرح بحثی حقوقی که حکومت باید آزادی مردم را خدشه دار نکند و لذا از حاکمیت و اقتدار، به دور است

۳- طرح این که حکومت، همان وکالت است که در فقه آمده است.

اما مسئله اشتقاق حکومت از حکمت، با فرهنگ نامه‌های اصیل که معانی حقیقی الفاظ را بیان می‌کند، منطبق نیست مثلاً فیومی در مصباح المنیر می‌گوید:

الحکم: القضاء، و اصله المنع.

و یقال: حکمت علیه بكذا: ای: منعه. ومنه اشتقاق الحکمه لانها تمنع صاحبها من اخلاق الاراذل اصل معنای حکم، منع است، و اگر گفته شود: حکم می‌کنم به فلان کس که چنان کند.

یعنی او را از خلاف آن منع کردم، و لذا اگر بر حکمت نیز این نام را نهاده‌اند، از آن جهت است که خردلامند حکمت‌شناس از پلیدی‌ها باز داشته شود.

صاحاب اللغه جوهری، مقایس اللغه ابن فارس، لسان العرب این منظور و مفردات راغب، کلمه حکم و حکمت را همین گونه معنا کرده‌اند.

پس به اتفاق این فرهنگ نامه‌های اصیل، حکم و حتی حکمت به معنای منع است و معنای ذوقی و احساسی در آن‌ها تضمین نشده است و همین ارتکاب موجب شده که نام حکومت را برای مدیریت کشورها انتخاب کنند.

و اما این دیدگاه که آزاد منشی مردم، از حقوق حتمی مردم است و ایجاب می‌کند که کسی نتواند بر آنان چیزی را الزام یا منع کند و آن که محتاج حاکمیت و ولایت است، عبید و صغار است و نظام حاکم، فقط وکالتی دارد که در صلاح مردم تلاش کند، هم از جهت نظری با چالش‌هایی مواجه است و هم از جهت عملی غیر واقعی است.

امروز نظام‌های حقوقی، پیشرفته‌ترین ارگان دولتی را موفق‌ترین آنان نسبت به هدایت مردم به طرف رشد اجتماعی می‌دانند، زیرا مدیریت، رها کردن مردم به حال خود نیست، بلکه هدایت آنان در انتخاب اصلح است. وظیفه حتمی نظام حاکم آن است که با قدرت قاهره خود، مانع به هدر رفتن مردم شود، اگر چه به قیمت ضرب و حبس باشد، اگر غیر این باشد طبقه حاکم خائنی است که لباس صلاح به خود پوشیده است.

برخی شاید این کار را خلاف آزادی بدانند، اما تعریف آزادی این نیست، زیرا به قول بریان مگی آن جا که دیدگاه هگل را تبیین می‌کند:

برای روشن شدن، سری به بازار زده و آزادی در بازار را در قلمرو اقتصاد بازگو می‌کنیم که آزادی اقتصادی چیست و معنای آن را دریابیم. مطابق برداشت لیبرالی، آزادی عبارت است از آن که مردم بتوانند، آن طوری که می‌خواهند، عمل کنند، اگر من می‌خواستم امسال بهار، پیراهن نارنجی رنگ بپوشم، در صورتی که کسی مانع نشود، آزادم، اگر بخواهم مایع ضد بو بخرم، در صورتی که قادر به این کار باشم، آزادم.

این تنها چیزی است که اقتصاددان لیبرال، از آزادی می‌داند یعنی هرنوع انتخاب و مصرف، آزاد است. اما بعضی از اقتصاددانان های رادیکال، در این موضوع گفته‌اند، چنین تصویری از آزادی بسیار سطحی است، زیرا این طرز فکر در اثر تبلیغ کسانی بوده که می‌خواسته‌اند از این نوع خرج کردن آزاد، سود ببرند و به من تلقین کنند لباس پارسال تو، به درد نمی‌خورد پس در این صورت من آزاد نیستم، بلکه من عامل دست آنان هستم. هگل در این جا به همین معتقد است که آزادی به این نیست که کسی از هوس‌هایش پیروی کند، بلکه آزادی، عبارت از شکوفا کردن استعدادهای شخص به عنوان موجودی عاقل است. (۲)

پس آزاد گذاردن مطلق مردم در واقع خود، خلاف آزادی است و هرگز در مفهوم دموکراسی، آزادی به طور مطلق، نیست. آزادی واقعی وقتی است که به مردم آن چنان آموزش آزاد منشی بدهند که هر دست‌خائن اجنبی نتواند برای آنان، به نام آزادی، طرح و برنامه ریخته و عاقبت، مردم را به آن سو کشد که خاطر خواه اوست.

پس طرح مسئله آزادی، هرگز بدین معنا نیست که حکومت را از مقوله حکمت‌بدانیم گذشته از آن که مفهوم وکالت و حکومت هر یک مقوله‌ای مستقل و جدا از یک دیگرند.

با تحلیل بعضی از خواص و لوازم وکالت و مقایسه آن با مسئله ولایت، البته بهتر به این تغایر و تخالف می‌توان رسید. وکالت مذکور در کتاب‌های فقهی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱- وکالت عبارت از تنزیل شخص وکیل به منزله موکل است در عمل خاصی که مورد قرار داد وکالت است به طوری که اراده شخص وکیل، همان اراده شخص موکل، و فانی درخواست اوست.

به دیگر بیان، کار شخص وکیل، همان کار شخص موکل است، ولی اصالت در تصمیم‌گیری مربوط به شخص موکل است، اما در حکومت، اصالت در تصمیم‌گیری، مربوط به طبقه حاکم بوده و چه بسا طبقه حاکم، فقط منفعت نسل حاضر (موکلین) را لحاظ نکنند، بلکه مردمان و نسل‌های بعدی را هم در نظر بگیرند هر چند نسل کنونی تا حدودی به رنج و سختی هم بیفتند. در این صورت مردم زمان حاضر، حق اعتراض و تخلف از نظام قانون‌مند کشور را هم ندارند.

۲- وکیل، باید فقط در جهت منافع موکل، اقدام کند، چنان چه حکم ضرری علیه موکل خود جعل کند از وکالت معزول خواهد شد، اما طبقه حاکم چنان که یادآور شدیم جعل حبس و جرح و تادیب و مجازات‌های مالی و بدنی و تبعیدها و تعیین مالیات‌های سبک و سنگین را مشروع دانسته و اعتراض شهروندان را از نظر نظام حقوقی مسموع و مشروع نمی‌داند.

۳- هیچ کس مجاز نیست به دیگری اختیار دهد که به اضرار او اقدام نماید، زیرا در اقدام به ضرر خود، مجاز نیست. بنابراین اگر کسی در انجام کاری مجاز نباشد، چه گونه ممکن است حق اعطای وکالت به غیر را داشته باشد.

البته این توهّم که مریض، برای جراحی و معالجه خود به پزشک، وکالت می‌دهد، توهّمی خلاف تحقیق است، زیرا پزشک در معالجه یا به صورت جماله عمل می‌کند و یا به عنوان اجاره و قبول قرار داد خاص.

روشن است که معمول در وکالت، قرار گرفتن وکیل، نازل منزل شخص موکل است که آن، در پزشک معالج معقول نیست، بلکه از قبیل قرار داد با معلم برای تدریس و یا مهندسی که برای کاری علمی وفنی استخدام گردیده است.

۴- رضایت‌شخص موکل در کارهای مورد وکالت، دخالت تام دارد و روح عمل، همان رضایت موکل است، در حالی که در نظام حکومت، صلاح دید با حاکم است، اگر چه بسیاری ظرفیت درک آن صلاح‌لا دید را نداشته باشند و چه بسا با اعتراض شدید، عدم رضایت خود را اعلام کنند.

۵- کار وکیل باید قابل استناد به موکل باشد یعنی از نظر حقوقی همیشه عمل وکیل را مستند به موکل می‌دانند و در صورت انجام کاری غیر مجاز، وکیل و موکل هر دو تحت تعقیب قرار می‌گیرند، در صورتی که در نظام‌های حقوقی، مسئول هر نوع کنش و واکنش سیاسی را فقط دولت می‌شناسد و برای هیچ یک از شهروندان هیچ گونه مسئولیت و اعتبار رسمی قائل نیستند بدان معنا که اگر از بین شهروندان تعدادی قابل توجه، در انجام دادن کاری به اتفاق برسند، آن کار از نظر حقوقی، قابل استناد به دولت نیست. به همین جهت اظهار نظرهای شخصی شخصیت‌های معروف در هر کشور اگر مورد ایراد و اشکال حقوقی بعض



نهادهای سیاسی قرار گیرد، رسماً عذر دولت مربوطه آن است که این کار، از شخصی که مسئول نیست انجام پذیرفته و لذا نه در جنبه مثبت، به آن اعتبار قانونی می‌دهند و نه در مسائل منفی، دولت را زیر سوال می‌برند، مگر آن که بفهمند که خود دولت نسبت به آن عمل آگاه بوده و آن را مورد حمایت قرار داده است.

۶- طبقه حاکم، تمام آن چه را جعل کرده، خود ملزم به رعایت و التزام عملی به آن‌هاست و در صورت تخلف، محکوم می‌شود یعنی طبقه حاکم با طبقه مردم در التزام به مصوبات، یکسان‌اند و آنان همانند آحاد شهروندان، تابع نظام قانونی هستند، ولی وکیل فقط امین در انجام دادن عمل مورد وکالت است و آن عمل فقط در رابطه با شخص موکل است و هیچ‌گونه التزامی برای وکیل جز به انجام رساندن عمل نیست.

### سؤال:

در صورتی که مراد از وکالت در حوزه حکومت همان وکالت در امور شخصی معهود در فقه باشد مشکلات پیش گفته نیازمند پاسخ است، اما اگر مقصود از وکالت، وکالت عزمی در حوزه حکومت باشد، ممکن است کسی براساس این منابگوید: وکالت عرفی آن است که مردم، شخصی یا هیئتی را انتخاب کرده و به او، اختیارات وسیعی می‌دهند و به او دستور می‌دهند که آن چه را با تشخیص شما صلاحیت عمل دارد، انجام دهید، اگر چه به ضرر ما باشد، اعم از جرح و ضرب و حبس و مجازات مالی و بلکه قتل را در موارد خاص به صلاح دید آنان، مجاز بوده و به صورت قانون در آید و بر همه آحاد مردم اطاعت از آنان، لازم است و این گونه وکالت، واقعیت پذیرفته در جامعه است و پوشش قانونی در نظام عملی دارد.

### جواب:

قبل از آن که به وضع کنونی نظام‌های وکالتی و وجود اقتدار و حاکمیت در آن‌ها بپردازیم، باید گفت آن چه را که متن ولایت و اقتدار است وکالت نامیده است و وکالت را با حاکمیت و اقتدار هم سو می‌داند و با عاریه گرفتن این لفظ در نظام حکومت، مشکل خود را که در حکومت، نباید حاکمیت باشد، بلکه فقط وکالت است حل نکرده است.

از سوی دیگر اگر نگاهی به سیستم فعلی حکومت‌ها بیفکنیم می‌بینیم که عملاً با تمام شعارهای که درباره حکومت آزاد می‌دهند و به قول آن‌ها سعی و تلاش را در این رابطه دریغ نداشته‌اند، آخرین نظری که نظریه پردازان حقوقی آن را نزدیک‌ترین راه به دموکراسی شمرده‌اند، تعیین نوع حکومت و انتخاب هیئت حاکم به وسیله آرای عمومی است و بهتر از این، راهی را به طرف حکومت مردمی، پیدا نکرده‌اند.

ولی این نظریه نیز، نه تنها به حکومت ایده‌آل و آزاد مردمی نرسیده، بلکه با مشکل دیکتاتوری اکثریت مواجه گردیده است. در واقع رای اکثریت، بر اقلیت علی‌رغم تمامی تلاش آنان تحمیل شده و معتقدند که شهر نشینی اقتضایش فقط همین است و اگر این جبر حقوقی را نپذیرند، باید به انزوای از جامعه روی آورند یعنی آنان را به یکی از دو انتخاب که هر یک از دیگری مشکل‌تر است، تهدید می‌کنند و آنان چاره‌ای جز پذیرش این نظام را ندارند.

اینک به خوبی می‌توان به نارسایی توهّم حکومت از مقوله وکالت و نشئت یافته از حکمت است به خوبی رسید و چنان که گذشت هیچ‌گونه دلیل اعتباری بر آن نیافته‌ایم، نه از نظر ریشه‌یابی لفظ، در کتب لغت اصیل، و نه در هیچ‌یک از مکاتب حقوقی و سیاسی می‌توان بر این ادعا دلیلی یافت که گروه حاکم بر مردم بدون حاکمیت و اقتدار با وکالت محض از سوی شهروندان به مدیریت کشور باید بپردازند.

### ولایت بر فرزندانگان

در این زمینه اشکال دیگری نیز مطرح شده است که ولایت بر انسان‌های فرزانه و آگاه، بی‌معناست و اگر ولایتی فرض شود فقط بر مستضعفان و صغار یا بر مجبورین و مفلسین است و جعل ولایت بر مردم آگاه، نوعی تحقیر به ساحت آنان خواهد بود. در جواب باید گفت این اشکال از ناحیه اشتراک لفظی که در ولایت بر صغار و ولایت حاکم است، صورت پذیرفته و گمان شده هر ولایتی که فرض کنیم، از سنخ ولایت بر صغار و مجبورین است، ولی حق مسئله آن است که ولایت در حکومت با ولایت بر صغار دو مفهوم جدا از یک دیگرند.

شاید تاکنون احدی این توهّم را نکرده که مردمی که در تحت سیطره حکومت‌ها قرار دارند و با نظام حاکم خود کنار آمده‌اند و ملتزم به قانون جاری در کشور شده‌اند، در حکم صغار و مجانین هستند. گذشته از آن که ولی بر صغیر، فقط به تشخیص خود طور زندگی مولی علیه را تنظیم نموده و هرگز شخص او، محکوم به احکام جاری بر مولی علیه نیست، ولی شخص حاکم، خود محکوم تمام سلسله قوانینی است که بر طبقه مردم جاری است و با کم‌ترین تخلف، معزول و مستحق مجازات است.

نظام اسلامی، از آن جا که خود دارای منطق و شناخت خاصی نسبت به انسان و جهان است تدبیر مدیریت خود را براساس سیاست و حقوق خاصی قرار داده و اعلان حکومت بر حسب دستورهای الهی و فرمان اطاعت بر افراد تابع خویش قرار داده است. گذشته از ولایت سیاسی شاید بتوان در فقه موارد دیگری از ولایت را نشان داد که در آن جا مولی علیه جز محجورین و صغار و محسوب نمی شود، بعضی از جمله این موارد را ولایت بر شخص غایب و ولایت پدر در ازدواج دختر باکره ذکر کرده اند. جدای از این نکته، قرآن کریم پیامبرش را از مردم نسبت به خودشان اولی دانسته است: النبی اولی بالمومنین من انفسهم (۳) و به مومنین اجازه سرپیچی از حکم پیامبر (ص) را نداده است: و ما کان لمومن ولا مومنه اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیره من امرهم (۴) و در امور اجتماعی نیز کناره گیری بدون اذن از پیامبر را منع کرده است: انما المومنون الذین آمنوا بالله ورسوله واذ کانوا معه علی امر جامع لم یذهبوا حتی یستأذنه (۵) و اطاعت مطلق پیامبر اکرم (ص) و اولی الامر را فرمان داده است: اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (۶)

با توجه به این آیات و آیات مشابه دیگر تردیدی در ولایت مطلقه پیامبر اکرم (ص) بر جامعه اسلامی نیست، در صورتی که طبق گفته قائلین به وکالت باید بر این اساس همه مردم را در مقابل پیامبر اکرم (ص) جز محجورین و صغار قلمداد کنیم.

این نقض قطعی نشان آن است که ولایت در فقه همواره با حجر و صغر همراه نیست. در هر صورت به نظر می رسد برداشت دقیق از فقه اسلامی تلازم بین مفهوم ولایت و لزوم محجور بودن مولی علیهم را نفی می کند. دیدگاه وکالتی دانستن ماهیت حکومت با مشکلات دیگری نیز مواجه است که طرح آن را به فرصتی دیگر موکول می کنیم.

### پی نوشت ها:

۱. امیرمومنان علیه السلام: لابد للناس من امیر: بر او فاجر یعمل فی امرته ....
۲. بریان مگی، آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه عز الله فولادوند، ص ۳۲۴.
۳. احزاب (۳۳) آیه ۶
۴. همان، آیه ۳۶.
۵. نور (۲۴) آیه ۶۲
۶. نساء (۴) آیه ۵۹.

## مشروعیت عنوانی بسیط یا مرکب؟!

عباس پستندیده

مشروعیت، یکی از مباحث داغ و جنجال برانگیز در حوزه فلسفه سیاسی بوده و هست. در این بحث دو دیدگاه عمده وجود دارد که یکی ملاک مشروعیت را "خدا" می داند و دیگری "مردم" و جالب اینکه هر دو دیدگاه یاد شده، برای اثبات ادعای خود به قرآن و سنت استناد می کنند. در سالهای اخیر همواره میان این دو دیدگاه اختلافهای شدید تئوریک وجود داشته و به تبع آن در پاره ای موارد، این اختلافات به سطح جامعه نیز کشیده شده و به منازعات شدید سیاسی - اجتماعی تبدیل شده است ... به نظر می رسد هر دو دیدگاه یاد شده، بخشی از حقیقت را بیان داشته اند و بخشی را وانهاده اند. آن بخش را که دیده اند، درست عمل کرده اند و اما آن بخش را که وانهاده اند اشتباه کرده اند. به نظر می رسد علت اساسی این اشتباه گرفتار شدن در قالب کلیشه ای مشروعیت از دیدگاه دموکراسی است و حال آنکه هر مکتب و فرهنگی باید مشروعیت را بر اساس مبانی فکری خود طرح و بررسی کند. دیدگاه دموکراسی، مشروعیت را بسیط می داند. اگر مشروعیت را عنوانی بسیط بدانیم، فقط برای یکی از دو عنصر یاد شده (خدا - مردم) جایی وجود خواهد داشت و دیگری باید حذف شود و این در حالی است که نمی توان هیچ کدام را به بهانه دیگری از میدان بیرون کرد.

بلکه باید هر کدام را در جای خود دید. به همین جهت هدف این نوشتار مرکب دانستن مشروعیت و قرار دادن هر عنصر در جای خود است. پیش از ورود به اصل بحث تذکر چند نکته ضروری است:

۱- هر نظریه ای بر اساس یک سری مبانی شکل می گیرد و در فضای فکری خاصی آفریده می شود. این مبانی فکری و فضای خاص به سان درختی است که میوه خاص خود را می پروراند و لذا بار کردن میوه ای دیگر بر شاخه های این درخت ناممکن و

تصنعی خواهد بود. بحث مشروعیت نیز شامل همین قاعده است. شکل طرح بحث مشروعیت در نظام دموکراسی، بر اساس مبانی خاص تفکر مادی است که خداوند را از معادلات نظامهای بشری حذف کرده‌اند و لذا برای مشروعیت، ساختاری بسیط و تک‌جزیی فرض کرده‌اند و آنگاه این عامل واحد را، مردم دانسته‌اند. اما اگر دیدگاه دیگری وجود داشته باشد که خداوند را از معادلات سیاسی حذف نکرده باشد، باید ساختاری متناسب با مبانی خود طراحی کند و سپس در آن قالب، ملاک مشروعیت را بیان سازد. بنابراین ما در بحث مشروعیت نباید دیدگاه خود را در قالب ساختار بسیط تفکر مادی طرح کنیم. چنین اقدامی گرفتار شدن در دام خصم است. هماهنگی تمامی مراحل یک نظریه با مبانی نظریه‌پرداز و مکتب فکری او یکی از اصول مهم و اساسی است. نادیده گرفتن این اصل، موجب بروز اختلافات شدید در مسایل فکری، و منشأ ایجاد شبهه‌های فراوان در قلمرو باورها و اعتقادات شده است. بنابراین، پرسش مشروعیت را باید پاسخ داد ولی هم پاسخ و هم راه پاسخ‌دهی را باید بر اساس مبانی خود طراحی و تنظیم ساخت.

۲- موضوع بحث ما، بررسی ملاک مشروعیت در نظام امامت و ولایت است و در چنین فضایی و با چنین مبنایی است که به پرسش مشروعیت پاسخ می‌دهیم و ملاک مشروعیت نظام مورد قبول را توضیح می‌دهیم، نه اینکه بر اساس نظریه مشروعیت در دموکراسی، به طراحی نظام سیاسی بپردازیم. به بیان دیگر، به دو شکل می‌توان بحث را ارائه کرد؛ یکی انتخاب نظریه دموکراسی (مشروعیت مردمی) و سپس طراحی نظام اسلامی و تطبیق آن با دیدگاه دموکراسی، و دیگری محور قرار دادن نظام امامت و ولایت با مبانی خاص آن، و سپس بررسی ملاک مشروعیت در این نظام. یکی از علل اشتباه و اختلاف در این مقوله، پیمودن راه نخست است که بدون توجه به اصول و مبانی تفکر اسلامی (شیعی)، ملاک مشروعیت مردمی (دموکراسی) را محور قرار داده‌اند و سپس به ویران کردن اصول و مبانی فکری شیعی پرداخته‌اند و حال آنکه اندیشمندان غربی، بر اساس اصول و مبانی خاص خود به چنین نظریه‌ای در باب مشروعیت دست یافته‌اند. بنابراین باید جوازگی را کنار گذاشت و از اتهام مخالفت با مردم سالاری غربی نهراسید و بر اساس اصول و مبانی اسلامی، به تبیین منطقی ملاک مشروعیت در نظام امامت و ولایت پرداخت.

۳- مراد از مشروعیت، همان حقانیت است و از آنجا که در اندیشه غربی، عنصر شرع نادیده گرفته شده است، در آن فضای فکری، مشروعیت با شرعی بودن متفاوت است، اما در تفکر دینی، حقانیت با شرعی بودن یکی است و هر آنچه شرعی باشد حق است و آن چیزی حق است که شرعی باشد.

۴- در بحثهای متداول مشروعیت، دو سؤال عمده وجود دارد؛ یکی حق فرمانروایی حاکم و دیگری حق فرمانبرداری مردم. اینکه چه کسی حق فرمان دادن دارد و اینکه فرمانبرداری از چه کسی حق است، از پرسشهای عمده مشروعیت هست اما همه موضوع نیست، بلکه بر اساس مبانی دینی، مسایل دیگری نیز در این موضوع قابل طرح است. اگر در مسأله حکومت دو نکته را مورد توجه قرار دهیم؛ یکی حق حاکمیت و فرمانروایی، و دیگری تحقق حاکمیت و فرمانروایی، سؤال این است که رابطه این دو با هم چگونه است؟ آیا توأم هستند و یا جدا؟ و اگر از یکدیگر جدا هستند کدام یک بر دیگری مقدم است؟ در اندیشه غربی، تحقق حاکمیت با حق حاکمیت، توأم و همزمان است؛ یعنی به مجرد تحقق حاکمیت (از راه انتخاب) حق حاکمیت نیز به وجود می‌آید. اما اندیشه دینی معتقد است که حق حاکمیت از آن خداوند است و از سوی او به معصومین (ع) اعطا می‌شود و لذا در جایی غیر از مرحله تحقق حاکمیت شکل می‌گیرد و مقدم بر مرحله تحقق است. بنابراین، مسلم است که مرحله تعیین حقانیت حاکمیت، غیر از مرحله تحقق و عینیت حاکمیت است. حال که چنین است گذشته از دو پرسش نخست (حق فرمانروایی و حق فرمانبرداری) که مربوط به مسأله حق حاکمیت می‌شوند، پرسش بعدی این است که تحقق حاکمیت در چه صورتی شرعی است؟ آیا هر کسب قدرتی، شرعی و حقانی است؟ آیا اگر کسی که از حق حاکمیت الهی برخوردار است، از هر راهی که به قدرت برسد، اقدام او مشروع است؟ و آیا حکومتی که از راه نامشروع به دست آید، مشروعیت دارد؟ و به طور مشخص، آیا اگر به اجبار و خشونت خود را بر مردم تحمیل کند، حکومت او مشروع و حقانی است؟ به بیان دیگر درست است که مردم باید از کسی که دارای حق حاکمیت الهی است اطاعت کنند ولی اگر چنین نکردند، آیا او می‌تواند به اجبار و خشونت متوسل شود؟ بنابراین، مسأله کسب قدرت و شیوه تحقق حاکمیت، خود مسأله مهمی است که نیازمند بررسی و تبیین ملاک مشروعیت است.

محور سوم مسأله مدیریت و شیوه فرمانروایی است. سؤال این است که اگر کسی حق حاکمیت داشت و از راه مشروع نیز به قدرت رسید، آیا به هر شیوه‌ای که عمل کند و هر گونه که فرمان دهد، حکمرانی او مشروع است و به اصطلاح در هر شرایطی حکومت او مشروعیت خواهد داشت؟ اگر حکومتی در شیوه‌های مدیریت از روشهای غیر مشروع استفاده کند، حکومت و فرمانروایی او مشروع است؟ آیا شیوه‌های مدیریت و فرمانهای حکومت نیازمند ملاک مشروعیت نیست؟ اگر فرمانهای حکومت

مشروع نباشد، همچنان حق فرمانروایی و حق فرمانبرداری پابرجا است؟ پاسخ این پرسشها را باید بر اساس اندیشه دینی یافت و سپس قضاوت کرد آیا مشروعیت بسیط است یا مرکب.

بنابراین در بحث مشروعیت از دیدگاه دین، برای اینکه روشن شود در چه جایی حق فرمانروایی و حق فرمانبرداری وجود دارد، باید به سه پرسش پاسخ داد: یکی اینکه حق حاکمیت به چه کسی داده شده است و چه کسی دارای چنین حقی است؟ دیگری اینکه کسب قدرت و تحقق حاکمیت در چه صورتی و با چه ملاکی مشروع است؟ و سوم اینکه چه شیوه‌ای در مدیریت مشروع است و فرمانهای صادره حکومت با چه ملاکی مشروعیت یافته و شایستگی اطاعت و فرمانبرداری می‌یابند؟

برای مشخص کردن ملاک مشروعیت هر یک از امور سه‌گانه فوق، باید "الگو" داشت و الگوی هر مسأله‌ای باید "متناسب" با ماهیت آن مسأله باشد و از آنجا که امور سه‌گانه فوق با هم "تفاوت" دارند، الگوی مشروعیت هر یک با الگوی مشروعیت دیگری نیز متفاوت خواهد بود و لذا نمی‌توان با یک الگو به ارزیابی همه اقسام مشروعیت پرداخت. علت بسیاری از منازعاتی که پیرامون مسأله مشروعیت پیش آمده و یا می‌آید این است که هر کدام از طرفین به یک جنبه آن تمسک کرده و با الگوی متناسب با همان قسمت - و بدون تفکیک - به ارزیابی مشروعیت

حکومت به شکل بسیط پرداخته‌اند و حال آنکه هر بحثی الگوی مشروعیت خاص خود را دارد. به همین جهت ضروری است که جنبه‌های مختلف مشروعیت به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرند و بر اساس الگوی متناسب هر کدام، ملاک مشروعیت هر یک مشخص گردد. بنابراین بحث مشروعیت را در سه محور یاد شده پی می‌گیریم و هر مرحله را با الگوی خاص خود بررسی می‌کنیم:

این سه محور عبارتند از:

۱- مرحله اعطای حق حاکمیت از سوی خداوند؛

۲- مرحله کسب قدرت و تحقق حاکمیت؛

۳- مرحله مدیریت و فرمانروایی.

علت این سه‌گانه یازب مراحل، آن است که هر چند در فلسفه سیاسی، حق حاکمیت با تحقق حاکمیت همزمان است (و لذا در یک مرحله بحث می‌شوند)، اما در اندیشه دینی، این دو از یکدیگر جدا هستند و لذا باید جداگانه مورد بحث قرار گیرند. همچنین پس از تحقق حاکمیت نیز این گونه نیست که حاکم مجاز باشد هر فرمانی صادر کند و لذا - همان گونه که خواهد آمد - صدور فرمانی مشروع است که مخالف شرع نباشد و فرمانهای صادره در صورتی دارای حق اطاعت و فرمانبرداری هستند که مشروع باشند.

۵- پیش از پرداختن به مراحل سه‌گانه فوق، تذکر این مطلب نیز ضروری است که هر چند در نظام امامت و ولایت (که معصومین (ع) در رأس آن قرار دارند) همه مراحل بر اساس ضوابط شرعی شکل می‌گیرد، اما در مباحث نظری، تفکیک و روشن شدن همه زوایای یک مسأله ضروری است تا بدین وسیله همه جنبه‌های یک مسأله، واضح و دیدگاه اسلام در بحث حکومت به درستی شناخته شود. بنابراین بحث از ملاک مشروعیت در نظام امامت، به منظور سنجش عملکرد معصومین (ع) و تعیین تکلیف برای آن بزرگواران نیست. همه رفتارها و گفتارهای آنان منطبق بر حق بوده و برای جامعه اسلامی حجت شرعی است. بلکه هدف این بحث کسب بصیرت و روشن‌بینی علمی در مقوله نظام امامت، و به کارگیری آن در طراحی ساختار سیاسی در دوران غیبت است.

### مرحله اول، مشروعیت شخص زمامدار

مراد از شخص زمامدار کسی نیست که حکومت را بالفعل در دست دارد و هم‌اینک حاکم جامعه است، بلکه مراد آن کسی است که دارای حق حاکمیت و امامت امت است و لذا در این بحث شخص زمامدار را منتهای جنبه حاکمیت داشتن یا نداشتن او مورد بررسی قرار می‌دهیم. بحث از حاکمیت بالفعل و ملاک مشروعیت آن، خود مقوله دیگری است که در بخش بعدی سخن، به آن خواهیم پرداخت.

برخی مشروعیت زمامدار را به انتخاب مردم دانسته و معتقدند زمامدار "مشروع" کسی است که "منتخب" مردم باشد و "زمامدار منتخب"، "زمامدار مشروع" است. بر همین اساس نظریه دموکراسی در تعیین زمامدار به وجود می‌آید و نظامهای دموکراتیک، نظامهای مشروع شناخته می‌شوند. البته هر چند این نظریه امروز به عنوان نظریه نو و غالب شناخته می‌شود، ولی ریشه در تاریخ دارد که به چند نمونه آن اشاره خواهیم کرد:

روزی امام حسین (ع) در برابر خلیفه دوم - که بر منبر رسول خدا(ص) نشسته بود - ایستاد و منکرین و غاصبین حق پدرش امام علی (ع) را سرزنش کرد. در پی این سخنان، خلیفه دوم از منبر فرود آمد و به وی گفت:

"یا حسین! من أنکر حق أبیک فعلیه لعنة الله؛ ای حسین هر کس حق پدر تو را انکار کند، لعنت خدا بر او باد!"

سپس وی در توجیه اینکه حقی را از پدر وی انکار نکرده است، به مسأله حقانیت و مشروعیت اشاره کرده و منشأ آن را در انتخاب مردم دانست و گفت:

"أَمَرْنَا النَّاسَ فَتَأَمَّرْنَا وَلَوْ أَمَرُوا أَبَاكَ لَأَطَعْنَا؛

مردم ما را به امارت رساندند و ما هم پذیرفتیم و اگر پدر تو را به امارت می‌رساندند، ما هم اطاعت می‌کردیم!"  
معنای این سخن آن است که وقتی مردم پدر تو را برگزیدند، او نیز حقی نداشته است و لذا ما نیز حق او را نه انکار کرده‌ایم و نه غصب.

در این تفکر، منشأ حقانیت، به انتخاب مردم دانسته شده است نه انتصاب الهی و لذا مشروعیت نیز از آن حاکم منتخب مردم است نه حاکم منصوب از جانب خداوند. امام حسین (ع) نیز در جواب وی فرمودند که اولاً حاکمیت ابوبکر با انتخاب تو بود (که پس از وی خود به حکومت برسی) نه انتخاب مردم، و ثانیاً این انتخاب تو نیز نه حجت شرعی داشت و نه رضایت آل محمد (ص) را [۱].

در یکی از نامه‌هایی که معاویه به امام علی (ع) نوشته است به "در اقلیت بودن" و تعداد اندک طرفداران ایشان - چهار یا پنج نفر - اشاره کرده و این را نشانه بر باطل بودن ایشان دانسته و گفته است:

"لو كنت محقاً لأجابوك [۲] اگر بر حق می‌بودی، مردم دعوت تو را اجابت می‌کردند!"

در این سخن، صحبت از الگوی شناخت حق شده است و بر اساس آن، معاویه معتقد است که "روی‌گرد" و "روی‌گرد" مردم، شاخص مهمی در تشخیص حقانیت و بطلان است. این نظریه هرچند مربوط به بحث معیار شناخت حق است، ولی ریشه در نظریه‌ای دارد که دموکراسی را منشأ حقانیت می‌داند. تا دموکراسی را منشأ حقانیت و مشروعیت ندانیم، نمی‌توان "روی‌گرد" و "روی‌گرد" مردم را نشانه حقانیت یا بطلان دانست.

پیش از بیعت مردم با امام علی (ع)، ایشان به طلحه رو کرده و فرمودند: دست خود را بگشا تا با تو بیعت کنم. طلحه امتناع کرد و با اشاره به اینکه هم‌اکنون افکار عمومی با تو است نه با من، به ایشان عرض کرد:

"أنت أحق بهذا الأمر مني؛ [۳] تو بیش از من به این مقام سزاواری."

این نمونه‌ای از تفکر کسانی است که در برابر امام علی (ع) صف کشیدند و معتقد بودند که چون افکار عمومی با ایشان است، ایشان برای خلافت سزاوارترند!! در تفکر این افراد، همراهی افکار عمومی، منشأ حقانیت و مشروعیت شمرده می‌شود.

هنگامی که انصار، امام علی (ع) را به عنوان خلیفه معرفی کردند تا مردم با ایشان بیعت کنند، ایشان از آنان سؤالی کردند که در آن دقیقاً وجود دو طرز تفکر در جامعه مشهود است، هرچند یکی از آن دو کاملاً در انزوا و اقلیت است. امام علی (ع) از آنان پرسیدند: "أحق وأجب من الله أم رأي رأيتموه من عند أنفسكم؟؛ [۴]

آیا این کار را به خاطر حقی که خداوند بر شما واجب کرده انجام می‌دهید یا به خاطر رأیی است که میان خودتان به آن دست یافته‌اید؟"

این سؤال به خوبی نشان می‌دهد که آن زمان نیز در بحث مشروعیت حاکم دو دیدگاه وجود داشته است و نشان می‌دهد که دیدگاه دموکراسی، دیدگاه غالب بر جامعه‌ای است که حق الهی امام (ع) در آن غصب شده است و الا نیازی به بیان چنین پرسشی پیش نمی‌آید.

روزی معاویه به امام حسن (ع) گفت: من از تو بهترم!! و در جواب امام که علت را جویا شده بودند، گفت:

"لأن الناس قد أجمعوا عليّ و لم يجمعوا عليك؛ چون مردم مرا پذیرفتند و تو را رد کردند!"

این نیز به خوبی نشان می‌دهد که در دیدگاه امویان، اصل اول و ملاک اساسی، گرایش و پذیرش مردم است نه حقانیت الهی. به بیان دیگر آنان برای حقانیت و مشروعیت، منشأ مردمی قایل هستند نه منشأ الهی.

امام حسن (ع) در جواب وی، با تقسیم مردم به "مکره" و "مطیع" فرموده‌اند: "هیهات! هیهات! لشر ما علوت يابن آك له الاكباد المجهنم عون عليك رجلان: بين مطيع ومكره؛ فالطائ ع لك عاصي لله والمكره معذور بك تاب الله؛ هرگز! هرگز! ای

پسر هند جگرخوار! آنان که تو را برگزیدند دو دسته‌اند: یا مختار بوده‌اند (و با رغبت تو را برگزیده‌اند) و یا مجبور؛ آن کسی که مطیع تو بوده است، عصیان خدا را کرده است و آن کس که مجبور بوده است، به حکم قرآن معذور است. [۵]

این جواب امام (ع)، نشان می‌دهد که هر انتخابی که مردم دارند، نمی‌تواند مشروع باشد و لذا هر انتخاب مردم نیز نمی‌تواند برای انتخاب شونده "مشروعیت‌ساز" باشد. انتخابی مشروع است که مطابق حکم الهی باشد و اگر جز این باشد، آن انتخاب نامشروع است و آن انتخاب‌گر معصیت کار و آن انتخاب شونده نیز نامشروع.

وقتی عمر بن‌العزیز به خلافت رسید، از حاکم خود در خراسان خواست از جانب او علمای آن دیار را به مرکز خلافت دعوت کند تا با آنان مشورت کند. علمای خراسان نماینده‌ای را نزد وی فرستادند که به نظر می‌رسد از شیعیان امام علی (ع) بوده است. این دانشمند خراسانی پس از ورود، از خلیفه خواست تا صحبت آنان خصوصی باشد. خلیفه امتناع کرد و گفت: اگر به حق سخن بگویی، همه تو را تصدیق می‌کنند و اگر به ناحق باشد، تو را تکذیب می‌کنند. دانشمند خراسانی گفت: این را به خاطر تو گفتم نه به خاطر خودم، شاید سخنی پیش آید که تو مایل نباشی دیگران بشنوند!! خلیفه همه را بیرون کرد و از دانشمند خراسانی خواست که حرف خود را بگوید. دانشمند خراسانی سخن خود را با سؤال از منشأ مشروعیت حکومت او آغاز کرد و پرسید: بگو بدانم این حکومت از کجا به تو رسیده است؟! این سؤال به ظاهر ساده، ارکان مشروعیت حکومت وی را لرزاند و او را مدتی طولانی به سکوت واداشت. دانشمند خراسانی به او گفت: جواب نمی‌دهی؟ خلیفه گفت: نه. دانشمند خراسانی پرسید: چرا؟ خلیفه در جواب به سه گزینه اشاره کرد که هیچ کدام نمی‌توانست مشروعیت حکومت وی را ثابت کند. وی گفت: اگر بگویم منشأ مشروعیت "نص و نصب" از سوی خدا و رسول او است، دروغ گفته‌ام و اگر بگویم از "اجماع مسلمین" است، تو خواهی گفت ما مردم مشرق که به تو رأی نداده‌ایم و اگر بگویم از "وراثت" است، خواهی گفت: تو که تنها فرزند پدرت نبوده‌ای!! در اینجا است که دانشمند خراسانی می‌گوید: خدا را سپاس که تو خود اعتراف کردی حق حاکمیت از آن تو نیست. [۶]

در این ماجرا به خوبی روشن می‌شود که اولاً بحث مشروعیت، یک داستان ریشه‌دار در تاریخ است و ثانیاً سه گزینه برای مشروعیت می‌توان تصور کرد (منشأ الهی، مردمی و وراثتی) که خلفای غیر از ائمه معصومین (ع)، از داشتن مشروعیت از نوع اول محروم‌اند و دو منشأ دیگر نیز (دموکراسی و وراثت) با اشکالات جدی روبه‌رو است.

به هر حال، دموکراسی یکی از نظریه‌هایی است که در فلسفه سیاسی امروز به عنوان ملاک مشروعیت شناخته شده است، اما اشتباه این نظریه آن است که در این نظریه سخن از انتخاب یا عدم انتخاب حاکم توسط مردم است و این مسأله در قلمرو مسأله فعلیت یافتن زمامداری قرار می‌گیرد - که مسأله دوم این بحث را تشکیل می‌دهد - نه در قلمرو مسأله شخص زمامدار و تعیین حق حاکمیت و لذا نظریه یاد شده خارج از موضوع مشروعیت شخص زمامدار است. کسانی که مشروعیت زمامدار را به انتخاب مردم می‌دانند، در حقیقت با الگوی مربوط به بحث تحقق حاکمیت، به ارزیابی مسأله حق حاکمیت و حقانیت شخص زمامدار پرداخته‌اند و این یک اشتباه است. الگوی ارزیابی شخص حاکم بر اساس مسأله "انتصاب" استوار است. در این بحث، سؤال این است که آیا شخصی که بنا است به زعامت و امامت بالفعل امت برسد، از جانب خداوند متعال به این سمت منصوب شده است یا نه؟ و اما اینکه آیا حاکم، منتخب است یا منتخب نیست، مربوط به مرحله "فعلیت و عینیت" است و لذا نمی‌توان با الگوی انتخاب یا عدم انتخاب، مسأله حق حاکمیت را مشخص کرد. الگوی مشروعیت در مرحله حق حاکمیت، بر اساس انتصاب یا عدم انتصاب است و از آن‌جا که حاکمیت و ولایت مطلق، از آن خداوند متعال است و به همین جهت "حق تعیین حاکم و نوع حاکمیت" نیز از آن‌جا است. "اختصاص حق حاکمیت به خداوند متعال" - که ریشه در معارف آسمانی دارد - چیزی است که در قانون اساسی نیز به آن تصریح شده است. در اصل دوم قانون اساسی آمده است:

"جمهوری اسلامی ایران، نظامی است بر پایه ایمان به:

۱- خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر او ..."

در این اصل، "حق حاکمیت" - و همچنین تشریع - از آن خداوند متعال دانسته شده است. بنابراین، الگوی ارزیابی حق حاکمیت شخص حاکم را باید در راستای همین حق الهی طراحی و تنظیم کرد. و لذا ملاک مشروعیت شخص حاکم به "انتصاب" است و حاکمی مشروع است که منصوب خداوند متعال باشد. [۷]

### انتصاب و مصونیت

نکته‌ای که تذکر اجمالی آن مفید است اینکه انتصاب هرگز به معنی "استبداد" و تحمیل جبارانه و غیر عادلانه نیست، بلکه به خاطر "مصونیت" مردم است. سعد بن عبدالله علت انتصابی بودن "امام" را از حضرت مهدی (ع) جویا می‌شود و آن حضرت در پاسخ می‌فرماید:



"در جایی که هیچ کس از صلاح و فساد درونی دیگران خبر ندارد، آیا امکان انتخاب شخص مفسد وجود دارد؟"

سعد بن عبدالله می گوید: آری. و حضرت می فرماید:

"علت همین است که با برهانی قابل فهم برای تو بیان کردم." سپس آن حضرت در توضیح این حقیقت چنین ادامه دادند:

"از تو می پرسیم در باره پیامبرانی همانند موسی و عیسی که خدا آنها را برگزیده و کتاب - آسمانی - بر آنها نازل کرده و به وسیله وحی و عصمت، آنان را تأیید و کمک کرده است، زیرا آنان از برجستگان جامعه ها هستند و لذا نسبت به مردم انتخابشان صحیح تر است. کسانی همانند حضرت موسی و عیسی، هنگامی که تصمیم به انتخاب می گیرند، با وجود برخورداری از عقل وافر و دانش کامل، آیا ممکن است شخص منافق را انتخاب کنند و حال آنکه تصور می کرده اند او مؤمن است؟"

سعد بن عبدالله می گوید: نه! حضرت در پاسخ وی می فرماید:

"این موسی کلیم الله است که با وجود برخورداری از عقل فراوان و دانش کامل و نزول وحی، برای میقات پروردگارش هفتاد تن را که هیچ شکی در ایمان و اخلاص آنان نداشت، از میان بزرگان قومش و برجستگان لشکرش برگزید، ولی همه آنها منافق بودند. خداوند در این باره می فرماید: "و موسی از میان قوم خود هفتاد تن را برگزید - تا آنجا که می فرماید - تا خدا را به صورت آشکار نبینیم، ایمان نمی آوریم و لذا به خاطر این ظلمی که مرتکب شدند، صاعقه ای بر سر آنان فرود آمد." پس از آنجا که انتخاب - شخصی - پیامبران - بر خلاف تصورشان - به خطا می رود، پی می بریم که انتخاب فقط باید به دست کسی باشد که از آنچه در سینه ها و ضمائر انسانها پنهان است آگاه باشد."

با این بیان روشن، معلوم می شود که "انتصابی بودن امام" جز به صلاح بشر نیست و اگر جز این باشد به بشر جفا شده است و لذا انتصاب برای مصونیت است نه استبداد و محدودیت.

خلاصه سخن اینکه: اولاً، الگوی مشروعیت شخص زمامدار، در راستای اصل "حق حاکمیت خداوند" قرار دارد و لذا ملاک مشروعیت وی به "انتصاب" است؛ ثانیاً، انتصاب برای مصونیت است نه استبداد و محدودیت؛ ثالثاً، اشتباه کسانی که ملاک مشروعیت را انتخاب می دانند این است که با الگوی مرحله تحقق حاکمیت، به ارزیابی مرحله حق حاکمیت و حقانیت شخص حاکم پرداخته اند و همین امر باعث نزاع در این مسأله شده است.

### مرحله دوم، مشروعیت کسب قدرت

گفتیم که مشروعیت شخص زمامدار و حق حاکمیت او به نصب الهی است و هیچ شکی در آن نیست، اما واقعیت این است که در مقام عمل، میان دارنده حق حاکمیت تا رسیدن به حکومت فاصله ای وجود دارد. یعنی هر زمامداری که مشروعیت مرحله اول را داشته باشد، الزاماً حاکم بالفعل و زمامدار جامعه نیست، همان گونه که هر زمامداری، الزاماً مشروعیت اول یعنی داشتن حق حاکمیت و منصوب بودن از جانب خداوند متعال را ندارد. بنابراین، در این میان مسأله مهمی رخ می نماید که عبارت است از: "تحقق حاکمیت" یا "کسب قدرت". یک زمامدار برای رسیدن به "زمامداری" باید از دروازه کسب قدرت عبور کند و مرحله کسب قدرت و به حاکمیت رسیدن، راههای متفاوتی دارد که به "خوب" یا "بد" تقسیم می شوند و این خود مسأله جدیدی است که با بحث شخص زمامدار تفاوت دارد و طبیعتاً ملاک مشروعیتش نیز با ملاک مشروعیت شخص زمامدار تفاوت خواهد داشت. پس باید به دنبال ملاک مشروعیتی برای کسب قدرت باشیم.

به بیان دیگر، کسب قدرت، از یک سو به یک راه ختم نمی شود، بلکه راهها و شکل های گوناگونی دارد، و از سوی دیگر همه راهها و روشهای ممکن آن را نمی توان مثبت و مورد تأیید دانست و لذا کسب قدرت از هر راه ممکن نیز مشروع نخواهد بود. بنابراین، حاکمیت یک حاکم، هنگامی مشروع خواهد بود که کسب قدرت او نیز مشروع باشد. بدون وجود این عامل نمی توان حاکمیت را مشروع دانست حتی اگر تصور کنیم که شخص حاکم و شیوه مدیریت او نیز مشروع است. به همین جهت مسأله مشروعیت کسب قدرت و یافتن ملاک آن اهمیت پیدا می کند.

مشروعیت کسب قدرت، به مشروعیت ابزار کسب قدرت بستگی دارد. این یک اصل است و بدون آن مشروعیت حکومت با اشکال مواجه خواهد شد. شاید بتوان ادعا کرد که از دیدگاه اسلام، مشروعیت کسب قدرت با اصل "اختیار بشر" و حق تکوینی او در تعیین سرنوشت خود، رابطه مستقیم و تنگاتنگ دارد، یعنی الگوی مشروعیت کسب قدرت در راستای "حق تعیین سرنوشت بشر" و با به رسمیت شناختن آن معنی پیدا می کند و لذا کسب قدرتی مشروع است که همراه با اختیار و انتخاب مردم باشد، و کسب قدرتی که با اجبار و خشونت صورت بگیرد،

نامشروع است. در منطق دین، تحمیل حاکم بر مردم مردود است، حتی اگر مشروعیت نوع اول را داشته باشد. البته "پذیرفتن حاکم مشروع" از جانب مردم نیز قطعاً مشروعیت الهی ندارد. "مشروعیت انتخاب مردم" مسأله دیگری است که الگوی سنجش آن با الگوی سنجش کسب قدرت، متفاوت است.

به بیان دیگر، اولاً، پدیده "قدرت" دو جنبه دارد: "کسب قدرت" از جانب حاکم و "انتخاب حاکم" از جانب مردم، و ثانیاً، هر دو جنبه آن شامل بحث مشروعیت می‌شود، و ثالثاً، الگوی مشروعیت هر کدام با الگوی مشروعیت دیگری متفاوت است. الگوی مشروعیت کسب قدرت یا تحقق حاکمیت، بر اساس اصل "اختیار" و "حق تعیین سرنوشت" استوار است و به همین جهت در این بحث، سؤال این است که آیا مردم این حاکمیت را و یا این فرد را پذیرفتند، یا نه؟ بنابراین ملاک مشروعیت کسب قدرت، به "پذیرش آزادانه مردم" است.

و اما الگوی مشروعیت انتخاب مردم، بر اساس اصل "حق حاکمیت خداوند" استوار است و به همین جهت در بحث مشروعیت انتخاب مردم، سؤال این است که آیا مردم امام منصوب از جانب خداوند را پذیرفتند، یا نه؟ اگر شخص منصوب را برگزیده باشند، گزینش آنان مشروع است و اگر شخص غیر منصوب را برگزیده باشند، گزینش آنان نامشروع است. بنابراین، ملاک مشروعیت انتخاب مردم، به "انتخاب حاکم مشروع" است، یعنی همان حاکمی که خداوند نصب کرده است. معنی این سخن این است که روی گرداندن از امام منصوب، هرگز حجت شرعی

ندارد و مردم در برابر انتخاب امام غیر منصوب، مسؤول بوده و مؤاخذه می‌شوند. واقعیت این است که اولاً، خداوند متعال به بشر امکان انتخاب داده است و ثانیاً، این امکان تکوینی را در تنظیم آفرینش نیز قرار داده است که آنچه را مردم انتخاب کردند - و لو مخالف خواست تشریعی او باشد - در عمل، امکان تحقق و وقوع پیدا کند و لذا از این جهت، اختیار و اراده داشتن مردم از یک سو، و امکان تحقق و عملی شدن خواست مردم در خارج از سوی دیگر، مطابق اراده و خواست خداوند است، یعنی خداوند اراده کرده است که چنین باشد و اگر او اراده نمی‌کرد چنین چیزی اتفاق نمی‌افتاد، اما این اراده یک اراده تکوینی است. هر دو امکانی که به آن اشاره شد، یعنی امکان انتخاب بشر و امکان تحقق انتخاب او در خارج، مربوط به عالم تکوین است و این با آنچه در عالم تشریع وجود دارد تفاوت می‌کند. او امکان انتخاب و امکان تحقق نتیجه انتخاب در خارج را قرار داده است ولی این به این معنی نیست که هرچه را بشر انتخاب کرد و هرچه که در عالم اتفاق افتاد، مورد تأیید تشریعی خداوند نیز می‌باشد. بنابراین بشر آزادی انتخاب و حق تعیین سرنوشت دارد ولی در برابر انتخاب خود، در پیشگاه خداوند مسؤول نیز هست. بنابراین، در بررسی مسأله مشروعیت انتخاب مردم، سؤال اساسی این است که آیا انتخاب با انتصاب هماهنگ است و حاکم منتصب، همان فرد منصوب است، یا نه؟ پس مشروعیت انتخاب مردم، به پذیرش فرد منصوب است.

نکته مهم اینجا است که هرچند مردم موظفند حاکم مشروع را برگزینند، اما این هرگز مجوزی برای تحمیل حاکم مشروع به مردم نیست و لذا اجبار کردن مردم به پذیرش حاکم مشروع، مشروعیت ندارد. پس مشروعیت کسب قدرت، به "انتخاب آزادانه مردم" است. به همین جهت، حکومت اسلامی که به منظور فراهم‌سازی زمینه‌های هدایت و تکامل مردم تشکیل می‌شود، با الزام و اجبار خود را بر مردم تحمیل نمی‌کند. پیامبر اکرم (ص) در این باره فرموده‌اند: "مثل الإمام مثل الكعبة اذ تؤتى و لا یأتی؛ [۸] امام (در میان مردم) همانند خانه کعبه است که مردم به سوی او می‌روند نه او به سوی مردم."

همین امر مشخصاً در مورد حضرت علی (ع) آمده است. رسول خدا (ص) به حضرت علی (ع) فرموده‌اند: "أنت بمنزلة الكعبة تؤتى و لا تأتی، فإن أتاك هؤلاء القوم فسلموها إلیك - یعنی الخلافة - فاقبل منهم، و إن لم یأتوك فلا تأتهم حتی یأتوك؛ [۹] تو همانند کعبه‌ای که به سوی او می‌روند نه اینکه او برود، پس اگر این مردم به سوی تو آمدند و حکومت را به تو سپردند، بپذیر و اگر چنین نکردند، تو صبر کن تا آنان به سوی تو آیند."

این احادیث، بیانگر آزادی مردم در انتخاب و پذیرش امام معصوم (ع) است، هرچند این انتخاب و پذیرش بر مردم واجب است، همان گونه که انجام حج بر مکلفین واجب است، اما اگر مردم قدرت را به دست امام ندادند، او خود را به زور بر مردم تحمیل نمی‌کند. این، منطق اندیشه دینی در باب حاکمیت و شیوه تحقق آن است. امام رضا (ع) نیز این حقیقت را این گونه بیان فرموده‌اند: "إن لنا علیکم حقاً برسول الله و لكم علینا حقاً به فاذا أنتم أدیتم إلینا ذلک، وجب علینا الحق لکم؛ [۱۰] ما به خاطر رسول اکرم (ص) حقی بر گردن شما داریم و شما نیز حقی بر گردن ما دارید. هرگاه شما حق ما را دادید، ما نیز به وظیفه خود عمل خواهیم کرد."

این حدیث نشان می‌دهد که حکومت، "حق" ائمه معصومین (ع) است، اما مردم باید این حق را به امام معصوم (ع) تحویل دهند و سپس امام معصوم (ع) به وظیفه خود عمل کند. و دقیقاً به همین جهت است که یکی از پایه‌های حکومت دینی را "بیعت"

تشکیل می‌دهد. رسول خدا(ص) به موازات "دعوت"، رویکردی به "بیعت" نیز داشتند که؟ "بیعة العشیره" ثمره آن است. [۱۱] همچنین آن حضرت پس از بیعت مردم یثرب با ایشان در "عقبه اولی" [۱۲] و "عقبه ثانیه"، [۱۳] به این شهر هجرت کرده و اولین حکومت اسلامی را تشکیل دادند. امام علی (ع) نیز هنگامی که با "عدم بیعت" مردم روبه‌رو شد، بدون اینکه دست به شمشیر ببرد، بیست و پنج سال خانه‌نشینی را بر خود هموار ساخت و تنها هنگامی زمام حکومت را در دست گرفت که با یک "وفاق عمومی" مواجه گشت و مردم با او بیعت کردند. مهم اینجا است که این بیعت، آزادانه صورت گرفت نه با اجبار و اکراه. آن حضرت خود در این باره می‌فرماید: "إِنَّ الْعَامَّةَ لَمْ تَبَايَعْنِي لِسُلْطَانٍ غَالِبٍ وَلَا لِعَرَضٍ حَاضِرٍ؛ مردم نه به خاطر زور با من بیعت کردند و نه به خاطر زر." [۱۴]

امام حسن (ع) نیز با بیعت آزادانه مردم قدرت را در دست گرفت [۱۵] و با بی‌وفایی مردم آن را تفویض کرد. [۱۶] و امام حسین (ع) نیز به خاطر بیعت مردم کوفه به سوی این شهر حرکت کرد. [۱۷] این موارد نشان می‌دهد که مشروعیت تحقق حاکمیت و کسب قدرت در اسلام به پذیرش و انتخاب آزادانه مردم است.

خلاصه سخن در بحث مشروعیت تحقق حاکمیت این است که در مسأله "کسب قدرت" الگوی مشروعیت بر اساس اختیار و حق تعیین سرنوشت شکل می‌گیرد و لذا ملاک مشروعیت به "انتخاب مردم" است و اما در مسأله انتخاب مردم، الگوی مشروعیت بر اساس "حق حاکمیت خداوند" شکل می‌گیرد و لذا مشروعیت انتخاب مردم به "پذیرش حاکم منصوب الهی" است؛ و هرگاه این دو با هم جمع شدند، حکومت الهی شکل خواهد گرفت و اما اگر انتخاب مردم بر حاکم غیر منصوب منطبق شود، اولاً، حکومت طاغوت شکل خواهد گرفت و ثانیاً، حاکم مشروع، منزوی و خانه‌نشین خواهد شد.

### جمع‌بندی مرحله اول و دوم

حکومت الهی دارای دو مقام است: مقام ولایت و مقام تولی. در مقام ولایت، حق حاکمیت از سوی خداوند به کسی واگذار می‌شود. کسی که دارای چنین مقامی نباشد، حق فرمانروایی ندارد. اما در عین حال، تحقق و عینیت فرمانروایی چنین شخصی نیز قهری و طبیعی نیست (به این معنی که هرگاه کسی دارای حق حاکمیت شد، الزاماً حاکم بالفعل نخواهد بود). فعلیت حاکمیت چنین شخصی منوط به انتخاب مردم است. "بعید است" که اگر صاحب ولایت الهی، از راه اجبار و خشونت به قدرت دست یابد، حکومت کردن او مشروع باشد. بنابراین مشروعیت یک حاکمیت به این است که هم آن شخص دارای ولایت الهی و حق حاکمیت از سوی خداوند باشد و هم به خواست مردم به قدرت رسیده باشد. انتخاب مردم، حق حاکمیت را اعطا نمی‌کند ولی حاکمیت را تحقق می‌بخشد. همچنین انتصاب، هرچند موجب تحقق حاکمیت نمی‌شود ولی حق حاکمیت را اعطا می‌کند. بنابراین، یک حاکمیت که هم باید دارای عنصر حقانیت باشد و هم دارای عنصر فعلیت و عینیت، مشروعیتش به آن است که حقانیت حاکمیت و تحقق آن شرعی باشد. البته مسأله به اینجا نیز ختم نمی‌شود. گذشته از این دو مورد، نوع فرمان و شیوه فرمانروایی نیز نیازمند ملاک مشروعیت است که در بحث بعدی به آن می‌پردازیم.

### مرحله سوم، مدیریت مشروع

مدیریت مشروع رابطه قهری با دو بخش قبلی ندارد، به این معنی که اگر دو بخش قبلی (یعنی شخص حاکم و شیوه کسب قدرت) مشروع بود، به صورت قهری و طبیعی مدیریت نیز به شکل مشروع اعمال شود. بنابراین مدیریت حاکم را باید به صورت جداگانه مورد ارزیابی قرار داد. در این بحث سه محور را مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ یکی "حق‌مداری" و دیگری "کارآمدی" و سوم "سلوک با مردم". این تقسیم‌بندی جهت است که مدیریت در اندیشه اسلامی دو مأموریت دارد: یکی سامان‌دهی امور مردم و دیگری هدایت جامعه به سوی تکامل الهی و سومین نکته نیز شیوه سلوک با مردم است. به همین جهت بحث مشروعیت نیز باید با توجه به این سه محور مورد توجه قرار بگیرد.

### محور اول: ملاک مشروعیت کارکرد دولت

یکی از ملاکهای مهم در بحث مشروعیت مدیریت، کارآمدی مدیر است. از دیدگاه دین مدیریت شایستگی مدیریت دارد که توان سامان‌دهی امور مردم را داشته باشد. یک مؤمن به صرف اینکه شهروند خوبی است، نمی‌تواند سکان مدیریت را بر عهده بگیرد بلکه باید "کاردان" نیز باشد. به همین جهت امام علی (ع) به مالک اشر برای انتخاب مدیران، دو ملاک را معرفی می‌کند که اولین آن کفایت و کاردانی است. [۱۸] و دقیقاً به همین جهت است که رسول خدا (ص) فرموده‌اند با وجود شخص برتر، به کار گماردن کس دیگر، خیانت به خدا و پیامبر و همه مسلمین است. [۱۹] اکنون سؤال این است که آیا شخص خیانت‌کار، صلاحیت "فرمان‌دهی" دارد؟ آیا فرمانهای ناکارآمد، صلاحیت اطاعت دارند؟ آیا در نظام اسلامی، شخص ناکارآمد "حق مدیریت و فرمانروایی" دارد و آیا فرمانهای او برای مسلمین الزام‌آور است و اطاعت او واجب؟! آیا عقل و نقل چنین چیزی را می‌پذیرند؟

بنابراین بخشی از مشروعیت را باید در کردانی جستجو کرد و الگوی مشروعیت در این بحث بر اساس تمشیت امور مردم شکل می‌گیرد و لذا مدیری مشروعیت دارد که با کفایت تر و کاردان تر باشد.

### محور دوم: ملاک مشروعیت، فرمانهای حکومت

در اندیشه دینی، ملاک مشروعیت مدیر به کردانی او ختم نمی‌شود، بلکه مدیر باید "حق‌مدار" نیز باشد، و این بدان جهت است که در اندیشه دینی، به خلاف اندیشه‌های غیر دینی، مأموریت دولت به سامان‌دهی امور مردم و تأمین امنیت شهروندان ختم نمی‌شود. از دیدگاه اسلام، ارتقای ایمان مردم و آموزش احکام دینی و اصول اعتقادی و اخلاق اسلامی [۲۰] و عمل به کتاب‌الله [۲۱] و اجرای حدود و قوانین الهی [۲۲] جزء مأموریت حکومت شمرده می‌شود. بنابراین، مدیر، گذشته از کردانی باید "دین‌مدار" نیز باشد. دین‌مداری یعنی اینکه فرمانهای حکومت، مطابق احکام الهی باشد و با معیار طاعت و معصیت خداوند سنجیده شود، نه خواست احزاب و شخصیتها و حتی مردم. در اندیشه اسلامی، "رضایت خدا" محور امور است و رضایت خلق در طول آن قرار می‌گیرد، نه در عرض آن، و لذا هم به زمامداران توصیه شده است که طبق موازین الهی رفتار کنند و فرمان دهند، و هم به شهروندان توصیه شده است که فقط از فرامینی اطاعت کنند که مطابق حق باشد و از آنچه معصیت خدا است، فرمانبرداری نکنند. آنچه معصیت خدا باشد، در حقیقت زاییده فکر انسانی همانند بقیه مردم است و لذا دلیلی ندارد که فرمان بر شی از افراد بشر، بر دیگران حکومت کند. فرمانهای بشری شایستگی اطاعت ندارند و شأن یک انسان فراتر از آن است که مطیع بشری همانند خود گردد.

به عبارت دیگر، اگر این بحث را به دو مفهوم "فرماندهی" و "فرمانبری" تقسیم کنیم، این دو مفهوم را باید با ملاک طاعت و معصیت سنجید و لذا آن فرماندهی‌ای مشروعیت دارد که "بر حق" باشد و آن فرمانبری‌ای مشروعیت دارد که "از حق" باشد. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید:

"حق علی‌الامام أن یحکم بما أنزل الله و أن یؤدی الامانة، فإذا فعل فحق علی الناس أن یسمعوا له و أن یطیعوه و أن یجیبوا إذا دعوا؛ [۲۳] وظیفه امام آن است که ادای امانت کرده و به آنچه خدا نازل کرده فرمان دهد. هرگاه چنین کرد وظیفه مردم این است که گوش به فرمان او باشند و از او اطاعت کنند و به فراخوان او لبیک بگویند."

معنی این سخن آن است که مشروعیت فرمان حاکم در مطابقت آن با موازین الهی است و هرگاه چنین شد، فرمانبری از حکم او مشروعیت پیدا خواهد کرد. همچنین آن حضرت در نامه‌ای که هنگام نصب مالک اشتر، برای مردم مصر نوشتند، می‌فرماید:

"اسمعوا له و اطیعوا امره فیما طابق الحق؛ [۲۴] در آنچه مطابق حق است گوش به فرمان مالک باشید و از او اطاعت کنید." در این سخن نیز امام علی (ع) مشروعیت فرمانبری را در اطاعت از فرمانهای برحق دانسته‌اند. در جای دیگر نیز می‌فرماید:

"إن أحق ما یتعاهد الرأعی من رعیتة أن یتعاهدوهم بالذی لله علیهم فی وظائف دینهم، و إنما علینا أن نأمرکم بما أمرکم الله به و أن ننہاکم عما ننہاکم الله عنه ...؛ [۲۵] سزاوارترین پیمان میان مردم و زمامداران پیمانی است که در راستای وظایف دینی مردم باشد. وظیفه ما (زمامداران) است که طبق امر خداوند، امر کنیم و طبق نهی او، نهی کنیم ...."

در این سخن، نکات مهمی وجود دارد. اولاً، در نظر امام علی (ع)، پیمان میان مردم و زمامداران، پیمانی بر اساس دین دانسته شده که نشانگر این نکته مهم و اساسی است که ملاک مشروعیت پیمان میان مردم و زمامداران، "دین‌مدار بودن" آن است و لذا این گونه نیست که ملاک مشروعیت پیمان میان مردم و زمامداران، رضایت هر دو طرف باشد. پیش از رضایت طرفین، رضایت خداوند قرار دارد و رضایت خداوند نیز به مطابقت پیمان میان مردم و زمامداران با احکام دین وابسته است و این گونه نیست که اگر بشر، آزاد و مختار است و حق تعیین سرنوشت دارد، به این معنی باشد که هر تصمیم او و از جمله هر پیمان او با زمامداران، مشروع و مورد تأیید باشد. تفسیر این چنینی از اختیار بشر و حق تعیین سرنوشت او، تفسیری خطرناک و غیر دینی است. این قبیل تفسیرها خواسته یا ناخواسته در حقیقت در پی تثویز کردن مبانی تفکر غربی هستند که مشروعیت پیمانها را در رضایت و موافقت طرفین - یعنی مردم و زمامداران - می‌دانند. پیمان مقدس و مشروع آن پیمانی است که بر محور دین و مطابق دین باشد. این دیدگاه علی بن ابی‌طالب (ع) است.

و ثانیاً، به ملاک مشروعیت فرماندهی حاکم نیز اشاره شده است که عبارت است از مطابقت آن با اوامر و نواهی خداوند متعال، که پیش از این نیز به آن اشاره شد. همچنین آن حضرت در جای دیگر می‌فرماید:

"ما أمرتکم من طاعة الله فحق علیکم طاعتی فیما أحببتهم و کرهتہم؛ [۲۶] هر فرمان من که در مسیر طاعت خداوند باشد، تبعیت آن بر شما الزامی است، چه مطابق میل شما باشد و چه نباشد."

در این سخن تصریح شده است که مطابقت فرامین حکومت با خواست مردم، ملاک مشروعیت آن احکام نیست. در تفکر غربی - که به دموکراسی در قانون معتقد است - مشروعیت قانون و فرمان دولت در این است که مطابق خواست و نظر اکثریت مردم تنظیم شده باشد، و حال آنکه در تفکر دینی، ملاک مشروعیت قوانین و فرامین حکومت، مطابقت آن با خواست خداوند است.

### محور سوم: ملاک مشروعیت سلوک دولت با مردم

در این بحث سؤال این است که سلوک دولت با مردم چگونه باید باشد و چه سلوکی مشروعیت دارد؛ خشونت یا رأفت؟ از دیدگاه اسلام، سلوک حکومت با عامه مردم باید بر اساس عذوفت و مهربانی باشد؛ این یک اصل است. امام صادق (ع) در باره این اصل و شیوه سلوک زمامداران در نظریه امامت می‌فرماید:

"أما علمت أن إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور، وإن إمامتنا بالرفق والتألف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد، فرغبوا الناس في دينكم وفيما أنتم فيه؛ [٢٧]

آیا نمی‌دانی امارت بنی‌امیه بر پایه شمشیر و ظلم و ستم قرار دارد ولی "امامت" ما بر پایه رفق و الفت و وقار و تقیه و خوش‌برخوردی و تقوا و اجتهاد قرار دارد، پس شماها مردم را به دین خودتان و به آنچه آن را قبول دارید ترغیب کنید. آری این شیوه حکومت اسلامی است و آنقدر اهمیت دارد که حتی برای حفظ حکومت نیز نمی‌توان از این اصل چشم‌پوشی کرد. متأسفانه برخی از جوامع جز با "شمشیر" و "تحقیر" سامان نمی‌یابند؛ آن گونه که بنی‌اسرائیل بودند، و جز امثال فرعونها را نمی‌پذیرند؛ آن گونه که بنی‌اسرائیل پذیرفتند. این یک واقعیت است که قرآن کریم آن را بیان کرده است. خداوند متعال در باره سلوک فرعون با بنی‌اسرائیل می‌فرماید:

"فاستخف قومه فاطاعوه؛ [٢٨] فرعون قوم خود را تحقیر می‌کرد و آنان از او اطاعت می‌کردند!!"

و در جای دیگر در باره سلوک او، از زبان حضرت موسی (ع) خطاب به بنی‌اسرائیل می‌فرماید:

"يسومونكم سوء العذاب و يذبحون أبناءكم و يستحيون نساءكم؛ [٢٩] به بدترین وجهی شما را عذاب می‌کردند و پسرانتان را سر می‌بریدند و زنانتان را (برای بیگاری) زنده می‌گذاشتند."

پدیده شگفتی است که تحقیر و شمشیر، میوه اطاعت به بار آورد!! و شگفت‌انگیزتر اینکه خداوند متعال علت این پدیده را فسق و فساد خود مردم معرفی می‌کند، نه فرعون. البته فرعون فاسد و فاسق هست ولی علت موفقیت سلوک خشن و تحقیرآمیزش، فسق و فجور خود مردم بود و اساساً چنین مردمی جز با این سلوک به راه نمی‌آیند. این یک اصل است و شاید هدف قرآن کریم از طرح این حکایت، بیان همین اصل باشد. خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

"إنهم كانوا قوماً فاسقين؛ [٣٠] به تحقیق آنان مردمی فاسق بودند."

با کمال تأسف باید گفت مردم عراق نیز از همین قبیل بودند که جز با تحقیر و شمشیر به راه نمی‌آمدند. اما از آنجا که در حکومت اسلامی "سلوک مهر و کرم" یک اصل اساسی است، حضرت علی (ع) هرگز حاضر نشد برای بقاء حکومت خود از روشهای خشونت‌آمیز استفاده کند. برخی افراد به ایشان متذکر می‌شدند که "إن أهل العراق لا يصلحهم إلا السيف؛ [٣١] اهل عراق جز با شمشیر به راه نمی‌آیند!" این ویژگی مردم عراق بود و لذا حکومت کردن بر عراق جز با روشهای خشونت‌آمیز ممکن نبود، اما حضرت علی (ع) هرگز تن به استفاده از این روشها ندادند. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید:

"كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه يقول للناس بالكوفة: يا أهل الكوفة، أتروني لا أعلم ما يصلحكم؟! بلى، و لكنت أكره أن أصلحكم بفساد نفسي؛ [٣٢] حضرت علی (ع) همواره به مردم کوفه می‌فرمودند: ای مردم کوفه گمان می‌کنید که نمی‌دانم چه چیزی شما را به راه می‌آورد؟! می‌دانم ولی مایل نیستم به خاطر سر به راه کردن شما، خودم را آلوده کنم."

همچنین آن حضرت خطاب به مردم عراق فرموده‌اند:

"و لقد علمت أن الذي يصلحكم هو السيف، و ما كنت متحرراً صلاحكم بفساد نفسي؛ [٣٣] به خوبی می‌دانم آنچه شما را به راه می‌آورد، شمشیر است، ولی من کسی نیستم که به خاطر سامان دادن شما، نفسم را آلوده سازم."

این منطوق علی بن‌ابی‌طالب (ع) است و حضرت مهدی (ع) نیز به همین روش حکومت خواهد کرد. به همین جهت امام باقر (ع) به یکی از طاغوت‌های بنی‌عباس می‌فرماید:

"دولتکم قبل دولتنا و سلطانکم قبل سلطاننا، سلطانکم شدید عسر لا یسر فيه؛ [٣٤] دولت شما پیش از دولت ماست و سلطنت شما پیش از سلطنت ماست، سلطنت شما شدید و سخت است و هیچ گشایشی در آن وجود ندارد."

پس خلاصه سخن در بحث مشروعیت مدیریت اینکه: ملاک مشروعیت فرمان حکومت و فرمانبری مردم، مطابقت آن با احکام الهی است و ملاک مشروعیت سلوک دولت، رفق و مدارا است.

## نتیجه

خلاصه سخن اینکه مشروعیت، یک عنوان بسیط نیست، (زیرا ملاک مشروعیت به یک عنصر و در یک مرحله منحصر نمی‌شود) بلکه عنوانی است مرکب که به چندین بخش تقسیم می‌شود. این بخشها عبارتند از: اول مشروعیت شخص حاکم که به "نصب الهی" است؛ دوم مشروعیت کسب قدرت که "به انتخاب آزادانه مردم" است، البته مشروعیت انتخاب مردم نیز به "پذیرش حاکم منصوب الهی" است؛ سوم مشروعیت کارکرد حکومت که به "کارآمدی" آن است؛ چهارم مشروعیت فرمان حکومت که در "به حق بودن" آن است؛ پنجم مشروعیت فرمانبری ملت که "از حق بودن" آن است. آنچه بیش از همه مورد بحث قرار گرفته است، به دو قسم اول مشروعیت مربوط می‌شود. بنا بر آنچه گفتیم روشن می‌شود که مشروعیت حاکم به نصب الهی است و مشروعیت انتخاب مردم به پذیرش حاکم منصوب الهی است و اگر این دو با هم جمع شوند، مشروعیت یک حکومت کامل می‌شود. و به نظر می‌رسد که اگر هر کدام از این دو مورد وجود نداشته باشند، مشروعیت حاکمیت زیر سؤال می‌رود و به یک حکومت طاغوتی تبدیل می‌شود. تا به اینجا بحث در حاکمیت یافتن و ملاکهای سه‌گانه مشروعیت آن بود. اما پس از استقرار یک نظام با آن ملاکهای سه‌گانه، دو مسأله دیگر وجود دارد: یکی وجود ملاکهای سه‌گانه مشروعیت مدیریت و دیگری استمرار ملاکهای سه‌گانه قبلی؛ به این معنی که اگر حکومت در مدیریت، تابع ملاکهای سه‌گانه آن نباشد و یا اینکه به نحوی یکی از آن ملاکهای سه‌گانه قبلی از بین برود، باز هم حکومت با بحران مشروعیت مواجه خواهد شد. به نظر می‌رسد با این بیان، هر کدام از دو دیدگاه مطرح شده در باب مشروعیت حکومت جایگاه خود را می‌یابند و نزاعها مرتفع می‌شوند.

## پی نوشت ها:

- [۱] - ر.ک: احتجاج، ج ۲، ص ۷۷.
- [۲] - ر.ک: شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۲، ص ۴۷.
- [۳] - ر.ک: الجمل، ص ۱۲۸.
- [۴] - الفتوح، ج ۲، ص ۴۳۵.
- [۵] - ر.ک: بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۱۰۴، ج ۱۲.
- [۶] - بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۳۳۶.
- [۷] - لازم به تذکر است که آنچه گفتیم به معنی ردّ حق تعیین سرنوشت بشر نیست. حق تعیین سرنوشت یک واقعیت است، اما قلمرو آن، بحث فعلیت حاکمیت است (که در بحث بعدی به آن خواهیم پرداخت) نه مسأله حق حاکمیت (که بحث فعلی است).
- [۸] - کفایه الاثر، ص ۱۹۹، محمود بن لبید در مذاکراتی که با حضرت فاطمه (س) پیرامون مسأله امامت دارند، از ایشان می‌پرسد: چرا علی (ع) از حق خود دست کشید؟ و حضرت فاطمه (س) در پاسخ وی به همین حدیث پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کنند. (کفایه الاثر، ص ۱۹۸، بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۳۵۳، ج ۲۲۴).
- [۹] - أسد الغابۃ، ج ۴۷، ص ۱۰۶، ح ۳۷۸۹؛ المسترشد، ص ۳۸۷، ح ۱۳۰؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۲۴۲؛ ر.ک: بشارۃ المصطفی، ص ۲۷۷؛ الفردوس، ج ۵، ص ۳۱۵، ح ۸۳۰۰.
- [۱۰] - ارشاد، ص ۳۱۱.
- [۱۱] - ر.ک: تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۲۱؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۳۳۵؛ بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۱۴ و ج ۱۹، ص ۲۵.
- [۱۲] - ر.ک: طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۲۹۰؛ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۷۳؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۵۵.
- [۱۳] - ر.ک: تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۸۱؛ طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۲۲۱؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۶۵؛ الکامل فی التاریخ، ج ۱، ص ۵۱۲.
- [۱۴] - نهج البلاغه، نامه ۵۴.
- [۱۵] - ر.ک: ارشاد مفید، ص ۱۶۹؛ توحید صدوق، ص ۳۷۷؛ تاریخ طبری، ج ۵، ص ۱۵۸؛ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۷۳؛ الفتوح، ج ۴، ص ۲۸۹؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۱۶، ص ۲۲.



- [۱۶] - ر.ک: کافی، ج ۸، ص ۳۳۰؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۲ و ۱۰ و ۷۱؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۵؛ تحف العقول، ص ۳۰۸؛ اخبار الطوال، ص ۲۱۸.
- [۱۷] - ر.ک: لهوف، ص ۱۰۶؛ ارشاد مفید، ص ۲۶؛ مقتل خوارزمی، ج ۱، ص ۱۹۴؛ تاریخ طبری، ج ۵، ص ۳۵۲ تا ۳۵۴.
- [۱۸] - ر.ک: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۲۷۶، ج ۱۸۴.
- [۱۹] - ر.ک: سنن الکبری، ج ۱۰، ص ۱۸۸؛ تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۷۶؛ المناقب، ص ۲۵۸.
- [۲۰] - تحف العقول، ص ۲۵، غرر الحکم، ج ۱۹۹.
- [۲۱] - ر.ک: الغارات، ج ۱، ص ۲۱۱ و ج ۲، ص ۵۰۱؛ نهج البلاغه، نامه ۵۳.
- [۲۲] - ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱، علل الشرایع، ص ۱۹۶، ج ۸ و ۹.
- [۲۳] - کنز العمال، ج ۱۴۳۱۳.
- [۲۴] - نهج البلاغه، نامه ۳۸.
- [۲۵] - کتاب الغارات، ج ۲، ص ۵۰۱.
- [۲۶] - مسند احمد، ج ۱، ص ۱۶۰.
- [۲۷] - بحار الانوار، ج ۹، ص ۱۷۰.
- [۲۸] - زخرف، ۵۴.
- [۲۹] - ابراهیم، ۶ و ر.ک: بقره، ۴۹.
- [۳۰] - زخرف، ۵۴.
- [۳۱] - عیون الحکم و المواعظ، ۱۶۴/۳۴۸۸؛ غرر الحکم، ۳۷۵۸.
- [۳۲] - امالی مفید، ص ۲۰۷، ج ۴۰ و ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲؛ ینابیع الموده، ج ۳، ص ۴۴۳، ج ۱۲ و ج ۲، ص ۲۸، ج ۱.
- [۳۳] - ارشاد مفید، ج ۱، ص ۲۸۱؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۴۱۴، ج ۸۹ و ر.ک: کافی، ج ۸، ص ۳۶۱، ج ۵۵۱؛ بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۳۶۴، ج ۳۳.
- [۳۴] - کافی، ج ۸، ص ۲۱۰.

## حکومت و مشروعیت

استاد محمد تقی مصباح یزدی

### ۱. مشروعیت حکومت

#### حکومت

علیرغم تعریفهای مختلفی که از این واژه در کتب علوم سیاسی ارائه شده است، می‌توان حکومت را ارگانی رسمی دانست که بر رفتارهای اجتماعی نظارت داشته و بدانها جهت ببخشد. اگر مردم از طریق مسالمت‌آمیز، جهت‌دهی را پذیرا نشوند، حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می‌کند، اگر کسانی از مقررات وضع شده برای نیل به هدف قانون، تخلف کنند با کمک دستگاههای انتظامی مجبور به پذیرفتن مقررات می‌شوند. این تعریف البته شامل حکومتهای مشروع و نامشروع می‌شود. در همه نظریات حول "حکومت"، به ضرورت وجود حکومت در جامعه اعتراف شده است. تنها مکتب «آنارشسیسم» منکر ضرورت وجود حکومت است. آنارشسیستها معتقدند بشر می‌تواند با اصول اخلاقی، زندگی اجتماعی خویش را اداره کند و نیازی به حکومت نیست. آنها معتقدند باید چنان حرکت کرد که بدون نیاز به حکومت، جامعه اداره شود. مکاتب دیگر، این نظریه را منافی با واقعیات و به تعبیری آن را غیر واقع‌بینانه می‌دانند در طول قرن‌ها بلکه هزاران سال تجربه نشان داده‌است در هر جامعه‌ای افراد معتنا به قوانین اخلاقی ملتزم نیستند و اگر قدرتی آنان را مهار نکند، زندگی اجتماعی را به هرج و مرج می‌کشانند.

#### مشروعیت

مشروعیتی که در فلسفه سیاست مطرح می‌شود مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه و واژه‌های هم خانواده‌اش اشتباه گرفت؛ به عبارت دیگر نباید «مشروعیت» را با «مشروع»، «مشرعه» و «مشرعین» که از «شرع» به معنای دین گرفته شده همسان گرفت. بنابر این، معنای این واژه در مباحث سیاسی تقریباً مرادف قانونی بودن است.

حال که حکومت، ضرورت دارد و اساس آن بر این است که دستوری از مقامی صادر شود و دیگران به آن عمل کنند، قوام حکومت به وجود شخص یا گروهی است که «حاکم» اند و همین‌طور به مردمی که می‌بایست دستورات حاکم را بپذیرند و بدان عمل کنند.

اما آیا مردم از هر دستوری باید اطاعت کنند و هر شخص یا گروهی حق دارد دستور دهد؟ در طول تاریخ کسانی با زور بر مردم تسلط یافته و حکم‌فرمایی کرده‌اند، بی‌آنکه شایستگی فرمانروایی را داشته باشند. همچنین گاه افراد شایسته‌ای بوده‌اند که مردم می‌بایست از آنان اطاعت کنند. منظور از «مشروعیت» این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد، و مردم وظیفه خواهند داشت از آن حاکم اطاعت کنند.

### حق و تکلیف

میان «حق حاکمیت» و «تکلیف اطاعت» تلازم و به اصطلاح منطقی، تضایف برقرار است. وقتی کسی «حق» داشت، طرف مقابل، «تکلیف» دارد که آن حق را رعایت کند. اگر پدر حق دارد به فرزندش دستور بدهد، پس یعنی فرزند باید اطاعت کند. وقتی می‌گوییم حاکم «حق» دارد فرمان بدهد، یعنی مردم باید به دستورش عمل کنند. پس می‌توان گفت: «مشروعیت» یعنی «حقانیت».

پس مشروعیت حکومت یعنی حق حکومت بر مردم. در میان مردم این باور وجود دارد که در هر جامعه‌ای کسانی حق دارند بر مردم حکومت کنند و کسان دیگری چنین حقی را ندارند. پس اگر گفته شود فلان حکومت مشروع است، بدین معنا نیست که دستورهای آن حکومت، لزوماً حق و مطابق با واقعیت است. حقی که در اینجا گفته می‌شود، مفهومی اعتباری است که در روابط اجتماعی مطرح می‌گردد.

### مفهوم حق حاکمیت

گفته شد «حق حاکمیت» و «تکلیف به اطاعت» با هم ملازمند و بدون یکدیگر، بی‌معنی‌اند. پس تفاوتی نیست اگر بپرسیم: چرا حاکم حق دارد دستور دهد، یا اینکه سؤال کنیم: چرا باید مردم از حاکم پیروی کنند و دستورهای او را اجرا نمایند. اگر پذیرفتیم که اولاً در هر جامعه‌ای باید حکومتی وجود داشته باشد، و ثانیاً: حکومت، به معنای تدبیر امور اجتماعی یک جامعه است پس باید بپذیریم کسانی حق دستور دادن و حکم کردن دارند، و در مقابل، مردم مکلف‌اند دستورهای حاکم یا هیأت حاکمه را اطاعت کنند. اگر دستوری در کار نباشد، دیگر حکومتی وجود نخواهد داشت. اگر دستور و اوامری باشد، ولی کسی اطاعت نکند، حکومت بیهوده خواهد بود.

همان دلایل عقلی که رابطه رئیس و مرؤوس و یا امام و امت را به وجود می‌آورد، که بدون چنین رابطه‌ای، مصالح جامعه تأمین نمی‌شود، عیناً ثابت می‌کند که حاکم، حق حکم کردن دارد و مردم باید از او اطاعت کنند.

### ۲. ملاک مشروعیت حکومت

درباره ملاک مشروعیت حکومت، به چند نظریه مشهور به صورت گذرا اشاره می‌کنیم:

۱. نظریه قرارداد اجتماعی: این نظریه مشروعیت حکومت را از قرارداد اجتماعی می‌داند؛ بدین معنا که بین شهروندان و دولت قراردادی منعقد شده که براساس آن، شهروندان خود را ملزم به پیروی از دستورهای حکومت می‌دانند؛ در مقابل حکومت هم متعهد است که امنیت، نظم و رفاه شهروندان را فراهم سازد. در اینکه طرفین قرارداد اجتماعی چه کسانی هستند نظرات متفاوتی اظهار شده و یکی این است که یک طرف قرارداد، شهروندان هستند و طرف دیگر حاکم یا دولت. نظریه دیگر این است که بین خود شهروندان این قرارداد منعقد می‌شود.

۲. نظریه رضایت: رضایت شهروندان، معیار مشروعیت است؛ یعنی وقتی افراد جامعه به حکومتی راضی بودند اطاعت از دستورهای حکومت بر آنان لازم است. رضایت افراد باعث می‌شود آنان خود را به الزام سیاسی وارد کرده، حکومت، حق دستور دادن پیدا می‌کند.

۳. نظریه اراده عمومی: اگر همه مردم یا اکثریت آنان خواهان حاکمیت کسانی باشند، حکومت آنان مشروع می‌شود. معیار مشروعیت، خواست عمومی مردم است.

۴. نظریه عدالت: اگر حکومتی برای عدالت تلاش کند، مشروع است. عدالت، منشأ الزام سیاسی است.

۵. نظریه سعادت یا ارزشهای اخلاقی: مشروعیت یک حکومت در گرو آن است که حکومت برای سعادت افراد جامعه و برقراری ارزشهای اخلاقی تلاش کند. منشأ الزام‌آوری و مشروعیت، این است که حکومت به دنبال سعادت مردم است.

۶. نظریه مرجعیت امرالهی یا حکومت الهی: معیار مشروعیت حکومت، حق الهی و امر اوست. حکومت دینی براساس همین نظریه است.

این شش نظریه را می‌توان به سه محور اساسی برگرداند: خواست مردم، عدالت یا مطلق ارزشهای اخلاقی، و حکومت دینی (الهی).

### خواست مردم

طبق سه نظریه نخست، معیار مشروعیت، "خواست مردم" است. اگر معیار مشروعیت، خواست مردم باشد، لازمه‌اش آن است که اگر مردم حکومتی را نخواستند آن حکومت نامشروع باشد -- هر چند آن حکومت در پی مصالح مردم باشد -- و اگر مردم خواستار حکومتی بودند آن حکومت مشروع گردد هر چند برخلاف مصالح مردم حرکت کند و ارزشهای اخلاقی را رعایت نکند. اینک باید ریشه‌یابی کرد که پایه ارزشهای اخلاقی چیست؟

در قرون اخیر، گرایشی در فلسفه اخلاق پدید آمده که اساس ارزشهای اخلاقی را خواست مردم می‌داند (پوزیتیویسم اخلاقی). براساس این گرایش ارزشهای اخلاقی همان خواست مردم است.

اما «فلسفه اخلاقی اسلام» که معتقد است بین خواست مردم و ارزشهای اخلاقی، گاه ممکن است که همخوانی نباشد. براساس این گرایش اشکال فوق مطرح خواهد شد. اشکال دیگر این است که اگر اکثریت جامعه حکومتی را خواستند، تکلیف اقلیتی که چنین حکومتی را نمی‌خواهند چه می‌شود؟ چرا این اقلیت ملزم به اطاعت از اوامر حکومت باشند؟!

این اشکال بسیار جدی است و در برابر دموکراسی به معنای «حکومت اکثریت» بسیار منطقی جلوه می‌کند. همین طور است که اگر افرادی موافقت مشروط به حکومتی داشته باشند، ولی حکومت به آن شرط عمل نکند؛ آیا این حکومت مشروعیتی خواهد داشت و آن افراد التزامی به آن حکومت پیدا خواهند کرد؟ درباره سه نظریه نخست اشکالات خاص متعدد دیگری نیز مطرح است که اینجا از بیان آنها خودداری می‌کنیم.

### عدالت یا ارزشهای اخلاقی

اگر معیار مشروعیت حکومت را عدالت و یا ارزشهای اخلاقی بدانیم آنگونه که در نظریه چهارم و پنجم بیان شد، مشروعیت دستورها و اوامر حکومت توجیه شده است، ولی نسبت به دلیل مشروعیت حاکمان سخنی گفته نشده است؛ یعنی اگر قانونی عادلانه و یا تأمین کننده ارزشهای اخلاقی بود، اعتبار و مشروعیت می‌یابد، همان گونه که در نظریه چهارم و پنجم مطرح شده است. با این سخن اعتبار قابل قانون تثبیت شده است ولی سخن در اعتبار و مشروعیت حاکم است که به چه معیاری حق فرمان دارد؟

به عبارت دیگر: وقتی قانون و دستوری عادلانه بود، لازم‌الاجراست، ولی چرا اجرای این قانون به دست شخص حاکم باشد؟ عادلانه بودن فرمان، توجیه‌گر حکومت شخص یا گروه خاصی نیست. این ایراد در نظریه چهارم و پنجم بدون جواب مانده است.

### حکومت دینی و الهی

اگر نظریه ششم را بپذیریم، اشکالات وارده بر نظریات قبلی، بر این نظریه وارد نیست. چون همه کسانی که به وجود خدا معتقد هستند، خدا را مالک و سلطان (دارای تسلط تکوینی بر مردم) می‌دانند. اگر خدا آفریدگار انسانهاست، چرا حق دستوردادن و حکم کردن نداشته باشد؟! از سوی دیگر کسانی که معتقد به وجود خدا هستند، بر این باورند که احکام الهی به سود خدا نیست، بلکه در جهت مصالح مردم است، همچنین این احکام عادلانه و مطابق با ارزشهای اخلاقی است. پس اگر خدا حکم کند، لزوم اطاعت از آن بدون اشکال است.

اگر خدا کسی را برای اجرای احکام الهی معین کند، او حق حاکمیت دارد. و حکومت او با اشکالی رو به رو نخواهد شد. حکومت پیامبر(۹) و امامان معصوم(۱۰) با نصب خاص الهی صورت گرفته است و حکومت ولی فقیه در زمان غیبت امام معصوم(۷) با نصب عام از طرف امام معصوم انجام شده است که خود وی منصوب خداست.

### ۳. ملاک مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام

در معیار مشروعیت حکومت، شیعه و سنی متفقند که: اگر خدا کسی را برای حکومت تعیین کند، حکومت او مشروعیت دارد و او دارای حق حاکمیت است؛ زیرا بر اساس بینش اسلامی همه جهان ملک طلق خداست و همه چیز از آن اوست. هیچ کس حق تصرف در چیزی را ندارد مگر با اجازه خدایی که مالک حقیقی همه است. حکومت بر انسانها هم در اصل حق خداست و از شؤون ربوبیت اوست. هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد مگر آنکه از طرف خدای متعال مأذون باشد؛ یعنی حکومت کسی که از طرف خدا نصب شده باشد، مشروع است.

## حکومت پیامبر(۹) بهترین نمونه حکومت دینی

یک مصداق از این حکومت که مورد قبول شیعه و سنی است -- حکومت رسول الله(۹) است. همه مسلمانان اتفاق نظر دارند حکومت رسول الله(۹) به دلیل نصب الهی، مشروع بوده است. از نظر اهل تسنن به جز رسول الله کس دیگری از سوی خدای متعال به حکومت نصب نشده است، ولی شیعیان معتقدند پس از رسول الله(۹) امامان معصوم(۱۰) نیز از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده‌اند. باید توجه داشت ولایت و حکومت معصومان پس از رسول خدا -- به واسطه نصب رسول الله نیست، بلکه اگر رسول خدا(۹) حضرت علی(۷) را به عنوان جانشین خویش معرفی کرده‌اند، ابلاغ تعیین الهی بوده است. حضرت علی(۷) از طرف خدا برای ولایت و حکومت منصوب شده بود. درباره دیگر امامان نیز همین گونه است. لیکن آیا از جانب خدا کسی در زمان غیبت معصوم(۷) برای حکومت نصب شده است؟ آنچه از روایات موجود در کتابهای روایی شیعی استفاده می‌شود این است که در زمان غیبت، فقهی که واجد شرایط مذکور در روایات باشد، حق حاکمیت دارد و به تعبیر برخی روایات از طرف معصومان(۱۰) به حکومت نصب شده‌است. مشروعیت حکومت فقها زائیده نصب عام آنان از سوی معصومان است که آنان نیز منصوب خاص از جانب خدای متعال هستند. از نظر شیعه به همان معیاری که حکومت رسول الله(۹) مشروعیت دارد، حکومت امامان معصوم و نیز ولایت فقیه در زمان غیبت مشروعیت خواهد داشت؛ یعنی مشروعیت حکومت هیچ‌گاه مشروط به خواست این و آن نبوده، بلکه امری الهی و بانصب او بوده‌است.

تفاوت نصب امامان معصوم با نصب فقها در این است که معصومان(۱۰) به صورت معین نصب شده‌اند، ولی نصب فقها عام بوده و در هر زمانی برخی از آنها مأذون به حکومت هستند.

### مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل تسنن

از دیدگاه اهل تسنن -- که بجز رسول الله(۹) هیچ‌کس از طرف خدا منصوب نشده‌است -- حکومت چگونه، مشروعیت می‌یابد؟ در جواب باید گفت: سه راه برای مشروعیت حکومت وجود دارد؛ اول: اجماع مسلمانان برای حکومت یک فرد؛ دوم: نصب توسط خلیفه قبلی. سوم: تعیین اهل حل و عقد. راه سوم: معروفترین راه حصول مشروعیت از نظر اهل تسنن است و مقصود از آن این است که اگر بزرگان مسلمانان -- که اهل نظر و رأی هستند -- اجماع کنند و کسی را برای حکومت معین نمایند، حکومت او مشروعیت خواهد داشت.

برخی دیدگاه اهل تسنن درمسأله مشروعیت حکومت را با دموکراسی غربی یکسان دانسته و حتی از این راه خواسته‌اند اسلام را پیشتاز دموکراسی بدانند. در جای دیگر به بررسی دیدگاه اهل تسنن درباره مشروعیت حکومت خواهیم پرداخت و عدم همخوانی نظریه اهل تسنن با دموکراسی را بیان خواهیم کرد.

### ۴. نقش مهم مردم در حکومت اسلامی

نقش مردم در دو جنبه قابل بررسی است: یکی در مشروعیت بخشیدن به حکومت اسلامی و دیگری در عینیت بخشیدن به آن. به اتفاق نظر مسلمانان مشروعیت حکومت رسول الله(۹) از سوی خدای متعال بوده‌است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرمود. ولی در تحقق حکومت پیامبر(۹) نقش اساسی از آن مردم بوده؛ یعنی آن حضرت با یک نیروی قهری حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرد، بلکه خود مسلمانان از جان و دل با پیامبر بیعت کرده، با رغبت حکومت نبوی را پذیرا شدند. کمکهای بی‌دریغ مردم بود که باعث تحکیم پایه‌های حکومت پیامبر گشت.

در مورد مشروعیت حکومت امامان معصوم(۱۰) میان اهل تسنن و شیعیان اختلاف نظر وجود دارد. اهل تسنن بر این عقیده‌اند که حکومت هر کس -- بجز رسول الله(۹) -- با رأی مردم و بیعت آنان مشروعیت می‌یابد. آنها معتقدند اگر مردم با حضرت علی(۷) بیعت نکرده بودند، حکومت آن حضرت نامشروع بود. ولی شیعیان معتقدند مشروعیت حکومت ائمه معصومین(۱۰) با نصب الهی است، یعنی خدای متعال است که حق حکومت را به امامان معصوم(۷) واگذار کرده است و پیامبر اکرم نقش مبلغ را در این زمینه داشته‌اند. ولی در تحقق بخشیدن به حکومت ائمه(۱۰) بیعت و همراهی مردم نقش اساسی داشته‌است، از این رو علی(۷) با اینکه از سوی خدا به امامت و رهبری جامعه منصوب شده بود و حکومت ایشان مشروعیت داشت ولی ۲۵ سال از دخالت در امور اجتماعی خودداری کرد، زیرا مردم با ایشان بیعت نکرده بودند. ایشان با توسل به زور حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرد. در مورد دیگر ائمه نیز همین سخن درست است.

### عصر غیبت

درباره حکومت در زمان غیبت معصوم باید گفت:

از آنجا که در نظر اهل تسنن، زمان حضور امام معصوم (۷) با زمان غیبت تفاوتی ندارد — زیرا آنها امامت بعد از پیامبر را آن گونه که در شیعه مطرح است قبول ندارند — مشروعیت حکومت با رأی مردم است؛ یعنی سنی‌ها معتقدند با رأی مستقیم مسلمانان یا تعیین خلیفه قبلی و یا با نظر شورای حل و عقد، حکومت یک شخص مشروعیت می‌یابد. فقهای شیعه — به جز چند تن از فقهای معاصر — بر این باورند که در زمان غیبت، «فقیه» حق حاکمیت دارد و حکومت از سوی خدا به وسیله امامان معصوم (:) به فقها واگذار شده است. پس در زمان غیبت هم مشروعیت حکومت از سوی خداست و نقش مردم در عینیت بخشیدن به حکومت است، نه مشروعیت بخشیدن به آن.

برخی خواسته‌اند نقش مردم در حکومت اسلامی — در زمان غیبت — را پررنگ‌تر کنند؛ از این رو گفته‌اند آنچه از سوی خدا توسط امامان معصوم (:) به فقها واگذار شده، ولایت عامه است؛ یعنی نصب فقها همانند نصب معصومان برای حکومت و ولایت نیست، زیرا نصب امامان به گونه‌ای خاص و معین بوده است فقها به عنوان کلی به ولایت منصوب شده‌اند و برای معین شدن یک فقیه و واگذاری حکومت و ولایت به او باید از آرای مردم کمک گرفت؛ پس اصل مشروعیت از خداست، ولی تعیین فقیه برای حاکمیت به دست مردم است. این نقش‌افزون بر نقشی است که مردم در عینیت بخشیدن به حکومت فقیه دارند. اگر مقصود گوینده این است که در زمان غیبت، حکومت فقیه مشروعیتی تلفیقی دارد؛ بدین معنا که مشروعیت ولایت فقیه به نصب الهی و نیز رأی مردم است؛ و رأی مردم در عرض "نصب الهی"، جزء تعیین‌کننده مشروعیت برای حکومت فقیه است، و یا اگر مقصود این است که عامل اصلی مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت، نصب الهی است، ولی خداوند شرط کرده است که تا آرای مردم نباشد فقیه حق حاکمیت ندارد و رأی مردم، شرط مشروعیت حکومت فقیه (نه جزء دخیل در آن) است، به هر صورت که نظر مردم را در مشروعیت دخالت بدهیم، با این اشکال مواجه می‌شویم که آیا حاکمیت، حق مردم بوده تا به کسی واگذار کنند؟ پیشتر گفتیم حاکمیت فقط حق خداست، و امامان از سوی خدا حق حاکمیت بر مردم یافته‌اند. اگر مردم در مشروعیت حکومت دخالت داشته باشند، باید هر زمان که مردم نخواستند حکومت فقیه عادل واجد شرایط، نامشروع باشد، ولی ما گفتیم که فقیه واجد شرایط در زمان غیبت حق ولایت دارد و این حق با موافقت مردم تحقق عینی می‌یابد. افزون بر این، لازم می‌آید که در صورت عدم موافقت مردم، جامعه اسلامی بدون حکومت مشروع باشد.

## ۵. فلسفه "انتخابات"

شایسته است ابتدا به چند نظریه اشاره کنیم که معتقدند آرای مردم باید در حکومت دینی نقش داشته باشد.

۱. برخی می‌گویند: حکومت یا «لیبرالی» است و توسط آرای مردم مشروعیت پیدا می‌کند، و یا «فاشیستی» است و در آن مردم هیچ دخالتی ندارند. پس در نظام اسلامی باید آرای مردم را معتبر بدانیم، تا انگ فاشیستی به نظام زده نشود.
  ۲. معدودی از معاصرین به عنوان احتمال گفته‌اند: در زمان غیبت معصوم، مشروعیت حکومت منوط به آرای مردم است.
  ۳. برخی معتقدند: چون از طرف خدا برای حکومت — در زمان غیبت — حکمی صادر نشده و امر و نهی‌ای به ما نرسیده است، یعنی امر حکومت در عصر غیبت مسکوت مانده است، پس این امر به مردم واگذار شده و آنان باید به حاکمیت شخص و یا اشخاصی نظر بدهند، یعنی نظر و رأی مردم نقش تعیین‌کننده در مشروعیت نظام دارد.
  ۴. گروهی می‌گویند: چون توسط خدا به کسی حق حاکمیت اعطا نشده است، خود مردم باید تصمیم بگیرند زیرا مردم بر جان و مال خویش مسلط هستند (الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم): مردم حاکمیت را — که حق آنان است — به شخصی واگذار می‌کنند و یا او را وکیل خود می‌گردانند. — تفاوت «توکیل» با «تفویض» این است که در اولی حق تجدید نظر داریم، ولی در تفویض نمی‌توانیم از رأی خود برگردیم، — پس مشروعیت حاکمیت در هر دو صورت، به آرای مردم است.
- در نقد نظریه نخست باید گفت: به چه دلیل حکومت باید در دو شکل یاد شده منحصر باشد؟
- ما شکل سومی از حکومت را می‌شناسیم که در آن مشروعیت، با آرای مردم به دست نمی‌آید، بلکه مشروعیت آن با حکم الهی است، در همان حال هیچگونه تحمیلی هم بر مردم وجود ندارد، زیرا توسل به زور برای دستیابی به حکومت مورد نظر ما روا نیست و مردم با ایمان آگاهانه و آزاد خویش بدان تن می‌دهند.
- درباره نظریه دوم باید توجه کرد اکثریت فقهای شیعه، مشروعیت حکومت در زمان غیبت را از ناحیه خدا می‌دانند، اگر چه پذیرش و بیعت مردم باعث عینیت بخشیدن به حکومت دینی خواهد شد.
- درباره نظریه سوم باید گفت: خدای متعال در مورد حکومت در عصر غیبت سکوت نکرده است؛ متون دینی می‌گویند: مردم در زمان غیبت باید تحقیق کنند و فقیه جامع شرایط را برای حکومت بیابند و حکومت را به او بسپارند.

درباره نظریه چهارم باید گفت: در بینش دینی حق حاکمیت از آن خداست، همه چیز مملوک اوست. هیچ کس حق تصرف در چیزی را مگر با اجازه خدا ندارد، حاکمیت بر مردم در صورتی مشروع است که با اذن خدا باشد. پس حاکمیت حق مردم نیست، تا بخواهند آن را به کسی واگذار کنند یا کسی را وکیل نمایند.

اشکالاتی -- که در جای خود -- بر «دموکراسی» وارد است، بر نظریه چهارم هم وارد است؛ از جمله اینکه اگر اکثر مردم حاکمیت را به کسی توکیل یا تفویض کردند، وظیفه مخالفان چیست؟ آیا باید اطاعت کنند؟ چرا؟ همچنان که می‌توان اشکال کرد چرا مردم حق حاکمیت را فقط به فقیه واگذار کنند؟ اگر حق مردم است، می‌توانند آن را به هر کس که بخواهند واگذارند. پس طبق نظریه چهارم ولایت فقیه ضرورت ندارد.

## ۶. نظریه مقبول

مردم مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهند بلکه رأی و رضایت آنان باعث بوجود آمدن آن می‌شود. خدا به پیامبر می‌فرماید: «هو الذی ایدک بنصره و بالمؤمنین»؛ خداست که تو را با یاری خویش و مؤمنان تقویت کرد. کمک و همدلی مردم مؤثر در عینیت بخشیدن به حکومت -- حتی حکومت پیامبر است. حضرت امیر (۷) می‌فرماید: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر... لالقیتم حبلاً علی غاربها» می‌فرماید: «اگر حضور بیعت‌کنندگان نبود و با وجود یاوران حجت بر من تمام نمی‌شد... رشته کار [حکومت] را از دست می‌گذاشتیم». همچنین از آن حضرت نقل کرده‌اند: «لا رأی لمن لا یتطاع»؛ «کسی که فرمانش پیروی نمی‌شود، رأیی ندارد». این سخنان همگی بیانگر نقش مردم در پیدایش و تثبیت حکومت الهی، خواه حکومت رسول الله و امامان معصوم و خواه حکومت فقیه در زمان غیبت، است.

حال باید پرسید که اگر چنین است، شرکت مردم در انتخابات خبرگان رهبری برای تعیین رهبر چه حکمتی دارد؟! مردم با رأی به خبرگان، رجوع به «بینه» کرده‌اند یعنی کارشناسان دینی را برگزیده‌اند تا سخن آنان به عنوان حجت شرعی اعتبار داشته باشد و این امر تازگی ندارد، زیرا مردم همیشه در امور شرعی خویش به «بینه» رجوع می‌کنند، مثلاً برای تشخیص مرجع تقلید به افراد خبره عادل مراجعه می‌کنند، تا حجت شرعی داشته باشند. با این تحلیل، انتخابات زمینه‌ای برای یافتن رهبر صالح می‌شود، نه اینکه به او حق حاکمیت ببخشند. روشن است که بهترین راه فقیه جامع شرایط رهبری، مراجعه به خبرگان است.

ما معتقدیم این نظام باید بر اراده تشریعی الهی استوار باشد. قانونی که درباره دیگران اجرا می‌کنیم، تصمیماتی که برای دیگران می‌گیریم، تصرفی که در زمینها، جنگلها، کوهها و بیابانها می‌کنیم، نفت، گاز، طلا، مس و معادنی که استخراج می‌کنیم، این کارها و تصرفات را باید با مجوز انجام دهیم. در بینش اسلامی، مجوز این تصرفات اذن خداوند است. در حد اجازه او، مجاز به تصرف هستیم. رأی مردم جایگاه خود را دارد ولی حجت شرعی ندارد، از این رو اگر اسلام چیزی را نهی کرده باشد، حق نداریم با رأی و انتخاب خود آن را مجاز بشماریم. رأی خداوند در همه جا مطاع است و اعتبار رأی مردم تا وقتی است که با دین تنافی نداشته باشد. براساس این مبانی، مشروعیت دینی محور است.

البته گرچه «مقبولیت» با «مشروعیت» تلازمی ندارد، اما حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد. اگر نفوذ کلمه حاکمیت ولیفقیه از دست برود، مشروعیتش از دست نمی‌رود، بلکه تحقق حاکمیت با مشکل مواجه می‌گردد. البته این فرض در زمان ما واقع نشده و آنچه در نوشته‌ها و سخنان برون مرزی یا مقلدان آنها -- مبنی بر عدم مقبولیت نظام اسلامی در میان مردم -- ادعا می‌شود تنها برای ایجاد جو کاذب است.

در زمان حیات امام راحل (۱) بارها از سوی مخالفان جمهوری اسلامی تبلیغ می‌شد مردم ایران به دلیل مشکلات اقتصادی ناشی از جنگ و محاصره اقتصادی، از جمهوری اسلامی بریده‌اند، ولی شاهد بودیم در همان اوضاع مردم به طور گسترده در صحنه حاضر می‌شدند و از هیچ فداکاری دریغ نمی‌کردند. پس از رحلت حضرت امام جریان اجتماعی همان شکل و جهت را حفظ کرده، از این رو پشتیبانی مردم از نظام و رهبری آن محفوظ است.

اما در مقام بحث نظری باید گفت که احتمال عدم مقبولیت نظام اسلامی از سوی مردم، به دو صورت متصور است: اول: مردم با دین، مشکل داشته و به هیچ روی حکومت دینی را نپذیرند؛ در این صورت چه در مورد امام معصوم (ع) و چه فقیه دارای شرایط حاکمیت حکومت دینی تحقق نخواهد یافت، زیرا شرط تحقق، پذیرش مردم است. نمونه بسیار روشن این فرض، ۲۵ سال خانه‌نشینی حضرت علی (۷) است. ایشان از سوی خدا به ولایت منصوب شده بودند، ولی حاکمیت بالفعل نداشتند، زیرا مردم با آن حضرت بیعت نکردند.



دوم: این است که حاکمیت شخصی که دارای حق حاکمیت شرعی است و به وظائف خود نیز به درستی عمل کند به فعلیت رسیده باشد؛ ولی پس از مدتی عده‌ای به مخالفت با او برخیزند. این فرض خود دو حالت دارد: یکی اینکه مخالفان گروه کمی هستند و قصد براندازی حکومت شرعی را که اکثر مردم پشتیبان آن هستند دارند؛ شکی نیست در این حال، حاکم شرعی مؤظف است با مخالفان مقابله کند و آنان را به اطاعت از حکومت شرعی وادار کند. نمونه روشن این مورد برخورد خونین حضرت امیر(۷) با اصحاب جمل، صفین، نهروان و غیره بود و در زمان کنونی برخورد جمهوری اسلامی با منافقان و گروههای الحادی محارب از همین گونه است، زیرا روا نیست حاکم شرعی با مسامحه و تساهل راه را برای عده‌ای که به سبب امیال شیطانی قصد براندازی حکومت حق و مورد قبول اکثر مردم را دارند، بازگذارد.

صورت دوم -- از این فرض -- این است که بعد از تشکیل حکومت شرعی مورد پذیرش مردم، اکثریت قاطع آنها مخالفت کنند؛ مثلاً بگویند: ما حکومت را نمی‌خواهیم. در این حال، حاکم شرعی، هنوز شرعاً حاکم است، ولی با از دست دادن نفوذ کلمه خویش، قدرت اعمال حاکمیت مشروعش را از دست می‌دهد.

تنها در صورتی مشروعیت حکومت دینی از دست می‌رود که او به وظایف خود عمل نکند و یا یکی از شرایط حاکمیت را از دست بدهد. در غیر این صورت مشروعیت باقی است.

شاید بتوان دوران امامت امام حسن مجتبی(۷) و درگیری ایشان با معاویه و فرار سران سپاه آن حضرت به اردوگاه معاویه را نمونه‌ای از فرض اخیر دانست تاریخ نشان داد حضرت به علت پیروی نکردن مردم از ایشان عملاً حاکمیتی نداشتند و مجبور به پذیرش صلح تحمیلی شدند، ولی مردم هم مکافات این بدعه‌ی خود را دیدند و کسانی بر آنان مسلط شدند که دین و دنیای آنها را تباہ کردند.

#### ۷. مفهوم جمهوریت

اصطلاح «جمهوری» در فلسفه سیاسی مفهومی متعین، ثابت و غیرقابل تغییر ندارد. گاه این اصطلاح در مقابل رژیم سلطنتی، گاه در برابر رژیم دیکتاتوری و خودکامه به کار می‌رود. نظام حکومتی در امریکا، فرانسه و خیلی از کشورها جمهوری است. حتی شوروی سابق که رژیم سوسیالیستی داشت، خود را جمهوری می‌خواند و مناطق تابع آن به عنوان جمهوریهای شوروی خوانده می‌شدند و اکنون که آزاد شده و خودمختارند، باز جمهوری‌های جدید به شمار می‌آیند با اینکه هر یک از این کشورها با دیگری -- از جهات گوناگون -- تفاوت دارد. اگر دقت کنیم می‌بینیم خیلی از کشورها که از لحاظ نوع اداره و تدبیر حکومتی، مردمی هستند، هنوز رژیم سلطنتی دارند؛ مثل انگلستان، بلژیک، تایلند، دانمارک، سوئد و هلند.

نباید گمان کرد «جمهوری» دقیقاً شکل خاصی از حکومت است، تا نظام فعلی ما -- که جمهوری است -- همان شکل را تقلید کند. هنگامی که مردم مسلمان ایران به رهبری امام خمینی مبارزه با رژیم سلطنتی را شروع کردند و سرانجام آن را برانداختند و نظام جمهوری را به جای رژیم سلطنتی جایگزین نمودند، بواقع حکومتی را نفی کردند که معیار مشروعیت خویش را موروثی بودن حاکمیت می‌دانست. مردم نظامی را جایگزین رژیم سابق کرده‌اند که شکل و خصوصیات آن همخوان با موازین اسلامی و دیدگاههای دینی درباره حکومت است و بر اساس مصالحی که باید در اوضاع متغیر زمان مورد توجه قرارگیرد، تعیین می‌شود. از این رو باید ارزشها و احکام اسلامی مبنای عمل مسؤولان نظام باشد، نه اینکه «جمهوری» بودن نظام به معنای «غیردینی» بودن آن قلمداد شود.

اینک نوعی از جمهوریت، شکل حکومتی با هدف تأمین محتوی و مضمون و احکام اسلام را نسبتاً تأمین کرده‌است.

#### ۸. دموکراسی و نظام شرعی

دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم یا «مردم سالاری» است. دموکراسی جدید در غرب، هنگامی شروع شد که متدینین غربی متوجه شدند آئینی که به نام مسیحیت در دست آنهاست، کارایی و قابلیت آن را ندارد که در تمام جنبه‌های زندگی انسان بویژه در زندگی اجتماعی نقش داشته باشد و قانونگذاری نماید. از این رو مشکل را بدین‌گونه حل کردند که حوزه کاربرد دین و حکمرانی خدا محدود به زندگی فردی انسان و چگونگی رابطه او با خدا باشد. آنها حاکمیت دین را در مسائل اجتماعی و سیاسی نپذیرفتند قلمروی رسالت دین، منحصر در این شد که بگوید: نماز بخوان؛ دعا بکن؛ توبه و مناجات بنما؛ و اما اینکه حکومت چگونه باید باشد، سیاست چیست، قضاوت کدام است و یا نظامهای ارزشی جامعه بر چه مبنایی است، ربطی به دین ندارد و به صلاح خداست که در این مسائل مهم بشر دخالت نکند!

بدین ترتیب دنیای غرب، تکلیف خود را با دین مسیحیت تحریف شده، روشن کرد و در مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، خیال خود را از خدا راحت کرد. آن گاه این مسأله برای غربیها مطرح شد که پس از گرفتن حکومت از دست خدا، آن را به چه کسی بسپاریم؟ متفکران غربی به دو راه حل رسیدند:

نخست آنکه حکومت به دست یک نفر سپرده شود و او مطابق میل خود با مردم رفتار کند. این شیوه را «دیکتاتوری» نامیدند. راه حل دوم: آنکه حکومت را به دست مردم بسپارند؛ مردمی که بالغ هستند و می‌توانند مصلحت و مفسده خود را تشخیص دهند و مطابق با رأی خود، قانون وضع کنند و یا هر چه را دوست دارند تصویب کنند یا تغییر دهند. براساس این نظریه، ملاک خوب و بد فقط خواست مردم است. خوب و بد، مفاهیمی اعتباری‌اند که تابع سلیقه مردم‌اند و ما در عالم واقع و در حقیقت، خوب و بدی نداریم. اگر مردم یک روز گفتند فلان عمل خوب است، آن عمل خوب می‌شود، ولی نه برای همیشه، بلکه تا وقتی مردم بخواهند؛ اگر روز بعد گفتند: همان عمل بد است، آن کار بد می‌شود باز هم نه برای همیشه. بنابر این، ما خوب و بد حقیقی و عینی نداریم، اینها مفاهیمی اعتباری و ساخته و پرداخته خود مردم‌اند، غربی‌ها این شیوه را که متکی بر رأی مردم بود، دموکراسی نامیدند.

آنگاه که حل مشکل حکومت را منحصر در این دو راه یافتند، به این نتیجه رسیدند که حکومت دموکراسی و آزاد بر حکومت فاشیستی و دیکتاتوری رجحان دارد. فریاد زدند: درود بر دموکراسی و آزادی و بدین ترتیب دموکراسی در دنیای غرب رواج یافت. دموکراسی غربی، زائیده تفکر جدایی دین از سیاست است و هیچ‌گاه نمی‌تواند با اسلام همسو گردد. زیرا همان‌گونه که بیان شد؛ در غرب ابتدا فرض کردند دین نباید در عرصه مسائل حکومتی و سیاسی دخالت کند، آن‌گاه ناچار شدند حکومت را به دست مردم بسپارند، تا گرفتار دیکتاتوری نشوند. البته شاید این حادثه را بتوان در غرب و در بستر مسیحیت تحریف شده، توجیه نیز کرد اما حساب اسلام به کلی جداست.

آیا اسلام مانند مسیحیت تحریف شده است که نتواند درباره مسائل اجتماعی و حکومتی و بین‌المللی نظر دهد و حکم کند؟ اگر اسلام مانند مسیحیت بود، ما دموکراسی را روی چشمان می‌گذاشتیم و با غرب و شرق، هم‌نو می‌شدیم، اما هرگز اسلام همچون مسیحیت نیست و به تمام جنبه‌های زندگی بشر عنایت دارد و متن قرآن و سنت پیامبر(ص) و سیره ائمه اطهار(ع) سرشار از دستورات اجتماعی و حکومتی است. آیا چنین اسلامی به ما اجازه می‌دهد فقط در مسائل فردی، بنده خدا باشیم و در مسائل اجتماعی، بنده مردم؟! آیا اسلام به ما اجازه می‌دهد فقط در مسائل نماز، روزه، زکات و مانند اینها به سراغ خدا برویم، اما در مسأله حکومت و سیاست، معیار مشروعیت قانون را رأی این و آن بدانیم؟!

بهتر است غربگرایان جامعه ما، ابتدا اسلام را به درستی بشناسند و اندکی تأمل کنند آیا اسلام با دموکراسی غربی قابل جمع است، آن‌گاه شعار دهند ما مسلمانیم و در عین حال دموکراسی غربی را می‌خواهیم!! و به تناقض‌های این جمع غیرمنطقی نیز به دنبال پاسخ منطقی باشند.

واژه دموکراسی — که از آن به «مردم سالاری» نیز تعبیر می‌شود — همچون واژه آزادی، توسعه، جامعه مدنی و ... تعریف روشنی ندارد و مفهومی شناور و لغزنده را تداعی می‌کند. باید مقصود خود را از دموکراسی مشخص کنیم و به تعریف مشترکی از آن دست یابیم، سپس آن را با دین بسنجیم، تا به نتیجه درستی برسیم.

اگر مراد از دموکراسی آن باشد که هر قانونی را مردم وضع کردند، معتبر و لازم‌الاجراست و باید محترم شناخته شود، چنین مفهومی قطعاً با دین سازگار نیست. زیرا از نظر دین حق حاکمیت و تشریع مختص به خداست؛ «ان‌الحکم الا لله». (فقط خداست که همه مصالح و مفاسد انسان و جامعه را می‌شناسد و حق قانونگذاری و تصمیم‌گیری برای انسان را دارد و انسانها باید در مقابل امر و نهی الهی و قوانین دینی، فقط پیرو و فرمانبردار بی‌چون و چرا باشند. زیرا عبودیت خداوند، عالیت‌ترین درجه کمال است و اطاعت از فرامین الهی سعادت آدمی را تأمین می‌نماید. بنابراین دموکراسی و مردم‌سالاری اگر به معنای ارزش رأی مردم در مقابل حکم خداوند باشد، هیچ اعتباری ندارد، زیرا آنچه باید در مقابل آن خاضع و مطیع باشیم، فرمان خداست.

بنابراین اگر مردم کشوری در وضعیتی خاص بر امر نامشروعی توافق نمایند و رأی دهند — چنان که در برخی از کشورهای غربی این گونه است — در چنین موقعیتی قطعاً فرمان خدا مقدم است، زیرا حکم خدا بر تشخیص مردم رجحان دارد. اگر رأی این و آن، اکثریت یا اقلیت را بر حکم خدا ترجیح دهیم، عملاً خدا را نپرستیده‌ایم و تابع فرمان او نبوده‌ایم و ربوبیت تشریعی خداوند را زیرپا گذاشته‌ایم، که این عمل با توحید منافات دارد.

## دموکراسی اسلامی

اگر منظور از دموکراسی این باشد که مردم در چارچوب احکام الهی و قوانین شرعی در سرنوشت خود مؤثر باشند، چنین تعبیری با اسلام مخالفت ندارد. در قانون اساسی این معنا — به روشنی — تأیید شده و مقصود امام امت که فرمودند: میزان رأی مردم است، بدون تردید همین بوده است؛ نه آنکه هر چه مردم خواستند — حتی اگر مخالف حکم خدا باشد — ارزش و اعتبار دارد. میزان، رأی مردم است تا زمانی که از قوانین الهی خارج نشود و با مبانی شرع مخالفتی نداشته باشد؛ در غیر این صورت، رأی مردم ارزشی ندارد.

آیه شریفه «و امرهم شوری بینهم» (به این معنا نیست که مردم در همه چیز می‌توانند نظر بدهند و حلال و حرام خدا را با شور و گفتگو تغییر دهند؛ بلکه طبق آیه شریفه «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیرة» امرهم» (در احکامی که از سوی خدا و پیغمبر صادر شده است، مؤمنان هیچ اختیاری در دخل و تصرف ندارند).

## ۹. حکومت دینی

حداقل سه معنا ممکن است از «حکومت دینی» اراده شود؛ ۱. حکومتی که تمام ارکان آن براساس دین شکل گرفته باشد. ۲. حکومتی که در آن احکام دینی رعایت می‌شود. ۳. حکومت دینداران و متدینان.

این سه معنا و تفاوت آنها را با یکدیگر چنین می‌توان توضیح داد: طبق معنای اول، حکومت دینی حکومتی است که نه تنها همه قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است، بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خدا منصوبند، یا به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده‌اند چنین حکومتی «حکومت دینی» ایده‌آل و کمال مطلوب است، زیرا حکومتی با این خصوصیات از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریعی خدا شکل گرفته است. پس حکومت رسول‌الله (ص) و امام معصوم و نیز حاکمیت افرادی مانند مالک اشتر در زمان حضور معصوم و یا حکومت ولی فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت این گونه است.

اما طبق معنای دوم لازم نیست شخص حاکم، منصوب مستقیم یا غیرمستقیم خدا باشد. در این صورت مجری این حکومت پشتوانه الهی ندارد و دینی بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت می‌شود. حتی طبق این معنا لازم نیست تمامی قوانین حکومت برگرفته از احکام و قوانین شرع باشد بلکه کافی است که تا حدودی احکام و ارزشهای دینی در این حکومت رعایت گردد. این شکل از حکومت در مرتبه بعد از حکومت دینی به معنای اول قرار دارد.

بر اساس معنای سوم اصلاً رعایت یا قوانین اسلامی هم لازم نیست بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه‌ای است که افراد آن متدین هستند چون شهروندان متدین هستند حکومت هم، مسامحتاً دینی به حساب می‌آید. مشابه این تعبیر، تعبیر فلسفه اسلامی است که بعضی آن را «فلسفه مسلمانان» معنا می‌کنند یعنی فلسفه‌ای که در بین مسلمانان رایج است هر چند منطبق با تفکر اسلامی نباشد از این رو برای صدق این معنای سوم حکومت دینی، ضرورتی ندارد که حاکم مقید به اجرای احکام شرع باشد. و طبق این معنا همه حکومت‌هایی که از صدر اسلام تاکنون در مناطق مختلف جهان در جوامع مسلمان تشکیل شده است «حکومت دینی» نامیده می‌شوند.

شکی نیست که معنای سوم حکومت دینی طبق معیار و موازین عقیدتی ما معنایی صحیح و قابل قبول نیست بلکه در نظام عقیدتی اسلام حکومتی دینی است که تمام ارکان آن دینی باشد یعنی به معنای اول از معانی حکومتی دینی، دینی باشد. اما معنای دوم «حکومت دینی»، در واقع «بدل اضطراری» حکومت دینی مقبول است نه اینکه حقیقتاً حکومت دینی باشد یعنی در صورت عدم امکان تحقق حکومت به معنای اول به ناچار به سراغ حکومت دینی به معنای دوم می‌رویم.

توضیح اینکه وقتی شرایط به گونه‌ای بود که حکومت دینی به معنای اول قابل تحقق نبود: از میان اشکال مختلف حکومت، «حکومت دینی» به معنای دوم اضطراراً پذیرفته می‌شود برای تبیین معنای «اضطرار» به این مثال توجه کنید. از نظر فقه اسلامی، خوردن گوشت مرده حرام است. لکن اگر مسلمانی در شرایطی قرار گرفت که به خاطر گرسنگی مشرف به مرگ است و مقداری گوشت مرده در اختیار اوست. در اینجا فقه‌ها به استناد ادله شرعی فتوا می‌دهند که خوردن گوشت مرده به مقداری که از مرگ نجات پیدا کند جایز است در این صورت گفته می‌شود چنین شخصی مضطر به خوردن گوشت مرده است.

در بحث کنونی هم در شرایطی که تحقق حکومت دینی واقعی امکان ندارد مسلمانان مضطر هستند که حکومتی را تشکیل دهند که «دینی» به معنای دوم است. پس در هر شرایطی نمی‌توان حکومت دینی به معنای دوم را تجویز کرد همان گونه که خوردن گوشت مرده در هر شرایطی تجویز نمی‌شود. اگر مردم اضطرار داشته باشند در آن هنگام می‌توانند به حکومت دینی به معنای دوم اکتفا کنند. چرا که در حکومت دینی به معنای دوم تا حدودی احکام الهی اجرا می‌شود و همین اندازه بهتر از حکومتی است که مطلقاً اعتنایی به احکام الهی ندارد.

## ۱۰. حکومت ولایی

عناوینی مانند حکومت اسلامی و حکومت ولایتی، در میان ما دارای معنایی روشن است، زیرا ما مسلمان هستیم و حکومت را در مرحله نخست از آن خدا می‌دانیم؛ باید بررسی کنیم خدا چه کسی را بر ما حاکم کرده است.

بدیهی است خداوند براساس حکمتش از ابتدای آفرینش انسان، در هر زمان شایسته‌ترین انسانها را به عنوان پیامبر برگزیده است و برنامه‌های دینی از جمله حکومت را متناسب با نیازهای بشر به او وحی کرده‌است. پیامبران به عنوان رهبران الهی نیز تلاش خود را در این راه به کار گرفته‌اند، تا با تعلیمات الهی مردم را هدایت کرده، آنها را به وظایف فردی و اجتماعی خود در زمینه‌های عبادی، اخلاقی و سیاسی آشنا کنند تا اینکه مردم با عمل به وظایف خود و قبول بندگی، به سعادت و کمال برسند. این امر جز در جامعه توحیدی میسر نیست.

بدون تردید فلسفه بعثت انبیاء جز پیاده کردن اراده تشریعی خداوند -- درباره رفتار انسانها در نظام دینی -- نیست. تاریخ صدر اسلام و عملکرد پیامبر بزرگوار گواه بر این مطلب است که حکومت از آن خداوند است و انتخاب حاکم و ولی مسلمین از سوی او صورت می‌گیرد. خداوند پیامبر، امام و رهبران الهی را نصب می‌کند و مردم با تشخیص آنها موظفند رهبری آنها را بپذیرا باشند.

در چنین حکومتی ولایت و حکومت از آن خداست اعتقاد به چنین حکومتی برخاسته از جهان‌بینی توحیدی است؛ طبق جهان‌بینی اسلامی تمام جهان و سراسر هستی ملک طلق خداست و تصرف در آن بدون اذن او روا نیست. انسان بدون اجازه خدا حتی حق تصرف در خویشتن را ندارد، تا چه رسد به تصرف در دیگران؛ با چنین اعتقادی، تنها کسانی حق حکومت دارند که از سوی خداوند منصوب باشند.

این افراد انبیای الهی و ائمه(;) هستند که مستقیماً با اذن خدا بر مردم ولایت دارند و در زمان غیبت، نایبان امام زمان(۷) با شرایطی خاص و به طور غیرمستقیم از سوی خداوند برای ولایت برگزیده می‌شوند. مردم وظیفه دارند آنها را بشناسند (کشف کنند) و برای اجرای اسلام از آنها پیروی کنند، بنابراین، در نظام سیاسی اسلام حکومت از آن خدا و منصوبین مستقیم و غیرمستقیم اوست و از آن به حکومت ولایتی تعبیر می‌شود.

## ۱۱. چرا ولایت فقیه؟

ببینیم نظریه ولایت فقیه دربردارنده چه پیامی است. در زمانی که امام معصوم حاکمیت ندارد، فقهای که با شرایطی خاص از طرف معصومین(;) به حاکمیت نصب شده‌اند، عهده‌دار اداره جامعه براساس اسلام می‌شوند.

می‌دانیم که هر تشکیلات حکومتی، اهدافی از قبیل: تأمین نیازمندیهای شهروندان، برقراری امنیت داخلی، برقراری روابط با کشورهای دیگر که تضمین‌کننده منافع ملی است و غیره را تعقیب می‌کند؛ پس باید هر حکومتی دو ویژگی را دارا باشد؛ یکی راه رسیدن به این اهداف را بداند و در این راستا جامعه را آن چنان اداره کند که این اهداف تحقق یابند؛ دیگر اینکه مورد اعتماد مردم باشد، یعنی شهروندان مطمئن باشند در سایه این حکومت، آبرو، جان و مالشان حفظ می‌شود. هر انسانی -- با هر عقیده - این دو ویژگی را شرط لازم حکومت می‌داند و انتظار دارد سرمداران حکومت به این دو شرط جامه عمل بپوشانند.

اگر حکومتی دینی باشد، باید در کنار اهداف مذکور، هدف دیگری را نیز درنظر داشته باشد و آن، آماده کردن زمینه رشد و ترقی معنوی شهروندان است. این هدف برای حکومت دینی از چنان اهمیتی برخوردار است که اهداف دیگر تحت‌الشعاع آن قرار می‌گیرند؛ به عبارت دیگر این هدف اولویت اول را در نظام اسلامی دارد.

حال با توجه به تمایز حکومت دینی از حکومت‌های دیگر، چه کسی باید رهبری این حکومت را که برآورنده اهداف فوق است، برعهده بگیرد؟

در حکومت دینی، اداره جامعه براساس قوانین اسلامی اداره می‌شود پس، آن کسی که در رأس قدرت قرار دارد، باید آگاهی کافی به قوانین اسلامی داشته باشد، تا در جریان اداره اجتماع از این قوانین سرپیچی نشود. این آشنایی باید در حد اجتهاد باشد.

بنابراین، اولین شرط حاکم دینی، اجتهاد در فقه است. ضرورت این شرط بسیار روشن است؛ زیرا هر کس مجری قانون شد، باید کاملاً از آن آگاهی داشته باشد، و در میان مسلمانان، فقها بیشترین اطلاع و آگاهی را از قوانین شرعی و دینی دارند.

دومین شرط، تقوا و صلاحیت اخلاقی است؛ زیرا اگر حاکم از تقوا برخوردار نباشد، قدرت، او را تباه می‌کند و ممکن است منافع شخصی یا گروهی را بر منافع اجتماعی و ملی مقدم دارد. برای حاکم -- در هر نظام -- درستکاری و امانت‌داری شرط است، تا شهروندان با اطمینان و اعتماد زمام امور را بدو بسپارند، ولی برای حاکم دینی، تقوا و درستکاری در حد اعلا ضروری است.

سومین شرط، آگاهی و اهتمام به مصالح اجتماعی است؛ یعنی کسی که حاکم مردم است، باید بداند در چه اوضاعی جامعه را اداره می‌کند. او باید روابط بین‌المللی را بداند و دشمنان و دوستان داخلی و خارجی را تشخیص دهد. اینها مهارتهایی است که برای هر حاکم لازم است و گرنه او در تدبیر جامعه با مشکلات فراوانی روبرو خواهد شد.

ممکن است سایر شرایط مذکور در غیر فقیه موجود باشد، ولی شرط فقاہت، ما را ملزم می‌دارد حاکم شرعی، فقیه جامع شرایط باشد. باید گفت شرایط مذکور برای حاکم دینی، مورد تأکید پیشوایان دینی است. حضرت علی(۷) می‌فرماید: «ایها الناس احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامرالله فیه» (ای مردم! شایسته‌ترین مردم برای حکومت کسی است که از دیگران تواناتر و به دستور خدا در امر حکومت داناتر باشد).

با توجه به شرایط مذکور ما مدعی هستیم حکومت مشروع از دیدگاه ما فقط ولایت و حکومت فقیه است.

## ۱۲. سابقه نظریه "ولایت فقیه"

شاید در ذهن اکثر مردم چنین باشد که ولایت فقیه به پس از دوران غیبت کبرای امام زمان(۷) برمی‌گردد، یعنی به کمتر از ۱۲۰۰ سال قبل، ولی با توجه به مفاد نظریه ولایت فقیه و با مروری اجمالی به تاریخ دوران حضور امامان معصوم(ع) به راحتی می‌توان ولایت فقیه را در عصر حضور معصومین هم دید.

براساس دیدگاه عقیدتی شیعه حاکمیت در اصل از آن خداست و به عبارتی دیگر: حاکمیت از شؤون ربوبیت الهی است. هیچ کس حق حکومت بر انسانی را ندارد، مگر آنکه خدا به او اجازه دهد. پیامبران و خاتم آنها (حضرت محمد(۹) و اوصیای معصوم ایشان از طرف خدا اجازه حکومت بر انسانها را داشتند. ما در اینجا قصد بیان دلیل مشروعیت حکومت حضرت رسول(۹) و امامان معصوم(ع) را نداریم. از نظر تاریخی مسلم است از میان امامان معصوم فقط حضرت علی(۷) و امام حسن مجتبی(۷) برای مدت بسیار کوتاهی به حاکمیت ظاهری رسیدند و دیگر امامان بدلیل سلطه حاکمان غیرشرعی از اداره جامعه برکنار بودند و مجالی برای حکومت به دست نیاوردند. حضرت علی(۷) در زمان حاکمیتشان کسانی را در نقاط مختلف کشور اسلامی به حکومت می‌گماردند که منصوب خاص آن حضرت بودند و اطاعت از آنها — مانند اطاعت از خود آن حضرت — واجب بود، چون این افراد بواقع منصوب با واسطه از طرف خدا بودند یعنی لازم نیست شخص، منصوب بی‌واسطه از سوی خدا باشد، تا اطاعتش واجب گردد. ولایت فقیه هم — در واقع — نصب با واسطه است و فقیه از طرف خدا اجازه دارد حکومت کند. در زمان امامانی که حاکمیت ظاهری نیافتند، امور جامعه مسلمانان تحت تسلط و حاکمیت حاکمان جور بود. این حاکمان در فرهنگ شیعه «طاغوت» محسوب می‌شدند و براساس نص قرآن «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» مردم حق مراجعه به آن حاکمان و کسانی را که از سوی آنها برای تدبیر امور گمارده شده بودند، نداشتند؛ در حالی که در مواردی نیاز بود به شخصی مثل حاکم یا قاضی مراجعه شود. در چنین مواردی وظیفه مردم چه بود؟

## ولایت فقیه در کلام معصوم(۷)

از امامان معصوم(ع) دستورهایی رسیده است که مردم باید در زمان یا مکانی که دسترسی به معصوم ممکن نیست، به کسانی که دارای شرایط خاصی هستند، مراجعه کنند تا کارهای آنان زمین نماند. مثلاً از امام صادق(۷) نقل شده است: «من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما...» (مقصود از شخص آگاه به حلال و حرام و آشنا به احکام، همان فقیه مورد نظر ماست. طبق روایات مشابه، به هنگام دسترسی نداشتن به معصوم، «فقیه حاکم مردم است و این حاکمیت از معصوم به او رسیده است. در همین روایت آمده است: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (من او را حاکم شما قرار دادم. روشن است امام شخص معینی را به حاکمیت نصب نکرده، بلکه به صورت عام منصوب نموده است. در همین روایت آمده است: «فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد والراد علینا کالراد علی الله و هو علی حدالشکک بالله» (حاکمی که منصوب عام از طرف معصوم است، اطاعتش واجب است و اگر کسی حکم او را نپذیرد، مانند آن است که حاکمیت معصوم را نپذیرفته است.) با توجه به نصب عام فقها نظریه ولایت فقیه، اختصاص به زمان غیبت ندارد، بلکه در زمان حضور اگر دسترسی به امام معصوم ممکن نباشد، این نظریه نیز باید اجرا گردد. زیرا محتوای این نظریه، چیزی جز چاره‌جویی برای مردمی که دسترسی به امام ندارند، نیست؛ پس ریشه این نظریه را در زمان حضور معصوم نیز می‌توان دید.

اگر بخواهیم به زبان ساده، ولایت فقیه را تبیین کنیم، چنین عرض می‌کنیم:

نیازمندیهای قانون (تفسیر -- تطبیق -- اجرا)

خدای متعال برای اداره جامعه احکامی را نازل فرموده که در بسیاری از موارد نیاز به شخصی دارد که آنها را تفسیر و تبیین کند همانطور که تمام قوانین دنیا چنین اند، گو اینکه تلاش قانونگذاران این بوده که آنها را روشن بیان کنند ولی به علت ویژگی‌ها و نارسایی‌های زبان، گاه مقررات نیاز به تفسیر دارند.

افزون بر این برای تطبیق احکام بر مصادیق و موارد آنها نیز گاه ابهاماتی وجود دارد؛ یعنی اینکه آیا فلان حادثه خاص، مصداقی از این قانون خاص است، یا مصداقی از قانون دیگر، این امر مشکل دیگری در راه اجرای قانون است که در تمام قوانین دنیا وجود دارد.

پس از تفسیر قانون و تعیین مصداق آن، نوبت به اجرا می‌رسد. هر قانونی نیاز به مجری دارد برای اداره یک جامعه براساس احکام و قوانینی خاص باید فرد یا افرادی باشند که بتوانند این سه مسؤولیت را به عهده بگیرند.

### شیاسته‌ترین مجری احکام اسلام

روشن است بهترین فرد برای اجرای احکام و قوانین اسلام کسی است که در هر سه مورد ایده‌آل باشد؛ یعنی بهترین قانون شناس، بهترین مفسر و بهترین مجری باشد، که هیچ انگیزه‌ای برای تخلف نداشته باشد و هیچ اشتباهی در فهم و تفسیر و اجرای قانون برای او پیش نیاید. در فرهنگ ما، چنین خصوصیتی «عصمت» نام دارد، و با وجود معصوم، او بر تمام افراد دیگر - به حکم عقل - برای اجرای قانون اولویت دارد. در جوامع بزرگ که یک شخص نمی‌تواند اداره تمام امور را به عهده بگیرد، چنین فردی باید در رأس هرم قدرت باشد و تمامی مدیران باید با نظارت و ولایت او امور را به عهده گیرند و به انجام رسانند. برترین مصداق معصوم، رسول اکرم (۹) است که در عالیت‌ترین مراحل اخلاقی قرارداد و به اجماع و اتفاق نظر همه فرقه‌های اسلامی معصوم است. به عقیده ما شیعیان، پس از پیامبر اکرم (۹) امامان معصوم (:) قرارداند که دارای ویژگی عصمت‌اند. پس تا امامان معصوم باشند این ایده‌آل وجود دارد و نوبت به غیر آنان نمی‌رسد، اما در زمان غیبت که عملاً چنین ایده‌آلی در میان ما نیست و نمی‌توانیم با او مرتبط باشیم تا از حکومتش بهره‌مند گردیم، باید چه کنیم؟

در این زمینه آیات و روایاتی وجود دارد که تکلیف ما را روشن می‌کند، ولی چون ما در صدد بیان دلیل ساده‌ای هستیم، فقط از خرد خوانندگان محترم کمک می‌گیریم و می‌پرسیم چه باید کرد؟ بدون تردید اگر ایده‌آل را معصومان (:) بدانیم، عقل می‌گوید: در عصر غیبت کسی باید در رأس هرم قدرت باشد که از هر جهت به امام معصوم شبیه‌تر است؛ یعنی در دین‌شناسی، تقوا و صلاحیت برای اجرای احکام و قوانین اسلام، بهترین باشد. وقتی که جامعه نمی‌تواند بدون حکومت باشد و ما دسترسی به امام معصوم نداریم، باید به سراغ کسی برویم که کمترین فاصله را با او دارد؛ کسی که شناختش از اسلام، از دیگران بیشتر و عدالت و تقوایش از همه بالاتر و برای اجرای احکام و قوانین اسلام، مناسبترین فرد باشد، این صفات در ولی فقیه تجلی می‌کند. در امور دیگر نیز روش عموم مردم همین است که ابتدا نزد بهترین متخصص می‌روند لیکن اگر دسترسی به بهترین ممکن نبود، به کسانی رجوع می‌کنند که در تخصص و ویژگی‌ها به فرد ایده‌آل نزدیکتر باشند. ولایت فقیه معنایی جز رجوع به اسلام‌شناس عادل که از دیگران به امام معصوم نزدیکتر است، ندارد.

### ۱۳. اختیارات رهبری و قانون

#### فایده قانونگذاری

اصولاً فایده وضع قانون این است که اگر در موردی اختلاف واقع شد، بتوان با استناد به آن رفع اختلاف کرد؛ یعنی قانون سندی است که با استناد به آن حل اختلاف می‌شود. بر این اساس هر چه در قانون ذکر شده، باید احصایی باشد تا وضع قانون فایده‌ای داشته باشد. اما همیشه در جریان وضع قانون مواردی مورد نظر قرار می‌گیرد که غالباً اتفاق می‌افتد و معمولاً برای موارد نادر قانونگذاری نمی‌شود.

اختیارات و وظایف ولی فقیه در قانون هم بر همین منوال است؛ یعنی در قانون اساسی اصلی تصویب شده که در آن اختیارات و وظایف ولی فقیه مشخص شده است، ولی در این اصل مواردی ذکر شده که معمولاً مورد احتیاج است، نه اینکه اختیارات او منحصر به موارد مذکور باشد، چرا که در اصل دیگری از قانون اساسی ولایت مطلقه برای ولی فقیه اعلام شده است.

این دو اصل با هم تعارضی ندارند بلکه توضیح‌دهنده یکدیگرند؛ یعنی یک اصل بیان‌کننده اختیارات و وظایف ولی فقیه در موارد غالب است، و اصل دیگر (ولایت مطلقه فقیه) بیانگر اختیارات ولی فقیه در مواردی است که پیش می‌آید و نیاز است ولی فقیه تصمیمی بگیرد که خارج از اختیارات مذکور در اصل اولی است و آن اصل نسبت به این موارد ساکت است.

اگر به عملکرد امام راحل (۱) توجه کنیم، درمی‌یابیم اختیارات ولی فقیه فراتر از آن چیزی است که در قانون اساسی آمده است. مفاد قانون اساسی - پیش از بازنگری - آن بود که رئیس جمهور توسط مردم تعیین می‌شود و رهبر این انتخاب را تنفیذ



می‌کند، ولی امام (۱) در مراسم تنفیذ ریاست جمهوری اعلام کرد: من شما را به ریاست جمهوری منصوب می‌کنم. در قانون اساسی سخن از «نصب» رئیس جمهور نبود، ولی امام (۱) از این رو که اختیار بیشتری برای مقام ولایت فقیه قائل بودند و ولی فقیه را دارای ولایت الهی می‌دانستند در هنگام تنفیذ رؤسای محترم جمهور از واژه نصب استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه در تنفیذ حکم ریاست جمهوری مرحوم شهید رجایی چنین آمده است: «و چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد اینجانب رأی ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم و مادام که ایشان در خط اسلام عزیز و پیرو احکام مقدس آن می‌باشند و از قانون اساسی ایران تبعیت و در مصالح کشور و ملت عظیم الشان در حدود اختیارات قانونی خویش کوشا باشند و از فرامین الهی و قانون اساسی تخطی ننمایند، این نصب و تنفیذ به قوت خود باقی است. و اگر خدای ناخواسته برخلاف آن عمل نمایند مشروعیت آن را خواهم گرفت.» (۲)

#### ۱۴. ولایت مطلقه

##### معانی ولایت (تکوینی، تشریعی، مطلقه)

ولایت به ولایت تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود. ولایت تکوینی به معنای تصرف در موجودات و امور تکوینی است. روشن است چنین ولایتی از آن خداست. اوست که همه موجودات، تحت اراده و قدرتش قرار دارند. اصل پیدایش، تغییرات و بقای همه موجودات به دست خداست؛ از این رو او ولایت تکوینی بر همه چیز دارد. خدای متعال مرتبه‌ای از این ولایت را به برخی از بندگان عطا می‌کند. معجزات و کرامات انبیا و اولیا (از آثار همین ولایت تکوینی است. آنچه در ولایت فقیه مطرح است، ولایت تکوینی نیست.

ولایت تشریعی یعنی اینکه تشریع و امر و نهی و فرمان دادن در اختیار کسی باشد. اگر می‌گوییم خدا ربوبیت تشریعی دارد، یعنی اوست که فرمان می‌دهد که چه بکنید، چه نکنید و امثال اینها. پیامبر و امام هم حق دارند به اذن الهی به مردم امر و نهی کنند. درباره فقیه نیز به همین منوال است. اگر برای فقیه ولایت قائل هستیم، مقصودمان ولایت تشریعی اوست، یعنی او می‌تواند و شرعاً حق دارد به مردم امر و نهی کند.

در طول تاریخ تشیع هیچ فقهی یافت نمی‌شود که بگوید فقیه هیچ ولایتی ندارد. آنچه تا حدودی مورد اختلاف فقهاست، مراتب و درجات این ولایت است. امام خمینی (۱) معتقد بودند تمام اختیاراتی که ولی معصوم داراست، ولی فقیه نیز همان اختیارات را دارد. مگر اینکه چیزی استثنا شده باشد. امام فرموده‌اند: «اصل این است که فقیه دارای شرایط حاکمیت — و در عصر غیبت — همان اختیارات وسیع معصوم را داشته باشد، مگر آنکه دلیل خاصی داشته باشیم که فلان امر از اختصاصات ولی معصوم است.» (۲) از جمله جهاد ابتدایی که مشهور بین فقها این است که از اختصاصات ولی معصوم می‌باشد.

از چنین ولایتی در باب اختیارات ولی فقیه به «ولایت مطلقه» تعبیر می‌کنند. معنای ولایت مطلقه این نیست که فقیه مجاز است هر کاری خواست، بکند تا موجب شود برخی — برای خدشه به این نظریه — بگویند: طبق «ولایت مطلقه» فقیه می‌تواند توحید یا یکی از اصول و ضروریات دین را انکار یا متوقف نماید! تشریع ولایت فقیه برای حفظ اسلام است. اگر فقیه مجاز به انکار اصول دین باشد، چه چیز برای دین باقی می‌ماند، تا او وظیفه حفظ و نگهداری آن را داشته باشد؟! قید «مطلقه» در مقابل نظر کسانی است که معتقدند فقیه فقط در موارد ضروری حق تصرف و دخالت دارد. پس اگر برای زیباسازی شهر نیاز به تخریب خانه‌ای باشد — چون چنین چیزی ضروری نیست — فقیه نمی‌تواند دستور تخریب آن را صادر کند. این فقها به ولایت مقید — نه مطلق — معتقدند، برخلاف معتقدان به ولایت مطلقه فقیه، که تمامی موارد نیاز جامعه اسلامی را — چه اضطراری و چه غیر اضطراری — در قلمرو تصرفات شرعی فقیه می‌دانند.

سؤال مهم این است که چگونه حق ولایت و حاکمیت در عصر غیبت برای فقیه اثبات می‌شود؟ می‌دانیم امامان معصوم (۳) — بجز حضرت علی (۷) — حکومت ظاهری نداشتند، یعنی حاکمیت الهی و مشروع آنان تحقق عینی نیافت.

از سوی دیگر در زمانهایی که امامان حاکمیت ظاهری نداشتند، شیعیان در موارد متعددی نیازمند آن می‌شدند که به کارگزاران حکومتی مراجعه کنند. فرض کنید دو نفر مؤمن بر سر ملکی اختلاف داشتند و چاره‌ای جز مراجعه به قاضی نبود. از دیگر سو می‌دانیم در فرهنگ شیعی هر حاکمی که حاکمیتش به نحوی به نصب الهی منتهی نشود، حاکم غیرشرعی و به اصطلاح طاغوت خواهد بود. در زمان حضور امام، خلفایی که با کنار زدن امام معصوم، بر اریکه قدرت تکیه زده بودند، «طاغوت» به شمار می‌آمدند. مراجعه به حکام طاغوت ممنوع است، چون قرآن تصریح می‌کند: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به؛ می‌خواهند برای دوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟! در حالی که امر شده‌اند به طاغوت کافر باشند.» (۴)

پس وظیفه مردم مؤمن در آن وضع چه بود؟

خود معصومین (۱) راهکار مناسبی در اختیار شیعیان گذاشته بودند و آن اینکه در مواردی که محتاج به مراجعه به حاکم هستید و حاکم رسمی جامعه حاکمی غیرشرعی است، به کسانی مراجعه کنید که عارف به حلال و حرام باشند. و در صورت مراجعه به چنین شخصی حق ندارید از حکم و داوری او سربیزی کنید این کار رد امام معصوم است و رد امام معصوم در حد شرک به خداست. به مقبوله «عمر بن حنظله» بنگرید که در آن از امام صادق (۷) نقل شده است: «من کان منکم قدر روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد و الراد علینا کالراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله» (۲)

«فقیه» در اصطلاح امروز همان شخصی است که در روایات با تعبیر «عارف به حلال و حرام» و امثال آن معرفی شده است. با توجه به مطالب فوق می‌توان بر ولایت فقیه در زمان غیبت چنین استدلال آورد که: اگر در زمان حضور معصوم، در صورت دسترسی نداشتن به معصوم و حاکمیت نداشتن او وظیفه مردم مراجعه به فقیهان جامع‌الشرایط است، در زمانی که اصلاً معصوم حضور ندارد به طریق اولی وظیفه مردم مراجعه به فقیهان جامع‌الشرایط است.

با توجه به شرایط مربوط به عصر غیبت، مثل توقیع مشهور حضرت صاحب‌الزمان (۷) که در آن می‌خوانیم: «امالحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم؛ یعنی در رویدادها و پیشامدها به راویان حدیث ما رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنانم.» (۳)

وقتی اثبات کردیم فقیه در عصر غیبت حق حاکمیت و ولایت دارد، یعنی اوست که فرمان می‌دهد، امر و نهی می‌کند و امور جامعه را رتق و فتق می‌کند و مردم هم موظفند از چنین فقیهی تبعیت کنند. همان‌گونه که در عصر حضور معصوم، اگر کسی از سوی امام علیه‌السلام بر امری گمارده می‌شد، مردم موظف بودند دستورهای او را اطاعت کنند. وقتی حضرت علی (۷) مالک اشتر را به استانداری مصر مأمور کرد، دستورات مالک واجب‌الاطاعة بود. زیرا مخالفت با مالک‌اشتر، مخالفت با حضرت علی بود. وقتی کسی، دیگری را نماینده و جانشین خود قرار دهد، برخورد با جانشین، در واقع برخورد با خود شخص است. در زمان غیبت که فقیه از طرف معصوم برای حاکمیت بر مردم نصب شده، اطاعت و عدم اطاعت از فقیه به معنای پذیرش یا رد خود معصوم (۷) است.

به طور خلاصه باید گفت: اولاً فقیه دارای ولایت تکوینی نیست؛ ثانیاً ولایت مطلقه فقیه، همان اختیارات معصوم است و مستلزم تغییر دین نیست؛ ثالثاً اصل ولایت فقیه را هیچ فقیه شیعی منکر نشده است؛ رابعاً اختلاف فقها در ولایت فقیه، در تفاوت نظر آنان در دامنه اختیارات است، نه اصل ولایت.

حال نکته مهم دیگری را باید توضیح داد: ولایتی که به فقیه اعطا شده است برای حفظ اسلام است. اولین وظیفه ولی فقیه پاسداری از اسلام است. اگر فقیه، اصول و احکام دین را تغییر دهد، اسلام از بین می‌رود. اگر حق داشته باشد اصول را تغییر دهد یا آن را انکار کند، چه چیزی باقی می‌ماند تا آن را حفظ کند؟!

لیکن اگر جایی امر دایر بین اهم و مهم شود، فقیه می‌تواند مهم را فدای اهم کند تا اینکه اهم باقی بماند. مثلاً اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی باشد و ضرر آن از ضرر تعطیل حج بیشتر باشد فقیه حق دارد برای حفظ جامعه اسلامی و پاسداری از دین، حج را موقتاً تعطیل کند و مصلحت مهمتری را برای اسلام فراهم نماید.

### تزامم احکام شرعی

در کتب فقهی آمده است اگر دو حکم شرعی با یکدیگر متزامم شوند یعنی؛ انجام هر یک مستلزم از دست رفتن دیگری باشد، باید آن که اهمیت بیشتری دارد، انجام بگیرد. مثلاً؛ اگر نجات جان غریقی بسته به این باشد که انسان از ملک شخصی دیگران بدون اجازه عبور کند، دو حکم وجوب نجات غریق و حرمت غصب ملک دیگران با یکدیگر متزامم دارند؛ در این صورت اگر بخواهیم واجب را انجام دهیم، مرتکب حرام می‌شویم و اگر بخواهیم دچار غصب نشویم، انسانی جان خود را از دست می‌دهد. از این رو وظیفه داریم میان دو حکم مقایسه کنیم و آن را که اهمیت بیشتری دارد، انجام دهیم، و چون حفظ جان غریق مهمتر از تصرف غاصبانه در اموال دیگران است، حرمت غصب ملک از بین می‌رود و نجات غریق ترجیح می‌یابد.

در امور اجتماعی نیز این گونه است؛ ولی فقیه از آن رو که به احکام اسلامی آگاهی کامل دارد و مصالح جامعه را بهتر از دیگران می‌داند، می‌تواند اجرای برخی از احکام را برای حفظ مصالح مهمتر متوقف کند. در چنین مواردی فقیه حکم اسلامی دیگری را اجرا می‌نماید در این صورت احکام اسلام عوض نشده است، بلکه حکمی مهمتر بر مهم، پیشی گرفته است و این خود از احکام قطعی اسلام است.

درباره اصول دین که اسلام، بر آن بنا شده است، به هیچ وجه جایز نیست که برای حفظ مصلحت دیگری اصول دین تغییر یابد، زیرا در تزامن میان اصول دین با امور دیگر، اصول دین مقدم است. از این رو اگر ولی فقیه درصدد انکار یا تغییر اصول دین برآید، مخالفت با اسلام کرده است و این مخالفت او را از عدالت ساقط می گرداند. و پس از آن ولایت از وی سلب می شود و حکم او ارزش ندارد. اگر گفته شود ولی فقیه دارای ولایت مطلقه است و او ممکن است از قدرت مطلقه اش بر این امر مدد بگیرد پاسخ این است که مراد از ولایت مطلقه این است که آنچه پیغمبر اکرم و امامان معصوم در آن ولایت داشته اند — جز در موارد استثنایی — جزء اختیارات ولی فقیه است، انکار یا تغییر اصول دین برای پیامبر اکرم و ائمه اطهار هم روا نیست تا چه رسد به ولی فقیه.

### ۱۵. ولایت فقیه و تخصصهای گوناگون

اگر در قانون اساسی امور متعددی را به عنوان اختیارات ولی فقیه مطرح کرده اند، مقصود قانونگذاران این نبوده است که ولی فقیه در تمامی آن امور تخصص داشته باشد و شخصاً نظر بدهد، زیرا تردیدی نیست غیر از کسانی که به علم غیب مرتبطند، هیچ کس، نمی تواند ادعا کند در همه علوم صاحب نظر است.

### مشاوره با متخصصان

در هر جامعه ای متخصصان متعددی هستند که هر گروه در رشته ای خاص صاحب نظرند. ولی فقیه نیز باید مشاورانی از متخصصان مختلف داشته باشد تا آنها در مسایل متفاوت اظهار نظر کنند و نظر مشورتی خود را به ایشان انتقال دهند. در نهایت ولی فقیه با توجه به مشورت هایی که انجام می دهد تصمیم می گیرد و سخن نهایی را اعلام می کند. قرآن می فرماید: «و مشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله» (۱) در کارها با مؤمنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی [ قاطع باش و ] بر خدا توکل کن. این آیه خطاب به رسول الله (ص) است. براساس بینش دینی ما آن حضرت، معصوم و عالم به علم الهی (لدنی) بودند، ولی مأمور بودند؛ با مردم و آگاهان در مسائل مشورت نمایند. شاید حکمت این فرمان این بود که مردم را در کارها دخالت دهند، تا آنان با دلگرمی و اطمینان بیشتری با آن حضرت همکاری کنند، در عین حال در آیه تصریح شده که عزم و تصمیم نهایی، با پیامبر است. وقتی پیامبر — عظیم الشان — باید مشورت کند، حاکم غیر معصوم — که دسترسی به علم غیب ندارد، سزاوارتر به مشورت است، ولی تصمیم نهایی با اوست. ممکن است مشاوران رهبر در یک نظام رسمی مثل مجمع تشخیص مصلحت نظام قرار داشته باشند و ممکن است مشاوران غیررسمی باشند.

در تمام کشورهای دنیا — به رغم وجود اختلاف در نوع حکومت — رهبران و رؤسای کشورها در زمینه های نظامی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و ... مشاور یا مشاورانی دارند که در امور مختلف از نظرات آنها استفاده می کنند. در این باره حاکم اسلامی نیز مانند دیگر رهبران و حاکمان عمل می کند.

در هیچ کشوری، حاکم یا رئیس جمهور، برخوردار از کلیه تخصصهای علمی و عملی نمی باشد و چنین چیزی اصولاً ناممکن است.

### ۱۶. اختلاف نظر فقیهان

عقل آدمی حکم می کند: انسان در مواردی که علم و خبرویت ندارد، به صاحب نظران و متخصصان مراجعه کند. مثلاً بیمار که راه درمان خود را نمی داند، به پزشک رجوع می کند، یا کسی که در ساختن خانه مهارت ندارد، از معمار متخصص استمداد می جوید. همچنین همه انسانها فرصت تحقیق یا توانایی لازم برای استخراج احکام از منابع اصلی شرع را ندارند، پس باید به متخصصان و صاحب نظرانی که از چنین توانایی — در حد مطلوب — برخوردارند، مراجعه و از آنها پیروی کنند. این مسأله در آیه شریفه «فاسألوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» (۲) اشاره شده است.

طبیعی است متخصصان هر علمی در جزئیات مسائل با یکدیگر توافق کامل نداشته باشند؛ مثلاً گاه مشاهده می شود چند پزشک حاذق در تشخیص بیماری خاصی به نتیجه ای یکسان نمی رسند و نسخه های متفاوتی تجویز می نمایند. در مواردی که متخصصان توافق ندارند، عقل می گوید، مراجعه به «اعلم» لازم است؛ یعنی آن کس که تخصص برتری دارد، باید بر دیگران مقدم شود.

در احکام شرعی فردی، هر شخصی برای تعیین مسیر خود به مجتهد اعلم — که در کشف و استنباط احکام توانا تر از دیگران است — می تواند مراجعه کند. در مسائل اجتماعی و سیاسی باید به مجتهدی که در این جنبه ها اعلم است و به گونه نظام مند توسط خبرگان انتخاب می شود، مراجعه کرد. از سوی دیگر مراجعه به مراجع مختلف موجب هرج و مرج و اختلال نظام می شود،

از این رو تکلیف نهایی باید توسط مجتهد معینی اعلام شود و در جامعه پیاده‌گردد. به این دلیل اظهار نظر در مسائل جامعه اسلامی، فقط به مجتهدی سپرده شده که در رأس جامعه قرار دارد و به تمام مصالح و مفاسد جامعه آگاهی بیشتری دارد. بنابر این در صورت تعارض (اختلاف) فتوای ولی فقیه با فقه‌های دیگر، در امور فردی می‌توان به مرجع تقلیدی که در فقه، اعلم تشخیص داده‌ایم مراجعه کرد اما در امور اجتماعی همیشه نظر ولی فقیه مقدم است. چنانکه فقها در مورد قضاوت تصریح کرده‌اند و حتی در رساله‌های عملیه هم آمده است که اگر یک قاضی شرعی در موردی قضاوت کرد قضاوت او برای دیگران حجت است و نقض حکم او — حتی از طرف قاضی دیگری که اعلم از او باشد — حرام است.

## ۱۷. انتقاد از "ولی فقیه"

براساس اعتقادات دینی ما فقط — پیامبران، حضرت زهرا و ائمه اطهار(ع) معصوم‌اند. از این رو هیچ‌کس ادعا نمی‌کند احتمال اشتباهی در رفتار و نظرات ولی فقیه نیست. احتمال خطا و اشتباه در مورد ولی فقیه وجود دارد و ممکن است دیگران به خطای او پی‌ببرند. از این رو می‌توان از ولی فقیه انتقاد کرد. ما نه تنها انتقاد از ولی فقیه را جایز می‌شماریم، بلکه براساس تعالیم دینی معتقدیم یکی از حقوق رهبر بر مردم دلسوزی و خیرخواهی برای اوست. این حق تحت عنوان «النصیحه لائمة المسلمین» تبیین شده است. نصیحت در این عبارت به معنای پند و اندرز نیست، بلکه دلسوزی و خیرخواهی برای رهبران اسلامی است؛ بنابراین نه تنها انتقاد از ولی فقیه جایز است، بلکه واجب شرعی مسلمانان است، و منافع و مصالح شخصی یا گروهی نباید مانع انجام آن شود.

## نکاتی در شیوه انتقاد

لیکن در انتقاد از ولی فقیه رعایت نکات زیر لازم است:

۱. اخلاق اسلامی در هنگام انتقاد رعایت شود. در این مسأله رهبر با دیگر مؤمنان مشترک است. شرایط انتقاد شامل موارد ذیل است:

الف. پیش از انتقاد باید اصل موضوع، محرز و عیب و اشکال، قطعی باشد؛ نه آنکه مبتنی بر شایعات و اخبار غیرقابل اعتماد و یا بر اساس حدس و گمان و بدون تحقیق، مطالب ناحقی به کسی نسبت داده شود و موجب اعتراض و انتقاد قرارگیرد.  
ب. به منظور اصلاح و سازندگی انتقاد شود، نه برای عیب‌جویی و رسوایی اشخاص.  
ج. انتقاد بر اثر دلسوزی، خیرخواهی و صمیمیت باشد نه به سبب برتری‌طلبی.  
د. بدون هیچ توهین و جسارت، مؤدبانه و با رعایت شؤون وی بیان شود. و در حقیقت انتقاد باید بسان هدیه‌ای تقدیم شود. امام صادق(ع) فرمود: «أحب اخوانی الی من اهدی الی عیوبی» (محبوبترین برادرانم کسی است که عیوب و اشکالاتم را به من هدیه کند).

۲. افزون بر موارد فوق برای شخصیت محترم و قداست خاص رهبری در نظام اسلامی مسائل دیگری نیز باید در نظر گرفته شود؛

به یقین، میان انتقاد کردن فرد از دوست خود، یا زن از شوهر و یا فرزند از پدر، یا شاگرد از استاد تفاوتی روشن وجود دارد فرزند و شاگرد برای پدر و استاد خود احترام خاصی قائلند. اما فوق آنها قداستی است که برای امام و جانشین او وجود دارد. قداست — همانگونه که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شده است — محبتی همراه با احترام و تواضع است و چون ولی فقیه در مقام نیابت معصوم قرار دارد از این رو از قداست والایی برخوردار است و رعایت کمال احترام و ادب برای او ضروری است و حفظ حرمت و شأن او بر همه لازم است لذا انتقاد باید به‌گونه‌ای بیان شود که هیچ‌گونه تأثیر سویی بر قداست و جلالت جایگاه ولی فقیه نداشته باشد.

۳. سومین نکته‌ای که در انتقاد از رهبر باید در نظر گرفت، توجه به دشمن است. انتقاد از رهبر باید هوشمندانه طراحی شود تا موجب سوءاستفاده دشمنان نشود؛ از آن رو که رعایت این موارد در انتقاد از ولی فقیه لازم است، مجلس خبرگان کمیسیونی برای نظارت بر فعالیت‌های رهبری دارد که عملکرد ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهد و در موارد لازم نتیجه آن را به اطلاع ایشان می‌رساند. این هیأت تحقیق به پیشنهاد خود مقام معظم در مجلس خبرگان تشکیل شد.

## بهترین شیوه انتقاد

به نظر می‌رسد برای رعایت همه اصول مزبور، بهترین شیوه انتقاد، نوشتن نامه به دبیرخانه مجلس خبرگان و بیان موارد لازم است. انتقاد از دیگر مسؤولان نظام (مجلس، قوه مجریه و قوه قضائیه) در اصل ۹۰ قانون اساسی مطرح شده است. «یعنی هر کس شکایتی از طرز کار مجلس یا قوه مجریه و یا قوه قضائیه داشته باشد، می‌تواند شکایت خود را کتباً به مجلس شورای

اسلامی عرضه کند. مجلس مؤلف است به این شکایات رسیدگی کند و پاسخ دهد...» ملاحظه می‌شود مراجعه به مجلس، راهکاری مناسب برای شکایت -- که نوعی انتقاد از مراکز فوق به شمار می‌آید -- تصویب شده است. عمل به این قانون -- که دارای ضمانت اجرایی است -- موجب حفظ حرمت نهادهای مذکور خواهد بود. طبق اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی رهبر عالی‌ترین مقام رسمی کشور محسوب می‌شود. از این رو رعایت این نکات درباره او اولویت دارد. شایان ذکر است که نباید انتظار داشته باشیم به همه مباحث و انتقاداتی که مطرح می‌کنیم پاسخ مختصر یا تفصیلی داده شود زیرا به دلیل پیچیدگی مسائل سیاسی و تصمیم‌گیریهای کلان اجتماعی و نیز امکان سوء استفاده دشمن از آنچه افشا خواهد شد، همیشه بیان انگیزه‌های مختلف عملکردها و تدابیر سیاسی برای عموم میسر نیست، ولی قطعاً باید به نظرات، انتقادات و پیشنهادهای مفید توجه شده و موارد لازم به اطلاع ولی فقیه برسد. در هیچ نظام حکومتی در شرق و غرب، حاکم مؤلف به ارتباط نزدیک و دائمی با کلیه آحاد شهروندان و اطاعت از انتقادات همه آنان نیست و نظام اسلامی اتفاقاً در این باب، بیشترین درجه مردم‌گرایی و انعطاف را دارد.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. انفال (۸)، آیه ۶۲.
۲. نهج‌البلاغه، خطبه سوم.
۳. نهج‌البلاغه، خطبه ۲۷.
۴. یوسف: ۶۷؛ حاکمیت فقط از آن خداست.
۵. شوری: ۳۸؛ مؤمنان کارشان را با مشورت یکدیگر انجام می‌دهند.
۶. احزاب: ۳۶؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، با آن مخالفت نماید.
۷. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۳.
۸. نسا: ۶۰؛ «می‌خواهند طاغوت را در اختلافات خود حاکم قرار دهند در حالی که مأمور شده‌اند به طاغوت کفر ورزند.»
۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷۰.
۱۰. همان.
۱۱. همان.
۱۲. صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۷۶.
۱۳. حکومت اسلامی، صص ۵۶ - ۵۷.
۱۴. نسا (۴): ۶۰.
۱۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷.
۱۶. کمال‌الدین، ج ۲، ص ۴۸۳.
۱۷. آل عمران (۳)، ۱۵۹.
۱۸. نحل (۱۶): ۴۳؛ اگر نمی‌دانید از آگاهان بپرسید.
۱۹. بحار، ج ۷۸، ص ۲۴۹، روایت ۱۰۸، باب ۲۳.

## مشروعیت «حکومت ولایی»

عبدالحسین خسروپناه

### مقدمه

ما در این نوشتار در صدد تبیین مشروعیت حکومت ولایی هستیم و به جهت گستردگی بحث از سایر مباحث اندیشه سیاسی اسلام همچون مشارکت سیاسی مردم، رابطه حاکم با توده مردم، شرایط و اختیارات حاکم اسلامی صرف نظر می‌نماییم. "مشروعیت" یکی از قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین مباحث نظام‌های سیاسی است که از یونان باستان توسط افلاطون و ارسطو و سپس از سوی متفکرانی همچون سیسرو، آگوستین قدیس، توماس آکوئیناس، فارابی، ابن‌رشد، غزالی، ماوردی، ابن‌سینا و سایر شخصیت‌های مشرق و مغرب زمین مورد توجه قرار گرفته و با تقسیم حکومت به آریستوکراسی، دموکراسی، مونارکی، جمهوری و مانند اینها به بحث از مصادیق حکومت‌های مشروع و نامشروع پرداخته شده است. هر حکومت و دولت و نظام سیاسی برای

حدوث و بقای خویش ناچار به بازشناسی مبانی مشروعیت نظام سیاسی خویش است تا با پشتیبانی از مبانی بتواند در امور عمومی و اجتماعی مردم تصرف کند و حق فرمانروایی را از آن خود قرار دهد.

زیرا در باب مشروعیت سیاسی مهمترین پرسشهای ذیل پاسخ داده می‌شود و حق حاکمیت از آن حاکم و لزوم اطاعت از سوی مردم را توجیه می‌نماید اینکه مشروعیت به چه معناست و در کدام یک از حوزه‌های علوم سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد؟ و نیز منبع و منشأ مشروعیت در نظامهای سیاسی چیست و چه رابطهای میان مشروعیت با مقبولیت و کارآمدی برقرار است؟ آیا قدرت و اقتدار و زور و غصب حکومت، منشأ مشروعیت و مقبولیت آن می‌گردد و در تثبیت حق حاکمیت توانمند است؟ آیا مشروعیت مبتنی بر سنت، مقبولیت‌آفرین است و آیا توافقات عقلایی و قراردادهای اجتماعی مشروعیت سازند و آیا ویژگیهای رهبران فرزانه می‌توانند منشأ مشروعیت گردند؟ و دهها پرسش دیگر.

مشروعیت با دو رکن مهم از نظامهای حکومتی سرو کار دارد نخست با رکن حاکم و اینکه چرا و به چه دلیل توده مردم باید از فرامین و دستورات حاکم اطاعت کنند و بر چه اساسی باید فلان حاکم، حکمرانی نماید و دوم، رکن نظام حکومتی و اینکه چرا برای نمونه حکومت دموکراسی، لیبرالیستی، نخبه‌گرایی، اشراف‌سالاری و مانند اینها باید تحقق یابند و اصلاً ملاک مشروعیت حکومتها چیست؟ آیا حکومت زورمدارانه و استبدادی، مشروعیت دارد یا تنها مشروعیت نوع حکومت از طریق رضایت و اراده عموم مردم و یا از ناحیه انطباق آن با اراده و فرامین حق تعالی تحقق‌پذیر است؟

"مشروعیت" در حوزه اندیشه سیاسی، از بحران مفهومی و کاربردی ایمن نیست و بر این اساس پاره‌ای از نویسندگان با نیافتن خاستگاه آن به برداشتهای متفاوتی دست زدند و با خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی و نیز آمیختگی میان مشروعیت هنجاری و غیرهنجاری و همچنین مشروعیت ایدئولوژیکی و ساختاری و شخصی، به تذبذب و اعوجاج فکری گرفتار شدند. قانونی بودن، انطباق با سنتها، قانونیت همراه با رضایت مردم، برخورداری از ویژگیهای اخلاقی، توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم، حقانیت‌تام، مقبولیت و اراده عمومی یا اکثریت توده مردم، مطابقت با آموزه‌های دینی و ... نمونه‌هایی از تعاریف ارائه شده از این واژه می‌باشد.

### تعاریف "مشروعیت"

اینک به پاره‌ای از تعاریف در باب مشروعیت اشاره می‌شود:

۱ - مشروعیت عبارت است از توجیه عقلانی "اعمال سلطه و اطاعت". اگر اطاعت، غیرعقلانی باشد مستند به سنت جاری (Tradition) یا محبوبیت حاکم (فره ایزدی یا Charisma خواهد بود). (۱)

۲ - مشروعیت یعنی توجیه عقلی "اعمال قدرت حاکم" و اینکه حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی برای اطاعت از حاکم ارائه می‌کنند. مشروعیت، متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقادات است که نهادهای سیاسی موجود، مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. مشروعیت ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمانبرداری دارد. (۲)

۳ - "مشروعیت" به معنی قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. در گذشته در اروپای سده‌های میانه هم به همین معنی به کار می‌رفت. سیسرو (Cicero) این واژه را برای بیان قانونی بودن قدرت به کار برد. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روشهای سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنتها به کار رفته است. بعد از آن هم مرحله‌ای فرا رسید که در آن عنصر رضایت به معنی آن افزوده شد و "رضایت"، پایه و اساس فرمانروایی مشروع دانسته شد. (۳)

۴ - وقتی حکومت، مشروعیت دارد که مردم تحت فرمان، اعتقاد راستین داشته باشند بر اینکه، ساختار، عملکردها، اقدامات، تصمیمات، سیاستها، مقامات، رهبران یا حکومت از شایستگی، درستکاری یا خیر اخلاقی از حق صدور قواعد الزام‌آور برخوردار باشند. (۴)

۵ - ژان بیندال مشروعیت را چنین تعریف می‌کند که مردم به طور طبیعی و بدون تردید، سازمانی را که به آن تعلق دارند، می‌پذیرند. (۵)

۶ - ج. ک. رابرت می‌گوید: "مشروعیت همان اصلی است که دلالت می‌کند بر پذیرش همگانی دست یافتن شخص یا گروه معینی به مقامی سیاسی، به طور کل از راه اعمال قدرت یا در برخی موارد ویژه بر این اساس که اعمال قدرت برای دستیابی به آن مقام با برخی اصول و رویه‌های عمومی اجرای اقتدار هماهنگ است". (۶)

۷ - نظریه مختار: مشروعیت (Legitimacy) که از صفت (Legitimate) اشتقاق یافته در لغت به معنای "قانونی" ترجمه شده است. این اصطلاح از قدیم‌الایام در فلسفه و کلام سیاسی، مورد توجه قرار گرفته و از قرن نوزدهم در جامعه‌شناسی سیاسی



که یکی از شاخه‌های علوم سیاسی می‌باشد، مطرح گردید. فلسفه، کلام و یا فقه سیاسی به مسایل هنجاری و باید و نبایدهای حقوقی و ارزشی در حوزه سیاست می‌پردازند. بر این اساس، مشروعیتی که در این شاخه‌های علوم سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد، "مشروعیت هنجاری" نام دارد و جامعه‌شناسی سیاسی، تلاش فکری در جهت توضیح و تبیین پدیده‌ها و رفتارها و ساختارهای سیاسی به وسیله عوامل اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است. موضوع این رشته سیاسی، روابط دولت و جامعه و تأثیرات جامعه بر روی دولت است. این علم به بررسی محیط اجتماعی - سیاسی می‌پردازد. (۷)

به همین دلیل مباحث مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی از جمله مسئله مشروعیت و منابع آن کاملاً غیرهنجاری است. یعنی از هست و نیست‌های روابط میان دولت و ملت سخن به میان می‌آورد و به بایستی و نبایستی‌های حقوقی و ارزشی، نظر ندارد.

"مشروعیت به مفهوم مقبولیت" و مورد رضایت مردم در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی و "مشروعیت به مفهوم حقانیت" در برابر غصب (Usurpation) یعنی ناحق بودن حکومت در حوزه فلسفه، کلام و حقوق سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد. در فلسفه سیاسی، پرسش اصلی آن است که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی باید حکومت کند و آیا نوع حکومت و یا شخص حاکم، حق است یا ناحق؟ مشروعیت دارد یا ندارد؟ حقانیت دارد و یا غاصب است؟

ولکن در جامعه‌شناسی سیاسی، پرسش بدینگونه است که چگونه یک حکومت، کارآمد خواهد بود و دوام و مقبولیت و رضایت مردمی پیدا می‌کند؟ یک حاکم معین در جامعه دینی یا غیردینی با چه فاکتورها و شرایط و عواملی، محبوبیت می‌یابد؟ آیا زور و غلبه و فشار سیاسی، منشأ استقرار و استمرار نظام سیاسی می‌شود؟ آیا وراثت، شیخوخیت، نژادپرستی، ملی‌گرایی، اشراف‌سالاری، نخبه‌گرایی، ویژگیهای اخلاقی و شخصی و وارستگی و فرهمنندی عرفانی، منابع مشروعیت جامعه‌شناسانه به شمار می‌روند؟ مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی، به حق و ناحق بودن حکومت و حاکم کار ندارد و به مقبولیت مردمی و پایگاه اجتماعی حکومت، نظر دارد که آن هم مقوله‌ای تشکیکی و ذومراتب است؟ یعنی هیچ دولتی صددرصد مقبول یا نامقبول است؟ آیا مشروعیت هنجاری و غیرهنجاری یا فلسفی و جامعه‌شناختی با قدرت ارتباط مستقیم دارد؟ حکومت و حاکمی که مشروعیت فلسفی، کلامی و حقوقی را به دست آورد قدرت و اقتدار او مشروع است و در غیر آن صورت نامشروع و ناحق می‌باشد؟ گرچه نفوذ اجتماعی فراوانی داشته باشد و نیز حاکم یا حکومتی که به دلایل و عوامل معرفتی، اجتماعی، روانشناختی مقبولیت مردمی و رضایت اجتماعی پیدا کند قدرت بالفعل سیاسی نیز به دست می‌آورد گرچه با نگاه فلسفی و کلامی، مشروع و حق نباشد؟

### منابع مشروعیت

اندیشمندان علوم سیاسی از دو زاویه فلسفی و جامعه‌شناختی به بحث "منابع مشروعیت" پرداخته‌اند.

ماکس وبر، سه نوع مشروعیت سنتی، کاریزمایی و قانونی را به عنوان منابع مشروعیت برمی‌شمارد.

۱) مشروعیت سنتی (Traditional) که مبتنی بر اعتقاد متداول میان سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف است و از قدیم‌الایام اعتبار داشته است و حکومت‌های وراثتی، شیخوخیت، پدرسالاری، نژادپرستی، اشراف‌گرایی و غیره را به خود اختصاص داده است.

۲) مشروعیت فره‌مندانه و کاریزمایی (Charismatic) که مبتنی بر فرمانبرداری غیرعادی و استثنایی از یک فرد به جهت تقدس، قهرمانی و یا سرمشق بودن وی و از نظامی که او ایجاد کرده و به او الهام شده است.

۳) مشروعیت قانونی که مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال سیادت فراخوانده است. البته مراد ماکس وبر از قوانین در اینجا "توافقات عقلایی" است. (۸)

«دیوید ایستون» بر اساس سه نوع منبع به توصیف سه قسم از مشروعیت می‌پردازد:

۱ - مشروعیت ایدئولوژیک: وقتی که منبع مشروعیت ایدئولوژی، حاکم بر جامعه باشد، آن را مشروعیت ایدئولوژیک می‌نامند. نظام سیاسی در واقع تجسم کمال مطلوبها، هدفها و مقاصدی است که اعضای جامعه را در تفسیر راه و توضیح حال کمک می‌کند و تصویری از آینده در ذهن می‌آفریند. ایدئولوژی، هدفهای نظام سیاسی را تصویر و اعلام می‌کند.

۲ - مشروعیت ساختاری: هر نظام سیاسی، اصولی در مورد واگذاری قدرت سیاسی و اعمال اقتدار دارد و بر پایه این اصول از مردم می‌خواهد اعتبار ساختارها و هنجارهای رژیم را بپذیرند. اگر اعتبار ساختارها و هنجارهای رژیم پذیرفته شود، مشروعیت ساختاری به وجود می‌آید.

۳ - مشروعیت شخصی: اگر رهبران، شخصیت و رفتار برجسته‌ای داشته باشند و اگر مردم آنها را قابل اعتماد و علاقه‌مند و متوجه به مسائل خود بدانند یا از آنها بخواهند جامعه را به طرز دیگری اداره کنند و آنها هم بپذیرند، واقعیت غیرقابل انکاری پدیدار می‌شود که آن را مشروعیت شخصی می‌نامند. (۹)

گریس جونز، منابع مشروعیت نظام سیاسی انگلستان را بدین شرح گفته است:

۱ - تداوم نهادهای سیاسی و اجتماعی ۲ - سنت عدم خشونت

۳ - باورهای دینی ۴ - باور به ارزشها

۵ - روند آزادی و یکدلی انتخاباتی ۶ - جامعه هم‌هنگ و یکپارچه و تداوم سنتهای آن

۷ - فرهنگ سیاسی انطباق‌پذیر

به عقیده فردریک، منابع مشروعیت عبارتند از:

۱ - دینی ۲ - فلسفی ۳ - حقوقی ۴ - روشی ۵ - تجربی (۱۰)

مکاتبی مانند داروین‌سیسم اجتماعی که اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی خود را بر تنازع بقا و بقای اصلح مبتنی می‌سازند، مشروعیت نظام حکومتی و انواع تصمیم‌گیریهایی اجتماعی و بین‌المللی را بر اساس قهر و غلبه و زور و نزاع و مانند اینها قلمداد می‌کنند. متأسفانه این رهیافت سیاسی علاوه بر اندیشه سیاسی غرب و ظهور آن در افکار کسانی همچون ماکیاوولی، هابز و نیچه در اندیشه سیاسی پاره‌ای از متفکران اهل سنت نظیر غزالی و ماوردی نیز به چشم می‌خورد. این تئوری در واقع مبنای مشروعیت حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری می‌باشد.

"مشروعیت الهی" یکی دیگر از منابع مشروعیت است که در بستر تاریخی در کشورهای شرق و غرب مورد تأیید قرار گرفته، البته با این رویکرد که حاکمان و پادشاهان با بسط ید و اختیارات تام و حتی خارج از فرامین و دستورات الهی، خلیفه خداوند معرفی می‌شدند و تمام فسق و فجور آنها با تفکر جبرگرایی یا تئوری مشروعیت الهی اصلاح می‌گردیدند و حکومت‌های سنتی و وراثتی را نیز از مصادیق مشروعیت الهی قلمداد می‌کردند. این نوع از مشروعیت در دوران قرون وسطی در مغرب زمین و نظام سیاسی بنی‌امیه و بنی‌عباس و حکومت‌های عثمانی ظاهر بوده است. اسلام اصیل و ناب محمدی (ص) و آیات الهی و روایات پیشوایان دین با تفسیر دیگری از مشروعیت الهی که مبتنی بر جهان‌بینی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی معینی است نظام سیاسی خود را تثبیت می‌کند که توضیح آن در بخش بعدی مقاله خواهد آمد.

### "مشروعیت" در اندیشه سیاسی اسلام

مشروعیت در نگاه فلسفه، کلام و فقه اسلامی به معنای مطابقت با موازین و آموزه‌های شریعت اسلام است یعنی حکومت و حاکمی مشروع است که پایگاه دینی داشته باشد. بر این اساس حکومتی که پایبند به موازین شرعی و الهی باشد، حقانیت دارد. مشروعیت سیاسی در اندیشه و تفکر اسلامی از نوع پدر سالاری، وراثت، شیخوخت، نژادی، ملیت‌پرستی، حکومت‌های اشراف‌گرایی، نخبه‌گرایی، کاریزمایی و مانند اینها نیست، گرچه به لحاظ توجه تام از سوی دین اسلام به ویژگیها و خواص رهبری و اوصاف مدیران و کارگزاران، مدیران نمونه دینی، از فرهنگداری و وارستگی خاصی برخوردارند و همین امر سبب می‌شود تا بر اطاعت‌پذیری و علاقه و رضایت مردم تأثیر روانشناسانه‌ای داشته باشند ولی این نکته با حقانیت حاکم و حکومت کاملاً جداست در نتیجه اگر حکومتی یا حاکمی تمام اسباب و عوامل رضایت مردم را فراهم کند اما مطابق موازین شریعت عمل ننماید، مشروعیت دینی پیدا نمی‌کند و در مقابل حکومت و حاکمی که آموزه‌های دینی را مد نظر بگیرد و به احکام الهی پایبند باشد، همچنانکه مشروعیت دینی دارد باید اسباب و عوامل رضایت مشروع اکثریت مردم را فراهم آورد و حقوق طبیعی و شرعی ملت را تحقق بخشد که در آن صورت متدینان به دلیل اعتقاد آنها به فرامین الهی و پایبند بودنشان به شریعت، مشروعیت و مقبولیت جامعه‌شناسانه را نیز پدید می‌آورند.

اسلام به "کارآمدی" و صلاحیت و توان بالفعل حکومت و حاکم دینی کاملاً نظر دارد. حکومت ناتوان و ضعیف و غیر کارآمد که با کوتاهی به وظایف شرعی و خدمتگذاری نپردازد نه تنها از مشروعیت به مفهوم مقبولیت، بلکه از مشروعیت به مفهوم "حقانیت" نیز برخوردار نیست ولی نکته قابل توجه این است که در باب کارایی یا ناکارآمدی بودن حکومت و حاکم، باید قضاوتی منصفانه داشت و نباید واقعیت‌های انجام شده را در طول عمر حکومت نادیده گرفت.

بنابراین اندیشه اسلام به کارایی نظام سیاسی و حکومتی توجه تام دارد ولی مشروعیت فلسفی و حقانیت الهی را نیز لازم و ضروری می‌شمارد. اگر مشروعیت به مفهوم حقانیت، زائیده انقیاد و اطاعت عموم مردم باشد، بنابراین حکومت‌هایی که با خشونت و زور یا اغوا و فریب مردم به مقبولیت عمومی دست می‌یابند باید حق شمرده شوند و حکومت غاصب معاویه، مشروع دانسته شود حال آنکه به اتفاق مسلمین، معاویه در نزاع با امام علی (ع) مسیر انحراف را طی کرد و در خطا و اعوجاج سیاسی و نامشروعیت حکومتی گرفتار بود. اما در باب منبع مشروعیت باید توجه داشت که از منظر درون‌دینی، خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت سیاسی است. زیرا مبانی اعتقادی اسلام، توحیدخالقی، ربوبی، حاکمیت و قانونگذاری را از آن خداوند سبحان می‌داند و حق فرمانروایی در امور اجتماعی را به افراد دیگری همچون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تفویض و واگذار نمی‌نماید. بنابراین

مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی که در مکتب دین‌شناسی اسلام مطرح است تئوری مشروعیت دینی و الهی را تثبیت می‌کند.

این مبانی، منشأ حل نزاع و چالش موافقان و مخالفان خبرگان در بحث اصل پنجاه و ششم قانون اساسی شد. در آن دوران گروهی معتقد بودند که خداوند حق حاکمیت را به تمام مردم تفویض کرده است البته با این پیش شرط که در قلمروی شریعت آنرا اعمال کنند و دسته دیگری حق حاکمیت در عصر غیبت امام زمان(عج) را از سوی خداوند به فقهای عادل اختصاص دادند و این اختلاف که آیا اصل ولایت‌فقیه با حاکمیت ملی سازگاری دارد یا ناسازگار است به تصویب اکثریت اصل ذیل منجر شد: "حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروه خاصی قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقي که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند." (۱۱)

بنابراین از دیدگاه اسلامی، منبع ذاتی مشروعیت و حقانیت، اعتبار خداوند متعال است زیرا که حاکمیت مطلق عالم و آدم از آن اوست و اقتدار و سیادت ذاتاً به او اختصاص دارد، توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت و توحید در قانونگذاری و حاکمیت، عقلاً و نقلاً برای او ثابت شده است آنگاه این مشروعیت سیاسی و حق حاکمیت از ناحیه خداوند به دیگران تفویض می‌گردد نتیجه آنکه بر اساس اصل اولی و عقلایی، هیچ شخصی حق حاکمیت بر دیگری را ندارد، مگر آنکه از جانب حق تعالی به این منصب نایل آید. حال پرسش مهم در اندیشه سیاسی اسلام، این است که آیا خداوند سبحان این حق را به دیگران واگذار کرده است یا خیر؟ آیا به صورت منصب عام یا خاص، شخص یا گروه خاصی را به فرمانروایی منصوب ساخته است یا اینکه این امر را به مردم تفویض نموده تا خود بر اساس ضوابط و قوانین شرعی، حاکمی را معین کنند؟

ما در این نوشته در صدد اثبات ولایت انتصابی پیامبر(ص) و ائمه اطهار علیهم السلام به نصب خاص و اثبات ولایت انتصابی فقهای جامع‌الشرایط به نصب عام هستیم و در دو بخش مشروعیت ولایت پیامبر(ص) و ائمه علیهم السلام و نیز مشروعیت ولایت‌فقیه به اثبات این ادعا خواهیم پرداخت.

### مشروعیت حکومت پیامبر(ص) و اهلیت(ع)

ولایت در زبان عربی از ماده "و - ل - ی" مشتق شده است و به فتح و کسر «واو» نیز بکار رفته است. این ماده با تمام مشتقاتش که عبارتند از ولی، والی، مولی، موالی، مولی علیه، اولیاً، ولوی، مستولی، متولی و... به معنای قرب (نزدیکی)، دوستی، صاحب، تصرف در امور، رهبری، سیطره و مانند اینها بکار رفته است. (۱۲)

این اصطلاح در حوزه‌های گوناگون اندیشه دینی از جمله کلام، عرفان و فقه اعم از فقه سیاسی، اجتماعی و خانوادگی به کار رفته است:

۱ - ولایت در عرفان، باطن نبوت است. که ظاهر آن تصرف در خلق است از طریق اجرای احکام شرعی و اظهار نبوت و ارشاد مردمان با بیان حقایق الهی و معارف ربانی که از طریق کشف و شهود تحصیل می‌شود و فرق میان نبی و رسول و ولی، در این است که نبی و رسول دارای تصرف در خلق به حسب ظاهر و شریعتند اما ولی به حسب باطن و حقیقت در آنان تصرف می‌کند و به همین دلیل گفته‌اند که ولایت، بزرگتر از نبوت است هر چند که شخص ولی بزرگتر از نبی نباشد. (۱۳)

سید حیدر آملی در تعریف ولی می‌فرماید:

«ولی، کسی است که حق تعالی، متولی امر او شده و او را از معصیت حفظ کرده است. ولی، گاهی محبوب است و گاهی محب، پس اگر در مقام محبوبی باشد ولایت او کسی نبود و متوقف بر چیزی نیست بلکه ازلی، ذاتی، موهوبی و الهی است لکن اگر در مقام محبی باشد باید متصف به صفات الهی و متخلق به اخلاق الهی شود تا اسم "ولی" بر او صادق باشد.»

شیخ اشراق کسانی را که به ولایت عرفانی نایل شده‌اند دارای صلاحیت برای ولایت اجتماعی و سیاسی می‌داند. (۱۴) عرفا ولایت عرفانی را به لحاظ‌های مختلف به ولایت عامه یا مطلقه و نیز ولایت الهیه، ولایت ملکیه و ولایت بشریه تقسیم کرده‌اند. (۱۵)

۲ - ولایت در عرصه کلام و اعتقادات شیعه به دو معنای "محبت"، و "رهبری" به کار می‌رود. یکی از مهمترین اعتقادات شیعه بر این است که امامت، استمرار نبوت است و امام، شئون پیامبر(ص) را واجد است یعنی:

الف - ولایت تکوینی (ولایت در نظام تکوین).

ب - ولایت تفسیری (به عنوان مفسران و شارحان کلام الهی).

ج - ولایت قضایی (برای رفع خصومت و منازعات اجتماعی).



«به تحقیق کسانی که گفتند: پروردگار ما خداست، سپس ایستادگی کردند فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند و (می‌گویند) هان بیم مدارید و غمین مباشید و به بهشتی که وعده یافته بودید شاد باشید، در زندگی دنیا و در آخرت، دوستانان ماییم و هر چه دلهایتان بخواهد در (بهشت) برای شماست و هر چه خواستار باشید در آنجا خواهید داشت.»

### ج - ولایت نبوی

«النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم و اولوالارحام بعضهم اولى ببعض فی کتاب الله من المؤمنین و المهاجرین الا ان تفعلوا الی اولیائکم معروفاً کان ذلک فی الکتاب مسطوراً (احزاب آیه ۶)

«پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است و همسرانشان مادران ایشانند و خویشاوندان (طبق) کتاب خدا، بعضی نسبت به بعضی اولویت دارند (و) بر مؤمنان و مهاجران (مقدمند) مگر آنکه بخواهید به دوستان مؤمن خود (وصیت) یا احسانی کنید و این در کتاب (خدا) نگاشته شده است.»

«یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و احسن تأویلاً (نساء آیه ۵۹)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را (نیز) اطاعت کنید پس هرگاه در امری (دینی) اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به (کتاب) خدا و (سنت) پیامبر (او) عرضه بدارید این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است.»

«انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون (مائده ۵۵)

«همانا ولی شما، تنها خدا و پیامبر است و کسانی که ایمان آورده‌اند، همان کسانی که نماز بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکوة می‌دهند.»

«و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیرة من امرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضلّ ضلالاً مبیناً (احزاب آیه ۳۶)

«و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هرکس خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند قطعاً دچار گمراهی آشکاری گردیده است.»

### د - ولایت مؤمنان

«انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون (مائده ۵۵) - و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و یطیعون الله و رسوله اولئک سیرحمهم الله ان الله عزیز حکیم (توبه آیه ۷۱)

«و مردان و زنان با ایمان اولیاء یکدیگرند که به کارهای پسندیده امر می‌کنند و از کارهای زشت باز می‌دارند و نماز را بر پا می‌کنند و زکات می‌دهند و از خدا و پیامبرش فرمان می‌برند. آنانند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد که خداوند توانا و حکیم است.»

### ه - ولایت ائمه اطهار

آیات مربوط به ولایت مؤمنان به صراحت مأثورات بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نیز دلالت دارند علاوه بر این نکته به آیات و روایات ذیل می‌توان اشاره کرد:

«یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین (مائده آیه ۶۷)

«ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از مردم نگاه می‌دارد آری خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند.»

«الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم (مائده آیه ۳)

«امروز کافران از اینکه به دین شما دستبرد زنند و اختلالی رسانند طمع برینند. پس شما از آنان بیمناک نباشید و از من بترسید. امروز (روز عید غدیر خم که روز ولایت امیرمؤمنان علی علیه‌السلام است) دین شما را به حد کمال رسانیدم و بر شما نعمتم را تمام کردم و بهترین آئین را که اسلام است برایتان برگزیدم پس هرگاه کسی در ایام مجاعت و سختی از روی اضطرار نه به قصد گناه چیزی از آنچه حرام شده مرتکب شده حق بر او سخت نگیرد که خدا بسیار بخشنده و مهربان است.»

- فی تفسیر علی بن ابراهیم قوله: الیوم یئس الذین کفروا من دینکم قال: ذلک لما نزلت ولایة امیرالمؤمنین علیه السلام (۱۶)  
- فی مجمع البیان باسناده الی ابی سعید الخدری ان رسول الله (ص) لا نزلت هذه الایات قال: «الله اکبر علی اکمال الدین و اتمام النعمة و رضا الرب برسالتی و ولایة علی بن ابیطالب من بعدی و قال: من کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم و ال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله و المروى عن الامامین ابیجعفر و ابیعباد الله (علیهما السلام) انه انما نزل بعد ان نصب النبی (ص) علیاً علماً للانام یوم غدیر خم بعد منصرفه عن حجة الوداع» (۱۷)

### مشروعیت حکومت فقیه

اندیشمندان شیعه، اندیشه سیاسی اسلام را به دو دوران حضور و غیبت معصوم تقسیم کرده‌اند. گفتمان سیاسی آنها در دوران حضور سیاسی امامان معصوم مورد اتفاق همه فقها و اندیشمندان شیعه است گرچه در باب نظام سیاسی در اعصار گذشته به صورت پراکنده سخن می‌گفتند ولی جملگی ولایت سیاسی و اجتماعی پیشوایان دین را پذیرا بودند و لکن نسبت به دوران غیبت رویکردهای گوناگونی عرضه شده است. اغلب، ولایت انتصابی فقیهان را مطرح کرده‌اند و بر انتصاب عام فقها از سوی شارع مقدس به عنوان حاکم و زمامدار اسلامی به دلایل نقلی و براهین عقلی تمسک کرده‌اند اما هستند افرادی که به ولایت انتخابی فقیه از سوی مردم اعتقاد ورزیدند و کسانی نیز به نظارت مرجعیت اکتفا کردند. ولی همه اندیشمندان شیعه مشروعیت الهی در نظام سیاسی و حکومت دینی را پذیرفتند و در اصل ضرورت جریان قوانین و احکام دینی در جامعه اصرار ورزیدند.

"انتصاب" بر این مطلب دلالت دارد که در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) فقهای جامع‌الشرایط به صورت نصب عام از طرف شارع مقدس منصوب شده‌اند همچنانکه پیامبر اکرم (ص) و ائمه اثنی عشر علیهم السلام از ناحیه شارع مقدس تعیین گردیدند و در مقابل، عده‌ای نصب عام فقهای جامع‌الشرایط به طور مستقیم از ناحیه شارع را نپذیرفته و بر این باورند که خداوند انتخاب حاکم و والی را - ضمن بیان پاره‌ای از شرایط حاکمیت از جمله فقاقت، عدالت و مانند اینها - به مردم واگذار نموده و مشروعیت الهی حکومت ولایی با واسطه انتخاب مردم تحقق می‌یابد. نتیجه سخن آن که اولاً هر دو رویکرد به مشروعیت الهی اذعان و اعتراف دارند و به هیچ وجه سایر منابع مشروعیت در حکومت‌های دموکراسی و لیبرالیستی را نمی‌پذیرند ثانیاً عمده طرفداران نظریه انتخاب و همه قائلان به انتصاب، فقاقت را شرط حاکمیت دینی می‌دانند. تفاوت این دو رویکرد در این است که بنابر انتصاب، فقیه جامع‌الشرایط، مشروعیت سیاسی بالفعل دارد ولی بنابر نظریه انتخاب، مشروعیت فقیه قبل از انتخاب مردم از سنخ مشروعیت شائی می‌باشد. در قانون اساسی، اصل یک صد و هفتم که به مسئله رهبری پرداخته شده است تصریحی بر نظریه انتخاب یا انتصاب ندارد از این رو هرکسی می‌تواند آنرا برطبق نظریه خویش تطبیق نماید در این اصل چنین آمده است: «هرگاه یکی از فقها واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد... این رهبر، ولایت امر همه مسئولیت‌های ناشی از کل را برعهده دارد...»

متفکران و فقهای شیعه در جهت اثبات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت حکومت ولایتی که از مهمترین مباحث حکومت دینی ولایی است با نگاه کلامی و فقهی به سه دسته از براهین و دلایل تمسک کرده‌اند گرچه آنان که رنگ کلامی به این مسئله می‌دادند بیشتر به ادله عقل و فقیهان به دلایل نقلی بیشتر عنایت داشتند اما سه دسته دلایل عبارتند از:  
نخست، براهینی که عقلی محض‌اند. در این دسته براهین تنها از مقدمات عقلی استفاده می‌شود. دوم، دلایلی که نقلی محض‌اند یعنی فقط به آیات و روایات استناد می‌گردد و سوم براهینی که عقلی و نقلی و آمیخته‌ای از مقدمات عقلی و آیات و روایات می‌باشند. در این مقاله برای اثبات مشروعیت ولایت فقیه به براهین و دلایل دسته دوم و سوم اکتفا می‌شود.

### ۱ - براهان عقلی و نقلی

این براهان که از مقدمات عقلی و قلمرو دین با روش درون دینی تشکیل شده است در بردارنده هشت مقدمه می‌باشد.  
۱ - ۱ - تشکیل حکومت برای تأمین نیازمندیهای اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام از ضرورتها و بدیهیات عقل عملی است.

۱ - ۲ - با نگاه درون دینی ثابت می‌شود که دین اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام، حاوی احکام عبادی، مالی، اقتصادی، حقوقی، جزایی، دفاعی، تربیتی، خانوادگی و سایر ابعاد حیات آدمی می‌باشد.

۱ - ۳ - احکام و قوانین دین اسلام، غیرمنسوخ و تا قیامت، پایدار و قابل اجرا می‌باشد. زیرا نیازهای دائمی حیات بشری خواهان قوانین ثابت بشری می‌باشد.

۱ - ۴ - تحقق احکام و قوانین دین اسلام بدون تشکیل حکومت، میسر نیست زیرا احکام مربوط به جهاد و تهاجم مهاجمان و قوانین اقتصادی و مالی و بین‌المللی و سایر قوانین الهی بدون بر پا داشتن حکومت دینی امکان پذیر نیست.



۵ - ۱ - بر پا داشتن حکومت دینی و اجرای قوانین اسلام بدون دستگاه اجرایی و قوه مجریه، فعلیت پذیر نیست.

۶ - ۱ - عقل حکم می کند که رئیس دستگاه اجرایی، فردی متخصص، کارشناس، اسلام شناس، وارسته، مدیر، عادل و با تقوا باشد و در تفسیر قوانین الهی و انطباق قوانین کلی بر جزئیات همچون نفس قوانین از ویژگی عصمت برخوردار باشد. زیرا جهت هدایت و تکامل بشریت، عصمت در اجرای قوانین نیز شرط لازم است.

۷ - ۱ - هنگامی که تحصیل یک مصلحت لازم، درحد مطلوب و ایده آل که مجریان معصوم باشند میسر نشد عقل عملی از باب لزوم رجوع جاهل به عالم، حکم می کند که باید نزدیکترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد و این اقربیت در سه امر اصلی متبلور می شود:

یکی - علم به احکام کلی اسلام (فقاہت)

دوم - شایستگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیعها قرار نگیرد (تقوی)

سوم - کارایی در مقام مدیریت جامعه که به خصلتهای فردی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی و آگاهی از مسائل بین المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران، حدس صائب در تشخیص اولویتها و اهمیتها قابل تحلیل است.

۸ - ۱ - بنابراین زمانی که مردم عملاً از پیشوایی رهبر معصوم علیه السلام محروم هستند یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام، صرف نظر کرده باشد یا اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح مرجوح و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت می شود یعنی ما از راه عقل کشف می کنیم که چنین اذن و اجازه ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم (ع) صادر شده است. (۱۸)

## ب - دلایل نقلی

فقها و متفکران اسلامی برای اثبات ولایت فقیه و مشروعیت حکومت ولایی به دلایل نقلی اعم از آیات و روایات پیامبر اسلام (ص) و ائمه (ع) از جمله مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه، احادیث "اللهم ارحم خلقی"، "العلماء ورثة الانبیاء"، "الفقهاء حصون الاسلام"، "الفقهاء امناء الرسول"، "اماالحوادث الواقعه"، "العلماء حکام علی الناس"، "مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء" و مانند اینها تمسک کرده اند. در این بخش از مقاله جهت عدم اطاله کلام فقط به یک دلیل مهم اشاره می شود و از حیث سند و دلالت مورد توجه قرار می گیرد.

## روایت عمر بن حنظله:

این روایت مورد استناد فقهای فراوانی از جمله محقق نراقی در "عوائد الایام" (۱۹)، صاحب جواهر در "جواهر الکلام" (۲۰)، شیخ انصاری در کتاب "القضاء و الشهادات" (۲۱)، بحر العلوم در "بلغة الفقیه" (۲۲)، مامقانی در "هدایة الانام فی حکم اموال الامام" (۲۳)، میرزای نائینی در "منیة الطالب" (۲۴)، سبزواری در "مذهب الاحکام" (۲۵)، امام خمینی در "البیع" (۲۶)، آیت الله گلپایگانی در "الهدایة الی من له الولاية" (۲۷)، استاد جوادی آملی در کتاب "پیرامون وحی و رهبری" (۲۸) و بسیاری از اندیشمندان دیگر قرار گرفته است.

و اما حدیث عمر بن حنظله به روایت کلینی بدین شرح است:

«محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن داود بن الحُصین، عن عمر بن حنظلة:

«قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن رجلین من اصحابنا، بینهما منازعة فی دین او میراث فتحاكما الی السلطان او الی القضاء ایحل ذلک؟ فقال (ع): من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما یأخذ سُحُتاً و ان کان حقاً ثابتاً له، لانه اخذ بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یُکفر به، قال الله تعالی یریدون ان یتحاكما الی الطاغوت و قد أمروا ان یکفروا به قلت فکیف یصنعان؟ قال (ع): ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردّ و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله.» (۲۹)

مرحوم کلینی به سند خودش از عمر بن حنظله روایت می کند. وی می گوید:

«از امام صادق (ع) پرسیدم (۳۰) در باره دو مرد از خودمان در باب دین و میراث، نزاعی دارند. آنگاه به سلطان یا قاضیان جهت حل آن حضور یافتند. آیا این عمل حلال است؟ حضرت فرمود: هر کس در موارد حق یا باطل به آنها مراجعه کند در واقع از طاغوت مطالبه قضاوت کرده است و آنچه طغیانگر به آن حکم کرده باشد به باطل اخذ نموده است. اگر چه برای او حق ثابت باشد زیرا به حکم طاغوت آن را گرفته است و خداوند فرموده است: به او کافر باشند خدای تعالی فرماید: می خواهند به طاغوت

محاکمه برند در صورتی که مأمور بودند به او کافر شوند. عمر بن حنظله گوید: پرسیدم پس چه کنند؟ امام فرمود: به کسانی که از شما حدیث ما را روایت می‌کنند و در حلال و حرام ما دقت می‌نمایند و احکام ما را می‌دانند، نظر کنند پس باید او را به عنوان حاکم پذیرا باشند زیرا من او را برای شما حاکم قرار دادم و هر گاه به حکم ما حکم کند و از او پذیرفته نشود حکم خدا کوچک شمرده شده و ما را رد کرده است و آنکه ما را رد کند خدا را رد کرده است و این به اندازه شرک به خداوند است.»

سند روایت: حدیث عمر بن حنظله از جهت سند، صحیح و خالی از اشکال است، تنها نکته قابل توجه در سند این است که شیخ طوسی در رجال و فهرست خود به جرح محمد بن عیسی بن عبیدالیقظین بن یونس و داود بن حصین اسدی پرداخته اولی را ضعیف (۳۱)، دومی را واقعی دانسته (۳۲) ولی هر دو شخصیت توسط نجاشی توثیق شده‌اند. وی درباره داود بن حصین می‌نویسد: "داود بن حصین الاسدی مولا هم کوفی ثقة روی عن ابی عبدالله و ابی الحسن علیهما السلام" (۳۳) سید داماد نیز در این باره می‌نویسد: "لم یثبت عندی وقفه بل الراجح جلالته عن کل غمز و شائبه" (۳۴) حال اگر توقف و واقعی بودن داود بن حصین ثابت گردد به شهادت نجاشی باید وثاقت او را پذیرفت و در صحت سند روایت، وثاقت راویان آن کفایت می‌کند و همچنین نجاشی درباره محمد بن عیسی می‌نویسد: محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین بن موسی مولی اسد بن خزیمه، ابوجعفر: "جلیل فی اصحابنا، ثقة، عین، کثیر الراویة، حسن التصانیف" (۳۵)

دلالت روایت: مقبوله عمر بن حنظله، مشتمل بر دو توصیه ایجابی و سلبی است، از یک طرف امام صادق علیه السلام مطلقاً مراجعه به سلطان ستمگر و قاضیان دولت نامشروع را حرام معرفی می‌کند و احکام صادر از سوی آنها را گرچه صحیح باشد، فاقد ارزش و باطل می‌خواند و از طرف دیگر شیعیان را جهت رفع نیازهای اجتماعی و قضایی به مراجعه به فقهای جامع الشرایط مکلف می‌سازد. بنابراین:

اولاً - عبارت "فانی قد جعلته علیکم حاکماً" با تأکید و توجه نسبت به واژه "جعل"، نصب و تعیین عالمان به احکام الهی و حلال و حرام شرعی یعنی فقیهان جامع الشرایط از سوی شارع مقدس به عنوان حاکم جامعه استفاده می‌شود.

ثانیاً - گرچه موارد پرسش در روایت، مسئله منازعه و قضاوت است و لکن با جمله "فانی قد جعلته علیکم حاکماً" با توجه به واژه حاکم که دلالت بر احکام حکومتی دارد تعمیم آن در سایر مسایل و شؤون حکومت به دست می‌آید و "قضاً" به عنوان مهمترین شأن حکومتی ذکر شده است. در ضمن موارد سؤال مخصص پاسخ نمی‌باشد و اینکه برخی گمان کرده‌اند "حاکماً" در اینجا به معنای "قاضیاً" است تصرف در لفظ کرده‌اند که خلاف ظاهر الفاظ و تصرفی مجازی به شمار می‌رود.

ثالثاً - امام علیه السلام در صدر روایت دادخواهی و مراجعه هم به سلطان و هم به قضات حکومتی را حرام شمرده و حکم آنها را باطل معرفی کرده است و در صورتی که قضاوت آنها عادلانه و به حق باشد از دیدگاه امام نیز باطل است زیرا اصل نظام حکومتی را مردود و سحت معرفی کرده است. بر این اساس مراجعه به حکومت مشروع که انتصاب از ناحیه شارع مقدس است مورد توصیه و تکلیف امام قرار گرفته است.

امام راحل در کتاب "ولایت فقیه" جهت تفسیر و تبیین روایت عمر بن حنظله چنین می‌نگارد:

«همانطور که از صدر و ذیل این روایت و استشهاد امام(ع)، به آیه شریفه به دست می‌آید. موضوع سؤال، حکم کلی بوده و امام هم تکلیف کلی را بیان فرموده است و عرض کردم که برای حل و فصل دعاوی حقوقی و جزائی هم به قضات مراجعه می‌شود و هم به مقامات اجرائی و به طور کلی حکومتی. رجوع به قضات برای این است که حق ثابت شود و فصل خصومات و تعیین کیفر گردد و رجوع به مقامات اجرائی برای الزام طرف دعوی به قبول محاکمه یا اجرای حکم حقوقی و کیفری هر دو است لهذا در این روایت از امام سؤال می‌شود که آیا به سلاطین و قدرتهای حکومتی و قضات رجوع کنیم؟ حضرت در جواب، از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا چه اجرائی و چه قضائی نهی می‌فرمایند. دستور می‌دهند که ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از اعمال آنها هستند رجوع کنند، هر چند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند مسلمان اگر پسر او را کشته‌اند یا خانه‌اش را غارت کرده‌اند باز حق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند. همچنین اگر طلبکار است و شاهد زنده در دست دارد نمی‌تواند به قضات سرسپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هرگاه در چنین مواردی به آنها رجوع کرد به "طاغوت" یعنی قدرتهای ناروا روی آورده است و در صورتی که به وسیله این قدرتها و دستگاههای ناروا به حقوق مسلم خویش نائل آمد "فانما يأخذہ سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً له" به حرام دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند حتی بعضی از فقها در عین شخصی گفته‌اند که مثلاً اگر عباى شما را بردند و شما به وسیله حکام جور پس گرفتید نمی‌توانید در آن تصرف کنید. ما اگر به این حکم قائل باشیم دیگر در کلیات یعنی در عین کلی شک نداریم مثلاً: در این که اگر کسی طلبکار بود و برای گرفتن حق خود به مرجع و مقامی غیر از آن که خدا قرار داده مراجعه و طلب خود را به وسیله او وصول کرد تصرف

در آن جائز نیست و موازین شرح همین را اقتضا می‌کند. این حکم سیاست اسلام است، حکمی است که سبب می‌شود مسلمانان از مراجعه به قدرتهای ناروا و قضاتی که دست‌نشانده آنها هستند خودداری کنند تا دستگاههای دولتی جائز و غیر اسلامی بسته شوند... و راه به سوی ائمه هدی (ع) و کسانی که از طرف آنها حق حکومت و قضاوت دارند باز شود. مقصد اصلی این بوده که نگذارند سلاطین و قضاتی که از عمال آنها هستند مرجع امور باشند و مردم دنبال آنها بروند... بنابراین، تکلیف ملت اسلام چیست؟ و در پیشامدها و منازعات باید چه کنند و به چه مقامی رجوع کنند. «قال: ينظران من كان منكم ممن كان روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا»

در اختلافات به راویان حدیث ما که به حلال و حرام خدا - طبق قواعد - آشنایند و احکام ما را طبق موازین عقلی و شرعی می‌شناسند رجوع کنند. امام (ع) هیچ جای ابهامی باقی نگذاشته تا کسی بگوید پس راویان حدیث هم مرجع و حاکم می‌باشند تمام مراتب را ذکر فرموده و مقید کرده به اینکه در حلال و حرام طبق قواعد نظر کند و به احکام معرفت داشته، موازینی دستش باشد تا روایاتی را که از روی تقیه یا جهات دیگر وارد شده و خلاف واقع می‌باشد تشخیص دهد و معلوم است که معرفت به احکام و شناخت حدیث غیر از نقل حدیث است می‌فرماید که این شرایط را دارا باشد از طرف من برای امور حکومتی و قضایی مسلمین تعیین شده و مسلمانها حق ندارند به غیر او رجوع کنند.

... این فرمان که امام (ع) صادر فرموده کلی و عمومی است همانطور که حضرت امیرالمؤمنین (ع) در دوران حکومت ظاهری خود، حاکم، والی و قاضی تعیین می‌کرد و عموم مسلمانان وظیفه داشتند که از آنها اطاعت کنند و تعبیر به "حاکماً" فرموده تا خیال نشود که فقط امور قضائی مطرح است و سایر امور حکومتی ارتباط ندارد نیز از صدور ذیل روایت و آیه‌ای که در حدیث ذکر شده استفاده می‌شود که موضوع تنها تعیین قاضی نیست که امام (ع) فقط نصب قاضی فرموده باشد و در سایر امور مسلمانان تکلیفی معین نکرده و در نتیجه یکی از دو سؤالی را که راجع به دادخواهی از قدرتهای اجرائی ناروا بوده بلا جواب گذاشته باشد این روایت از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست جای تردید نیست که امام (ع) فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام (ع) اطاعت نمایند. «(۳۶) نتیجه استدلال این است که فقهای جامع‌الشرایط علاوه بر منصب‌های ولایت در افتاء، اجرای حدود، اختیارات قضایی، نظارت بر حکومت، امور حسبه، در مسایل سیاسی و اجتماعی نیز ولایت دارند و این مناصب و اختیارات از اطلاق ادله ولایت فقیه استفاده می‌گردد.

### شبّهات ولایت فقیه

۱ - برخی گمان کرده‌اند که تئوری ولایت فقیه و اندیشه سیاسی حکومت ولایی از ابداعات فقههای معاصر و یا حداکثر از دوران محقق نراقی به بعد است و فقیهان گذشته به هیچ وجه از ولایت فقیه به مفهوم حکومت‌داری و زمامداری جامعه سخنی نگفته‌اند. خطای این ادعا با نگاهی گذرا به پیشینه تاریخی بحث ولایت فقیه کاملاً آشکار می‌گردد بحث نیابت عامه و خاصه حضرت ولی عصر (عج) از آغاز غیبت صغری و کبری در میان شیعیان مطرح بوده است. برای نمونه شیخ مفید (متوفای سال ۴۱۳ هجری) در باب امر به معروف و نهی از منکر کتاب المقنعه می‌نویسد:

«اجرای حدود و احکام اسلام به سلطان اسلام است که از ناحیه خداوند منصوب شده‌اند و منظور از سلطان، ائمه هدی از آل محمد (ص) یا کسانی که از جانب ایشان منصوب گردیده‌اند می‌باشند و امامان نیز این امر را به فقههای شیعه واگذار کرده‌اند تا در صورت امکان، مسئولیت اجرائی آن را برعهده گیرند.» (۳۷)

حمزه بن عبدالعزیز دیلمی معروف به سلار دیلمی (متوفای ۴۴۸) در کتاب مراسم می‌نویسد:

«اجرای احکام و حدود در میان مردم به فقهاً واگذار شده است و به همه شیعیان دستور داده شده تا در اقامه این امور به فقیهان کمک کنند.» (۳۸)

قاضی عبدالعزیز حلبی معروف به ابن براج (متوفای ۴۸۱) در کتاب المذهب اذعان دارد که عهده‌داری امر حکومت و اقامه حدود در میان مسلمانان با اعتقاد به مأذون بودن از طرف امام عادل، اشکال ندارد. (۳۹)

فقههای دیگری همچون شیخ الطایفه (متوفای ۴۶۰)، ابن حمزه عمادالدین طوسی (متوفای ۵۵۰)، محمد بن ادریس حلی (متوفای ۵۹۸) نیز به صراحت منصب قضاوت را به فقههای جامع‌الشرایط اختصاص داده‌اند. (۴۰)

علامه حلی (متوفای ۷۲۶) در "تذکره الفقهاء" و "القواعد"، مأذون بودن فقیهان در زمان غیبت از سوی امام معصوم (ع) در باب قضاوت و اقامه حدود را شرط دانسته و در باب امر به معروف و نهی از منکر کتاب "مختلف الشیعه" با تمسک به روایت مقبوله عمر بن حنظله و سایر روایات، ولایت عامه فقیه را تثبیت می‌نماید. (۴۱) محقق کرکی معروف به محقق ثانی (متوفای ۹۴۰)

تصریح می‌کند که فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه جامع‌الشرایط از سوی امامان معصوم (ع) در همهٔ اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایب است. (۴۲)

مقدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳) در مواضع مختلف کتاب مجمع‌الفائده و البرهان از نیابت عامهٔ فقیهان سخن گفته است و تصریح می‌کند که فقیه نیابت اصلی ولایت امام علیه‌السلام را به عهده دارد. (۴۳)

سید محمد بن علی موسوی عاملی (متوفای ۱۰۰۹)، ملامحسن فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱)، سید جوادبن محمد حسینی عاملی (متوفای ۱۲۲۶)، محقق نراقی (متوفای ۱۲۴۵) شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، شیخ محمد حسن نجفی (متوفای ۱۲۶۶) شیخ انصاری، حاج آقا رضا همدانی (متوفای ۱۳۲۲)، سید محمد بحر العلوم (متوفای ۱۳۲۶) و مرحوم بروجرودی (۴۴) نیز از فقهای عظیم و برجسته‌ای هستند که از ولایت و حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط دفاع کردند. شایان ذکر است اگر برخی از فقهای همچون شیخ انصاری در کتاب بیع از کتاب مکاسب و یا آیت الله خوئی در دیگر آثار فقهی به مطالب صاحب جواهر و دیگر فقهای پرداختند در مقام رد مدعا نبودند بلکه تنها آن ادلهٔ مذکور را غیر کافی معرفی کردند ولی در باب تصدی امور عامه و اجرای احکام انتظامی اسلام در عصر غیبت به دست فقیه جامع‌الشرایط هیچ مخالفتی نکرده‌اند. به همین دلیل شیخ انصاری در کتاب "القضاء و الشهادات" با استناد به "مقبوله عمر بن حنظله" به اثبات ولایت فقیه پرداختند. (۴۵) و آیت‌الله خوئی در کتاب مبانی "تکملة المنهاج" و کتاب "التنقیح" ضمن بیان مقدمات و اصولی از جمله عمومیت و همگانی بودن اجرای حدود و احکام اسلام حتی در دوران غیبت و عدم مسئولیت آحاد مردم و با استناد به "توقیع شریف حضرت ولی عصر" و روایت حفص، ابراز می‌دارند که اینگونه روایات به انضمام دلائلی که حق نظر دادن و حکم نمودن را در دوران غیبت، از کل فقهای می‌داند، به خوبی روشن می‌شود که اقامهٔ حدود و اجرای احکام انتظامی در عصر غیبت، حق فقها و وظیفهٔ آنان می‌باشد. (۴۶)

چنانچه ملاحظه می‌کنید فقها، جملگی ولایت فقیه در مسایل اجتماعی را پذیرفته‌اند ولی اغلب همچون صاحب جواهر، محقق نراقی، امام و غیره ولایت را به عنوان یک حکم وضعی و منصب شرعی همانند "زوجیت" و ولایت "اب و جد" معرفی کرده‌اند و عده‌ای نیز از باب امور حسبيه و واجب کفایی و یک تکلیف شرعی این مسئولیت اجرایی را وظیفهٔ فقها دانسته‌اند همچون آیت الله خوئی.

۲ - اشکال شده است که ولایت در تاریخ فقه شیعه به معنای حکومت و کشورداری مطرح نبوده است:

«متأسفانه هیچیک از اندیشمندان که متصدی طرح مسألهٔ ولایت فقیه شده‌اند تاکنون به تحلیل و بازجویی در شرح العبارة معانی حکومت و ولایت و مقایسهٔ آنها با یکدیگر نپرداخته‌اند... از نظر تاریخی نیز ولایت به مفهوم کشورداری، به هیچ وجه در تاریخ فقه اسلامی مطرح نبوده.» (۴۷)

"استاد معرفت" در پاسخ این شبهه می‌نویسد:

«ظاهراً کتابهایی که فقهای اسلامی از دیر زمان، دربارهٔ "احکام‌الولاء" نوشته‌اند و ابواب و مسائلی که با همین عنوان در کتب فقهیه آورده‌اند به نظر نویسنده یاد شده نرسیده و بدون مراجعه به منابع فقهی یا کتابهای تاریخ و لغت، بی‌گدار به آب زده، پیش خود ولایت را به معنای قیمومیت که لازمهٔ آن تداعی محجوریت در مولی‌علیه است پنداشته... روشن نیست این معنا را از کدامین منبع گرفته که هیچیک از مطرح کنندگان مسألهٔ ولایت فقیه چنین مفهوم نادرستی را حتی تصور هم نکرده‌اند.» (۴۸)

استاد معرفت بعد از روش‌شناسی مبادی متصدی ولایت فقیه و استناد به سخنان فقهای می‌فرماید:

«به خوبی روشن است که مقصود از ولایت، همان مسئولیت اجرائی احکام انتظامی است که دربارهٔ امامت نیز همین معنی منظور است و اصلاً مسأله‌ای به نام قیمومیت و محجوریت در کار نیست و هر کس چیزی توهم کند، پنداری بیش نمی‌باشد.» (۴۹)

۳ - شبههٔ دیگر ناشی از عدم دقت و درک صحیح نسبت به واژهٔ مطلقه در عنوان ولایت مطلقهٔ فقیه است متأسفانه عده‌ای ولایت مطلقهٔ فقیه را با حکومت مطلقه و خودکامه و مستبدانه و ظالمانه و حکومت بدون ملاک و قانون و ضابطه مترادف گرفته‌اند. (۵۰) حال پرسش ما از این شبهه‌سازان و معرکه‌گیران اندیشهٔ سیاسی این است آیا ولایت مطلقهٔ پیامبر (ص) و ائمهٔ اطهار (ع) را نیز به همین گونه تفسیر می‌کنند؟ طبیعتاً اگر این افراد به بدیهیات عقاید کلامی شیعه اعتقاد داشته باشند جواب منفی خواهند داد در ضمن واژهٔ "مطلقه" در این اصطلاح به معنای اعم از احکام اولیهٔ فرعیه است و احکام ثانوی را نیز در بر می‌گیرد و به عبارت دیگر احکام حکومتی از احکام شرعی و مقدم بر سایر احکام شرعیه می‌باشد و فقیه جامع‌الشرایط همچون سایر مردم تابع تمام قوانین الهی است (۵۱) و حق عدول از چارچوب قوانین اسلام را که اعم از احکام اولیه و ثانویه باشد، ندارد. (۵۲)

به عبارت دیگر، مقصود از اطلاق، گستره قلمروی "ولایت فقیه" است برخلاف ولایت پدر در امر ازدواج یا ولایت مؤمنان عادل در حفظ اموال غائبین یا ولایت وصی یا قیم شرعی بر صغار.

این گسترش دامنه کاملاً در شریعت، معین و مشخص شده است و فقیه جامع‌الشرایط، حق خروج از این دامنه را ندارد و اگر خارج از محدوده شریعت و دستورات الهی گام بردارد مهمترین شرط ولایت که همانا تدین و عدالت اوست منتفی می‌گردد و در نتیجه ولایت و حق حاکمیت نیز از او سلب می‌شود. قرآن این مطلب را برای پیامبر، شرط دانسته است و به همین دلیل نقش خبرگان رهبری نیز در نظارت بر عملکرد ولی فقیه در اساسنامه خبرگان مورد تأیید قرار گرفته است پس "مطلقه" به معنای نامحدود بودن و بی‌قید و شرط بودن و مطلق‌العنان بودن نیست. ولایت مطلقه یعنی ریاست عامه و فراتر از قوای مقننه، قضائیه و مجریه و این نوع از ریاست در سایر نظامهای سیاسی برای رئیس‌جمهور در نظر گرفته شده است با این تفاوت که در نظام سیاسی اسلام، قوانین الهی و شریعت اسلام در حکومت دینی جریان دارد ولی در سایر نظامهای سیاسی قوانین عرفی و سکولار حاکمند.

۴ - گمان دیگری از سوی پاره‌ای افراد مطرح شده که در ولایت، رابطه ولی با "مولی‌علیهم" یکطرفه است. والی باید دستور و فرمان دهد و مولی‌علیهم می‌بایست اطاعت نمایند. و توده مردم هیچ حقی نسبت به حاکم اسلامی ندارند. این ادعا نیز غلط است و از ضعف معرفت دینی در اندیشه سیاسی اسلام نشأت گرفته است. مقام رهبری و حاکم اسلامی نزد دو مقام مسئولیت دارد. از یک طرف در پیشگاه خداوند مسئولیت دارد که به ناچار وظیفه اجرای عادلانه احکام و قوانین اسلامی و عدم خروج از قلمروی اسلام را داراست و از طرف دیگر در پیشگاه مردم مسئولیت دارد و عنصر کارآمدی و رفع نیازهای عمومی ملت که در گذشته بدان اشاره شد و سایر حقوق مردم بر رهبری و زمامداران اسلامی ثابت است و رعایت آنها لازم و واجب می‌باشد. امام علی(ع) مسئولیت متقابل امام و امت را چنین تبیین می‌کند:

«ایها الناس ان لی علیکم حقاً و لکم علی حق، فاما حقکم علیّ فالنصیحه لکم و توفیر فیئکم و تعلیمکم کی لا تجهلوا و تأدیکم کیما تعملوا. و اما حق علیکم فالوفا و البیعه و النصیحه فی‌المشهد و المغیب و الاجابه حین ادعوکم و الطاعه حین آمرکم» (۵۳)

«ای مردم، همانا من بر شما حقی دارم و شما نیز بر من صاحب حق هستید و اما حق شما بر من این است که از نصایح و تأمین رفاه زندگی و تعلیم و آموزش شما کوتاهی نوزم و اما حق من بر شما این است که به بیعت و پیمان خود وفادار باشید و در حضور و غیاب اهل نصیحت باشید و وقتی شما را فرامی‌خوانم اجابت کنید و آنگاه که دستوری دهم اطاعت نمایید.»

لزوم مشورت حاکمان و زمامداران با مردم یکی دیگر از وظایف آنهاست که در آیات و روایات بدان تصریح شده است آیه "و مشاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی‌الله" (آل عمران آیه ۲۵۹) که از صیغه امر "مشاور" استفاده شده و دلالت بر وجوب مشورت دارد و نیز آیه "وامرهم شوری بینهم" (شوری آیه ۳۸) و احادیثی همچون "من استبد برأیه هلك" (۵۴) و "المستبد برأیه موقوف علی مداحض الزلل" (۵۵) مؤید این مدعا می‌باشند.

۵ - نویسنده دیگری برای ایجاد تردید در مشروعیت ولایت فقیه می‌نویسد:

«آیا شگفت‌آور نیست که فقیهان شیعه برای اثبات ولایت مطلقه فقیه و تبیین امر مهم و عظیم حکومت دینی، تکیه‌شان بر روایتی است از عمر بن حنظله که در ثقه بودنش جمعی شک داشته‌اند و مضمون روایت هم سوالات مربوط به نزاعهای جزئی بر سر ارث و طلب» (۵۶)

وی نیز گرفتار اشتباه بزرگی در مبادی تصدیقی ولایت فقیه شده است زیرا:

اولاً: متفکرانی که مدعی اثبات ولایت فقیه هستند و نام برخی از آنها در مقاله برده شد تنها به روایت عمر بن حنظله تمسک نکرده‌اند، بلکه براهین عقلی فراوانی و نیز احادیث بسیاری چون روایات ابی خدیجه، احادیث اللهم ارحم خلقایی، اما الحوادث الواقعه، العلماء حکام علی الناس، مجاری‌الامور و الاحکام علی ایدی‌العلماء، الفقهاء حصول الاسلام و غیره را مورد استناد قرار داده‌اند.

ثانیاً: روایت عمر بن حنظله همچنانکه گذشت نزد فقهاء، روایتی مقبول است و اسناد آن هم خالی از اشکال است و بزرگانی از فقهاء همچون علامه حلی، شهید ثانی و غیره بدان استناد کرده‌اند.

۶ - برخی حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط را از باب "وکالت" معرفی می‌کنند و استعمال ولایت بر این نوع از حاکمیت را نمی‌پذیرند؟ این دیدگاه که از عدم دقت در مفاهیم سیاسی از جمله حکومت و حاکمیت و نیز مفاهیم فقهی از جمله وکالت نشأت گرفته است نیز باطل می‌باشد زیرا میان حاکمیت و سرپرستی و ریاست رابطه منطقی و محکمی برقرار است. زمامداران حکومت که در مناصب قدرت نشسته‌اند جهت اداره جامعه به امر و نهی و فرمانداری می‌پردازند و این معنای از حکومت به هیچوجه با

مفهوم "وکالت" که اطاعت‌پذیری و کیل از موکل در آن درج شده است سازگاری ندارد. بنابر این وکالت در ارکان دولت خصوصاً در عنصر حاکمیت جایگاهی ندارد.

#### پی‌نوشت‌ها:

- ۱- محمد جواد لاریجانی - نقد دینداری و مدرنیسم، انتشارات اطلاعات ۱۳۷۲، ص ۵۱
- ۲- اندرووینسنت - نظریه‌های دولت - دکترحسین بشیریه، ص ۶۸ - ۶۷
- ۳- عبدالرحمن عالم - بنیادهای علم سیاست، نشر نی، ص ۱۰۵
- ۴- رابرت دال - تجزیه و تحلیل جدید سیاست - حسین ظفریان، نشر مترجم ۱۳۶۴، ص ۷۰
- ۵- عبدالرحمن عالم ص ۱۰۶
۶. Oxford Advanced Learners Dictionary، ۷۹۹۶۷۴، P.
- ۷- حسین بشیریه - جامعه‌شناسی سیاسی - نشر نی، ص ۱۹ و ۱۷
- ۸- ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۲۷۴ - ۲۷۳
- ۹- عبدالرحمن عالم، ص ۱۰۸
- ۱۰- عبدالرحمن عالم، ص ۱۰۷
- ۱۱- مشروح مذاکرات قانون اساسی، ج ۱، ص ۵۴۴
- ۱۲- ر.ک به معجم مقاییس اللغة، ج ۶ ص ۱۴۱ - الصحاح، ج ۶ ص ۲۵۲۸ - المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۹۶ - تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸ - المفردات لالفاظ القرآن، ص ۵۷۰ - لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۷ - اقرب الموارد، ج ۳، ص ۱۴۸۷ - النهایت ابن اثیر، ج ۵، ص ۲۲۷
- ۱۳- سید حیدر آملی، نص‌الخصوص‌الحکم، تهران ۱۳۶۷ - ص ۱۶۸ - ۱۶۹
- ۱۴- مجموعه مصنفات شیخ اشراق کتاب حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۲
- ۱۵- المفتوحات المکیه، ج ۱۴، الباب الثالث و الخمسون مائه ص ۵۰۸ - ۵۲۶
- ۱۶- تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۸۷
- ۱۷- همان، ص ۵۸۹
- ۱۸- ر.ک به کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۰ و ولایت فقیه ص ۲۵ - ۳۴، پیرامون وحی و رهبری مقاله ولایت و امامت ص ۱۴۶ - ۱۴۷ و فصلنامه حکومت اسلامی شماره اول، پاییز ۱۳۷۵، مقاله اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها ص ۸۹ - ۹۱
- ۱۹- احمد نراقی، عوائد الایام، عائدة فی ولایة الحاکم، ص ۵۳۳
- ۲۰- محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۱، ص ۳۹۵
- ۲۱- مرتضی انصاری، القضاء و الشهادات، ص ۴۸ - ۴۹
- ۲۲- سید محمد بحر العلوم، بلغة الفقیه، رسالات فی الولایات، ج ۳، ص ۲۳۳
- ۲۳- عبدالله مامقانی، رساله هدیة الانام فی حکم اموال الامام، ص ۱۴۵
- ۲۴- محمد حسین نائینی، منیة الطالب، ج ۲، ص ۳۳۷
- ۲۵- سید عبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۲۷۹
- ۲۶- امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۴۷۶
- ۲۷- سید محمد رضا گلپایگانی، الهدایة الی من له الولایه، ص ۳۷
- ۲۸- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۴
- ۲۹- کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، ج ۱۰، ص ۶۷
- ۳۰- اصول کافی، ج ۱، ترجمه سید جواد مصطفوی، ص ۸۶
- ۳۱- رجال شیخ، اصحاب الهادی(ع)، باب المیم، شماره ۱۰، ص ۴۲۲
- ۳۲- همان مدرک، اصحاب الکاظم، باب الدال، شماره ۵، ص ۳۴۹
- ۳۳- رجال نجاشی، ص ۱۱۵
- ۳۴- معجم، رجال الحدیث، سید ابوالقاسم خویی، ج ۷، ص ۹۸
- ۳۵- همان مدرک، ج ۱۷، ص ۱۱۳



- ۳۶- ولایت فقیه، ص ۱۰۲ - ۱۰۶
- ۳۷- المقنعه، ص ۸۱ - ۸۱۱
- ۳۸- المراسم العلویه، ص ۲۶۳
- ۳۹- المذهب، ج ۱، ص ۳۴۱
- ۴۰- النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۰۱ - ۳۰۲، الوسیله کتاب القضا و الاحکام فصل بیان القاضی، السرائر، ج ۳، ص ۵۳۶ - ۵۳۹
- ۴۱- تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۵۹، القواعد، ج ۱، ص ۱۱۹، مختلف الشیعه، ص ۳۳۹، و ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۳۹۸ - ۳۹۹
- ۴۲- رسائل محقق کرکی، ج ۱، ص ۱۴۲ و نیز ر.ک به جامع المقاصد، ج ۲، ص ۳۷۵
- ۴۳- ر.ک به مجمع الفائده و البرهان، ج ۱، ص ۲۳۱، ج ۱۲، ص ۱۱، ج ۸، ص ۱۶۰، ج ۱۲، ص ۲۸
- ۴۴- ر.ک به مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۴۲۷ - مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۵۰ - مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۲۱ - جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۷۸ - القضاء و الشهادات، ص ۴۸ - ۴۹ - مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ص ۱۶۰ - ۱۶۱ - بلغة الفقیه، ج ۳، ص ۲۴۳ - البدر الزهرأ، ص ۵۷
- ۴۵- القضاء و الشهادات، ص ۴۸ - ۴۹
- ۴۶- ر.ک به مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۶ و التتقیح اجتهاد و تقلید ص ۴۱۹
- ۴۷- حکمت و حکومت، ص ۱۷۸
- ۴۸- ولایت فقیه، ص ۴۲ - ۴۳
- ۴۹- همان، ص ۴۴
- ۵۰- حکمت و حکومت، ص ۱۷۸
- ۵۱- صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰ - ۱۷۱
- ۵۲- ر.ک به ولایت فقیه
- ۵۳- نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۳۴
- ۵۴- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۴
- ۵۵- همان، ص ۱۰۵
- ۵۶- مجله کیان، شماره ۳۶، ص ۱۲

## بازتاب اندیشه سیاسی

مصطفی جعفر پیشه

### مقدمه

نظارت از مؤلفه‌های بنیادین دولت مدرن تلقی می‌شود که به هدف محدود کردن قدرت حاکمان و جلوگیری از فساد و سوء استفاده از قدرت، مورد توجه اندیشمندان سیاسی معاصر قرار گرفته است؛ مقوله‌ای که هیچ گاه در حکومت‌های استبدادی و مطلق العنان، جایگاهی نداشته و در عصر حاضر به عنوان ابزار مؤثر برای مهار قدرت در مدیریت سیاسی شناخته شده است. در این میان، از مسائل مهم اندیشه سیاسی، بررسی رابطه منطقی میان «مشروعیت سیاسی» و مقوله «نظارت» است. پذیرش رابطه منطقی و علی میان این دو، بدین معناست که نظارت بر قدرت، معنا و مفاد حقیقی خود را در جایی می‌یابد که قدرت ناظر منشأ مشروعیت و مبدأ پیرایش و تکوین قدرت حاکم و دولت باشد. بنابراین، اگر در شیوه حکومت و مدیریت، بر ضرورت نظارت بر نهاد قدرت ایمان داریم و آن را شیوه‌ای موفق ارزیابی می‌کنیم و در نتیجه برای مردم و جامعه حق نظارت بر حاکمیت را به رسمیت می‌شناسیم، لازمه‌اش آن است که خود مردم به عنوان ناظران بر حکومت، مبدأ مشروعیت و منشأ تشکیل حکومت و دارای حق عزل و نصب حاکمان باشند والا امکان ندارد، حاکمیت از مبدئی دیگر سرچشمه بگیرد ولی مردم ناظر بر او باشند. بر این اساس، در حکومت دینی و حاکمیت اسلامی، که مبدأ و منشأ مشروعیت سیاسی، امری الهی تلقی می‌شود و حق حاکمیت بالا رسنده است، مقوله نظارت را چگونه می‌توان مقوله‌ای واقعی و جدی تلقی کرد؟ و حقیقتاً آن را از محدوده شعاری ظاهری و دهان‌پرکن برای اقناع عوام فراتر دانست؟ و برای آن واقعاً محلی از اعراب قائل شد؟ در حالی که پذیرش مشروعیت الهی در کنار نظارت مردمی، ره‌آوردی جز پارادوکس ندارد و ادعایی است متناقض.

در این مجال، برای بررسی دقیق پرسش بالا و تحقیق از جوانب گوناگون بحث، نخست ضمن تحلیل مفهوم پارادوکس به تبیین دقیق تر پرسش بالا، با اشاره به مبانی آن می‌پردازیم، آنگاه پاسخیابی از اصل پرسش را پی می‌گیریم.

## ۱- تبیین پارادوکس نظارت

پارادوکس (Paradox) که در مفهوم لغوی، به معنای پیشنهاد متقابل، قیاس متغایر و ضد و نقیض یا گفته متناقض به کار می‌رود،<sup>(۱)</sup> در فلسفه و منطق به گزاره‌ای گفته می‌شود که در ماهیت مبتنی بر امری متناقض و غیرقابل جمع باشد. پارادوکس دروغگو، (هر گفته من دروغ است) از مشهورترین پارادوکس‌های منطقی است. چون اگر این گزاره به شکل موجه کلیه پذیرفته شود، شامل خودش نیز خواهد شد و با پذیرش کذب بودن آن، صدق سایر گفته‌های گوینده ثابت می‌شود و اگر شامل خود این گفته نشود، باز هم صدق برخی گفته‌های گوینده؛ از جمله خود این گزاره، ثابت می‌گردد و در هر صورت، از نفی، اثبات و از اثبات، نفی پدید می‌آید.

راه حلی که نوعاً برای این پارادوکس اندیشیده شده، آن است که این گزاره، در عرض سایر سخنان گوینده ابراز نمی‌شود، بلکه در مرحله‌ای فراتر از سایر سخنان، با اشراف نسبت به آنها، ابراز می‌گردد. بنابراین، شامل خود این گزاره نمی‌شود و این گزاره مصداقی از آن نیست. چنانکه وقتی در متون دینی توصیه می‌شود، هر گاه نام مبارک پیامبر خدا(ص) را شنیدید، صلوات بفرستید، منظور آن نیست که در خود صلوات نیز، چون نام آن حضرت ذکر می‌شود، صلوات دیگری لازم آید و موجب تسلسل گردد بلکه این گزاره ناظر به نام ایشان در سایر قضایا و گزاره‌هایی غیر از ذکر خود صلوات است.

حال در مباحث مرتبط با اندیشه سیاسی نیز، از نگاه پرسش‌گر بالا، در ارتباط میان مشروعیت سیاسی و نظارت، مشکل پارادوکس و تناقض به گونه‌ای جلوه‌گر می‌شود؛ زیرا اگر حق حاکمیت را تماماً الهی و بیرون از حقوق آدمیان بدانیم و منشأ مشروعیت سیاسی حکومت را الهی و غیر انسانی بشمریم، پذیرش نظارت بر حاکمیت را باید منتفی دانست و چنانچه نظارت را به عنوان شیوه‌ای مقبول در مدیریت مورد تأیید قرار دهیم، عرصه‌ای برای مشروعیت الهی باقی نخواهد ماند و جمع میان این دو، چیزی جز تناقض و پارادوکس نخواهد بود. بدیهی است ریشه این تناقض نیز چیزی نیست جز تناقض میان حکومت دینی و دموکراسی؛ چون مبدأ مشروعیت در حکومت دینی حق حاکمیت است که از طرف بالا برای حاکمان جعل می‌شود و در این صورت جایی برای نظارت واقعی مردم که حق عزل و نصب حاکمان را دارا باشند، باقی نخواهد گذاشت و اگر مشروعیت مردمی باشد و مردم با حق انسانی خویش قادر بر نظارت و عزل و نصب حاکمان باشند و بدین ترتیب با پذیرش حکومت دموکراتیک، شیوه نظارتی را در مدیریت بپذیرند، در این صورت حکومت دینی مورد نظر، که مشروعیت خود را از بالا دریافت کرده، منتفی خواهد بود.

## ۲- پیش‌فرض‌های فکری پارادوکس نظارت

آنانکه پارادوکس نظارت را عنوان می‌کنند و براساس آن، بر این باورند که چون نظارت شیوه‌ای موفق و کارآمد در عرصه حاکمیت و مدیریت سیاسی و مورد پذیرش عقل و عاقلان است، چاره‌ای جز نفی مشروعیت الهی و حاکمیت دینی در میان نخواهد بود، پیش فرضهایی را برای این اشکال و شبهه دارند که براساس آنها، این نظریه را مبتنی ساخته‌اند، این پیش فرض‌ها عبارتند از:

۱. در حاکمیت دینی، حقوق و تکالیف همگی الهی و دینی است و حاکم مشروعیت حکومت خود را از بالا دریافت می‌کند.
۲. در حکومت دینی، مشروعیت تمامی نهادها وابسته به حاکم و ولی امری است که منشأ مشروعیت می‌باشد.
۳. وقتی تمامی نهادها و سازمانها؛ از جمله سازمانهای نظارتی، مشروعیت خود را از حاکم می‌گیرند، نقد واقعی هرگز صورت نمی‌پذیرد و نظارت، به هیچ وجه در جایگاه واقعی خود قرار نمی‌گیرد و شأن و منزلت حقیقی خود را دریافت نمی‌کند، چون هیچ ارگان و سازمان نظارتی نمی‌تواند مشروعیت خویش را از حاکم دریافت کند و با این حال، دستگاه حاکمیت و مدیریت عالی و کلان جامعه را به نقد بکشد. در نتیجه پارادوکس نظارت و مشروعیت سیاسی الهی، امری اجتناب‌ناپذیر می‌شود.
۴. برای حل مشکل، باید جایی برای حقوق غیردینی، که به مردم حق نظارت می‌بخشد، در نظر گرفت؛ حقوقی که آدمیان به علت انسان بودن و نه به علت دین دار بودن، واجد آن می‌باشند.
۵. وقتی مردم حق نظارت مستقل داشتند، از آنجا که این حق نظارت، خط قرمز و حد یقف ندارد و به دنبال آن، پذیرش حق عزل و نصب حاکمان نیز اجتناب‌ناپذیر است، پس مشروعیت سیاسی با حق آدمیان گره می‌خورد و از الهی و دینی بودن بیرون خواهد رفت، در نتیجه حکومت دموکراتیک و حکومتی که مشروعیت الهی و بالا رسنده ندارد شکل خواهد گرفت و مردم کسی را بر کرسی حکومت می‌نشانند که به نقد و نظارت آنان تن در دهد.<sup>(۲)</sup>

نکته مهم در طرح پارادوکس نظارت آن است که این مشکل اختصاص به مبنای انتصاب، که مشروعیت ولایت را به نصب شرعی می‌داند، ندارد و نباید گمان کرد که بر مبنای انتخاب، چون مردم ولی فقیه را بر می‌گزینند، این اشکال مرتفع است. علت مشترک بودن اشکال برای هر دو مبنا آن است که به هر حال طبق هر دو مبنا منشأ مشروعیت، دینی و بالا رسته خواهد بود و این امر با حقوق بشر منافات دارد؛ زیرا در هیچ یک از این دو مبنا، مردم حق حکومت را به ولی فقیه و حاکم نمی‌دهند، نه طبق مبنای اول، فقیه را به ولایت نصب می‌کنند و نه طبق مبنای دوم، شرایط ولایت و به دست گرفتن حکومت در اختیار مردم است؛ زیرا شرایط، پیشاپیش از طرف شریعت تعیین گردیده است و مردم از سرتکلیف و وظیفه، باید ولی فقیه دارای شرایط تعیین شده را برگزینند. (۳) بنابراین، طبق هر دو مبنا، پارادوکس مطرح می‌شود، مگر آنکه این مجموعه، جایی برای حقوق و تکالیف غیردینی باز شود تا حکومت را بتوان دموکراتیک خواند.

### ۳- زمینه های فکری طرح پارادوکس نظارت

تقابل میان حقوق الهی و حقوق مردم، که زیر بنای اساسی و فکری پارادوکس نظارت را تشکیل می‌دهد، دیرینه‌ای طولانی در جهان غرب دارد که شهید مرتضی مطهری (ره) از آن به عنوان یکی از علل گرایش به مادیگری در غرب یاد می‌کند و معتقد است در تاریخ فلسفه سیاسی، آنگاه که برخی از مفاهیم خاص سیاسی - اجتماعی در غرب مطرح شد و مسأله حقوق طبیعی و به خصوص حق حاکمیت ملی به میان آمد، گروهی طرفدار استبداد سیاسی شدند و برای توده مردم در مقابل حکمران حقی قائل نشدند. تنها چیزی که برای مردم در مقابل حکمران قائل شدند وظیفه و تکلیف بود. این عده در استدلالهای خود به مسأله خدا چسبیدند و مدعی شدند که حکمران تنها مقابل خدا مسؤول است نه مردم، ولی مردم در مقابل حکمران مسؤولند و وظیفه دارند. مردم حق ندارند حکمران را بازخواست کنند و یا برایش وظیفه تعیین نمایند که چنین و چنان کن. مردم حقی بر حکمران ندارند ولی حکمران حقوقی دارد که مردم باید آن را ادا کنند. از این رو، طبعاً در افکار و اندیشه‌ها نوعی ملازمه و ارتباط تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و اعتقاد به لزوم تسلیم در برابر حکمران و سلب حق هر گونه مداخله‌ای در برابر کسی که خدا او را برای رعایت و نگهداری مردم برگزیده است به وجود آمد. (۴)

به نظر می‌رسد، این برداشت اشتباه و خبط آلود، که متکی بر آموزه‌های تحریف شده از مسیحیت واقعی بوده، در پارادوکس نظارت نیز بدون توجه به وجوه تمایز اسلام و مسیحیت رایج، بر نظام سیاسی اسلام تطبیق شده است. گویا با مغالطه‌ای ضد منطقی و نشان دادن کل به جای جزء، مشکلی را که در جهان مسیحیت غربی رخ نموده، به کل ادیان الهی و نظام‌های سیاسی برخاسته از آن، سرایت داده‌اند.

شهید مطهری (ره) در تحلیل گذشته اندیشه سیاسی مغرب زمین می‌نویسد:

«ریشه تفکر و نگرش مالکانه و اربابانه به مردم را در تفکرات حکیمان یونان باستان، چون فیلون، می‌توان یافت. در قرون جدید نیز گرسیوس و هوبز به این اندیشه دامن زدند. در این فلسفه‌ها، مسؤولیت در مقابل خداوند، موجب سلب مسؤولیت در مقابل مردم فرض می‌شود و مکلف بودن در پیشگاه خداوند برای نفی حقوق مردم، کافی انگاشته و حق الله موجب سقوط حق الناس فرض می‌شود، آنچه در این فلسفه‌ها دیده نمی‌شود، این است که اعتقاد و ایمان به خداوند، پشتوانه عدالت و حقوق مردم تلقی شود.» (۵)

بنابراین، گذشته فکری - سیاسی غرب و اروپاییان و اشتباهات فاحش و فاجعه‌آمیز آن دیار، ریشه اساسی پارادوکس نظارت و مشروعیت الهی را تشکیل می‌دهد و با این مغالطه و خطای نابخشودنی که در تمامی نظام‌های سیاسی متکی بر آموزه‌های دینی و الهی، که مشروعیت بالا رسته است، عرصه بر حقوق مردم تنگ خواهد شد و حق نظارت و عزل و نصب حاکمان را از ایشان سلب خواهد کرد، این برچسب نادرست یا غرض آلود بر نظام سیاسی اسلام نیز وارد شده است، در حالی که، همانگونه که در بخشهای بعد روشن خواهد شد، مطلب کاملاً به عکس است؛ اولاً: در نظام سیاسی اسلام، مشروعیت الهی، نه تنها منافاتی با حقوق جامعه و افراد ندارد، بلکه پشتوانه اصلی و اساسی برای تأمین حقوق آنها و آزادی و عدالت محسوب می‌شود. ثانیاً: مشکل در نظام‌های دموکراتیک غیر مبتنی بر وحی است که زمینه پایمال کردن حقوق مردم در آنها به خوبی فراهم است. بعلاوه، اصولاً آن قبیل دموکراسی‌ها به پارادوکس و استبداد سیاسی خاتمه خواهد یافت و عاقبتی جز این سرنوشت را نمی‌توان برای آنها در نظر گرفت.

### ۴- پاسخ اول: جواب حلی به پارادوکس نظارت

نخستین خطای معماران پارادوکس نظارت، که موجب پی‌ریزی بنیانی ناستوار و لرزان شده، این پندار است که: اگر همه حقوق الهی و دینی باشد و حاکم مشروعیت خویش را از بالا دریافت کند، حق نظارت مردمی نیز باید از حاکم اخذ گردد و در این

صورت حق نظارت و نقد، محلی از اعراب نخواهد داشت، چون نقد کسی را نمی‌توان منوط به اذن وی کرد و گرنه آن نقد هیچ گاه جامه عمل نخواهد پوشید.(۶)

توهم بالا که می‌تواند بر مبنای اندیشه سیاسی رایج مسیحیت صواب جلوه کند، هرگز در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی قابل تطبیق نیست. طبق مبنای اندیشه سیاسی اسلامی، در کنار مشروعیت الهی حاکمان و حق حاکمیت آنها، حق نظارت مردم نیز از سوی مبدأ تمامی حقوق به رسمیت شناخته شده است. در حقیقت لب اشکال پارادوکس، توهم آن است که حق نظارت مردم، از حاکمیت حاکمان سرچشمه می‌گیرد، در حالی که چنین نیست، بلکه مبدأ تشریعی الهی، به عنوان سرچشمه تمامی حقوق، در عرض یکدیگر دو حق جعل کرده است؛ از یک سو حق حاکمیت را برای حاکمان به رسمیت شناخته و از سوی دیگر برای مردم حق نظارت بر اعمال آنها را جعل و تأیید کرده است، بدون اینکه به تناقض و پارادوکس بیانجامد. در نظام سیاسی اسلام، سخن از حقوق یک طرفه حاکمان نیست، بلکه مسیری دو طرفه طراحی شده است به عنوان «حقوق متقابل دولت و ملت».

طبق توحید ربوبی، تنها خداوند حق حاکمیت مطلق دارد: «...ان الحكم الا لله يقص الحق و هو خير الفاصلين».(۷) او مبدأ پیدایش حقوق است و او با این حق محض و مطلق خویش، حقوقی دو طرفه و در عرض یکدیگر برای حاکمیت و مردم اعتبار کرده است. در نهج البلاغه، نسبت به این حقوق دو سویه چنین وارد است: «أما بعد، فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولايه أمرکم و لکم علی من الحق مثل الذی لی علیکم».(۸)

امیرمؤمنان(ع) به عنوان حاکم مسلمانان، که مشروعیت حکومت خویش را از مبدأ تشریع الهی دریافت کرده است، با صراحت به مردم اعلام می‌کند: «همانطور که خداوند برای من حق حکمرانی بر شما را جعل کرده است، شما نیز همانند و هم پایه حقوقی که من بر دمه شما دارم، حقوقی دارید».

نکته مهم آن است که این حقوق طرفینی است: «لایجری لاحد الا جری علیه و لا یجری علیه الا له».(۹) یعنی آنجا حکومت، حق الزام دارد و می‌تواند مردم را به اطاعت فراخواند که، مردم حقوق الهی خویش را استیفا کرده باشند. تنها حق یک جانبه و تضایف‌ناپذیر، حق طاعت ذات ربوبی است، در آنجا حق محض و غیر مشوب است. اما سایر حقوق، بی‌استثنا، آمیخته با تکلیف و وظیفه و مسؤولیت است و حق ناآمیخته با مسؤولیت هرگز برای احدی جعل نشده است: «و أعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیه و حق الرعیه علی الوالی».(۱۰) مهمترین حق مجعول الهی که به شکل طرفینی جعل شده است، حقوق متقابل دولت و ملت است. حقوق مردم، که در نهج البلاغه به مواردی از آنها اشاره شده، حقوقی شرعی است که در صورت استیفا آنها، مشروعیت الهی حاکمیت تأمین می‌شود و در غیر این صورت، اصولاً حاکمیت، مشروعیتی نخواهد داشت و مردم دلیلی بر اطاعت و فرمانبرداری از او نخواهند دید و اینجاست که مردم می‌توانند با نظارت خویش، استیفا حقوق خویش را ناظر باشند، چون حقوقی دارند و مشروعیت حاکمیت در گرو پرداختن به این حقوق است.

از عناوینی که در اندیشه سیاسی اسلام، به خوبی بر حق الهی نظارت مردم بر حاکمیت دلالت دارد، «النصیحه لائمة المسلمين» است، که در روایات فراوانی مورد تأکید قرار گرفته است.(۱۱)

نصیحت و خیرخواهی برای امامان جامعه، از مصادیق بارز نظارت مردمی است. نصیحت دو وجهه دارد؛ وجهه سلبی و وجهه ایجابی. وجهه سلبی خیرخواهی برای حکومت، تشخیص آفات و کاستی‌ها و نقاط ضعف و فساد است و وجهه ایجابی آن، تلاش برای رشد و بالندگی نظام اسلامی است. به گفته مرحوم نائینی، اصل محاسبه و مراقبه احاد ملت در صدر اسلام به قدری مستحکم بود که مردم مسلمان در جهت اعتراض به استفاده خلیفه از حله یمانی، در پاسخ فرمان جهاد او، فریاد «لا سمعاً و لا طاعة» سر دادند و به او اعلام کردند:

«لنقو منك بالسیف»؛ «با شمشیر جلوی انحرافات را خواهیم گرفت».(۱۲)

معمار بزرگ جمهوری اسلامی نیز در اشاره به حق نظارتی مردم، در نظام اسلامی می‌گوید:

«عمر وقتی خلیفه بود، گفت: من اگر چنانچه خلافتی کردم به من - مثلاً - بگوئید. یک عربی شمشیرش را کشید، گفت: اگر تو بخواهی خلافت کنی، ما با این شمشیرمقابلت می‌ایستیم. تربیت اسلامی است، اگر بر خلاف که باشد، هر فردی باشد یک روحانی عالی مقام باشد، یک آدمی باشد که مثلاً رأس باشد، یک سرکرده باشد، وقتی دیدند برخلاف مسیر عمل می‌کند، هر کی از افراد موظف‌اند که به او بگویند که این خلاف است، جلوی او را بگیرند».(۱۳)

از نگاه امام خمینی(ره): «همان گونه که «ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه‌ای است که خدای تبارک و تعالی داده است».(۱۴) «اشکال بلکه تخطئه نیز یک هدیه الهی است برای رشد انسانها».(۱۵) همچنین ایشان معتقد است:

«باید همه زن‌ها و همه مردها در مسائل اجتماعی، در مسائل سیاسی وارد باشند و ناظر باشند. همه به مجلس ناظر باشند، همه به کارهای دولت ناظر باشند، اظهار نظر نکنند. ملت باید الان همه‌شان ناظر امور باشند. اظهار نظر نکنند در مسائل سیاسی، در مسائل اجتماعی.» (۱۶)

عناوینی همچون: «کلکم راع و کلکم مسؤول» یا «تواصوا بالحق» (سفارش به حق) و «امر به معروف و نهی از منکر»، از عناوین کلیدی و مهمی هستند که گرچه مجال برای تفصیل بحث نیست ولی به اشاره باید گفت: به نوعی هر کدام به ابعاد نظارت مردمی بر حاکمیت اشاره می‌کنند و نشان می‌دهند، تناقض میان مشروعیت الهی و نظارت نیست، بلکه هر دو در کنار یکدیگر در مهندسی سیاسی اسلامی، مد نظر قرار گرفته‌اند.

### نتیجه گیری و برداشت

بنابراین، نخستین خشت کج در پارادوکس نظارت، که موجب اشتباهات متعدد، یکی پس از دیگری شده، این توهم است که اگر همه حقوق، الهی و دینی باشد، به این معنا است که تمام حقوق از جمله نظارت باید مثلاً طبق نظریه ولایت فقیه، از ولی فقیه دریافت شود و تمامی نهادها، از جمله مجلس خبرگان باید مشروعیت خود را از ولی فقیه دریافت کنند، در حالی که، چنانکه گذشت: در نظام سیاسی اسلامی، حق نظارت مردمی از طرف ولی فقیه و حاکم بر مردم واگذار نمی‌شود و مردم این حق را مستقیماً از طرف شارع کسب می‌کنند.

به تعبیر بهتر، طراح پارادوکس برای قضیه دو فرض بیشتر تصور نمی‌کند و با بطلان فرض اول، پذیرش فرض دوم را اجتناب‌ناپذیر می‌شمرد. فرض اول آن است که اگر منشأ تمام حقوق، الهی و دینی باشد، حق نظارت را باید حاکم به مردم اعطا کند و در این صورت است که نظارت معنای واقعی پیدا نمی‌کند و از آنجا که نمی‌توان حق نظارت را بالا رسانده دانست، نوبت به فرض دیگر می‌رسد که نظارت حق طبیعی مردم است و با آن می‌توانند حاکم را عزل و نصب کنند.

در حالی که قضیه فرض سومی دارد که از دید طراح پارادوکس مخفی مانده است و آن اینکه مردم حق نظارت را نه از حاکم دریافت می‌کنند و نه امر غیرالهی و غیردینی است، بلکه مبدأ حقوق و ذات ربوبی، در عرض یکدیگر، دو حق جعل کرده است، نه اینکه این دو حق، در طول یکدیگر باشند و حق نظارت مبتنی بر حق حاکمیت شود تا تناقض لازم آید، بلکه در کنار و مستقل از حق حاکمیت برای مردم، حق نظارت قائل شده است و مردم براساس حق نظارت شرعی و مستقل خویش تا زمانی که حاکم را دارای شرایط ولایت ببینند از او پیروی می‌کنند و در صورتی که او را فاقد شرایط یافتند، و دیدند که غاصبان به قدرت چیره شده و با از دست دادن شرایط، فاقد مشروعیت شرعی گردیده است، برکنار کنند.

اما اگر کسی بخواهد طبق نظر طراح پارادوکس حرکت کند و با پذیرش فرض دوم بگوید: «باید جایی برای حقوق غیردینی باز کرد که با آن، مردم حق نظارت یابند.»

با استناد به قول شهید مطهری پاسخ می‌دهیم: (۱۷)

«تنها با قبول وجود خداست که می‌توان حقوق ذاتی مردم را پذیرفت و بهترین تضمین برای اجرا و ایفای آن داشت والا در سایه دیگر فرضیه‌ها و قرار داده‌ها، نه می‌توان برای اجرای این حقوق، به طور واقعی و به دور از جنجال و تبلیغات رسانه‌ها و مردم فریبی‌ها تضمین کافی داد و نه براساس اعتقاد به توحید تشریعی الهی می‌توان برای این حقوق جایگاهی قوی یافت. حقوق طبیعی و فطری تنها با پذیرش حق ربوبیت تشریعی، قابل تفسیر و ارزیابی است. این درست است که حقوق باید ریشه در امور حقیقی و مصالح و مفاسد واقعی داشته باشد، اما بسیار ساده‌لوحانه است اگر بپنداریم مصالح و مفاسد حقیقی به آسانی در دسترس بشر واقع می‌شود. اختلاف نظر عالمان فلسفه حقوق، شاهد این سخن است. عقل آدمی قاصر است از احاطه بر مصالح و مفاسد واقعی سعادت اخروی و حیات جاودان بخش اساسی و مهم از مصالح بشری، که تنها خدای سبحان به آن احاطه دارد و از این‌رو، بدون تأثیر از اغراض نفسانی، به جعل و تشریع حقوقی دست می‌زند که ضامن سعادت دنیوی و اخروی بشر باشد.»

از این روست که شهید مطهری می‌گوید:

«ایمان به خداوند از طرفی زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به عنوان دو حقیقت مستقل از فرضیه‌ها و قراردادهای پذیرفت و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آنهاست.» (۱۸)

### ۵- پاسخ دوم: تأملی در کفایت نظارت بیرونی بر اثبات مشروعیت مردمی

چنانکه در مقدمه اشاره شد، اگر چه نظارت از مؤلفه‌های مهم و ارزشمند تجربه بشری برای سامان دادن به نظام سیاسی و تشکیل دولت مدرن شمرده شده ولی گذشته از آنکه این مقوله به نوعی همه جانبه و کارآمد و عمیق در نظام سیاسی اسلام در

چهارده قرن قبل طراحی و معماری شده است، نکته مهم و چالش اساسی، در برابر تئوری نظارت، کارآمدی این ایده و اندیشه است، اگر هدف از نظارت، تحدید قدرت و جلوگیری از فساد و سوء استفاده از آن است، آیا نظارت به شکلی که اکنون در جوامع مدعی دولت مدرن حاکم است به این هدف مهم و راهبردی دست یافته است؟ و استفاده از ابزارهای نظارتی بیرونی و طراحی و سازماندهی نهادهای نظارتی، یا حتی استفاده از احزاب و تشکلهای و یا بالاتر، بهره‌گیری از رسانه‌های جمعی، به ویژه مطبوعات، به عنوان رکن اساسی دموکراسی، تا چه اندازه مفید و مثمر ثمر بوده است؟

اگر چه نمی‌توان منکر اهمیت و ارزشمندی مقوله نظارت شد و چنانکه گفته‌اند، در نظام سیاسی اسلام نیز با عناوین مختلف بر مقوله نظارت تأکید و پا فشاری شده است و نه تنها به عنوان یک حق، بلکه به عنوان تکلیف و وظیفه الهی، از آحاد مردم خواسته شده که مراقبت همگانی، به ویژه نسبت به والیان و قدرتمندان داشته باشند و بدینوسیله از ستم و فساد و سوء استفاده از قدرت جلوگیری کنند.

ولی نکته قابل تأمل آن است که آیا صرف نظارت بیرونی، مشکل را حل می‌کند؟ یا اینکه اگر نظارت، عاری از ایمان و احساس مسؤولیت و وجدان اخلاقی بود، خود به ابزاری در دست حاکمان، برای سوء استفاده بیشتر از قدرت تبدیل خواهد شد، مگر اینکه در برابر نهادهای نظارتی، ناظرانی دیگر قرار گیرند تا اعمال و رفتار آنها را زیر نظر قرار دهند و روشن است که این دور و تسلسل نظارتی، تا به یک نقطه محکم و اطمینان بخش منتهی نشود، هرگز ره به جایی نخواهد برد.

نظارت لازم است ولی پیش از نظارت، نکته لازم‌تر، وجود خصلت‌های درونی و خلقیات روانی است که حاکمان را از سوء استفاده از قدرت باز دارد و آنها را حتی در زوایای مخفی زندگی و آنجا که هیچ چشم و دوربینی، نمی‌تواند ناظر بر عملکرد قدرتمندان باشد، از آنها مسؤولیت و انجام وظیفه را مطالبه کند. اگر براساس پاره‌ای از تئوری‌های دموکراسی، هیچ شرط اخلاقی و ایمانی و دینی برای حاکمان را نپذیریم و طبق انتخاب اکثریت، هر فردی، با هر خصلت اخلاقی و انسانی و با هر سابقه‌ای بتواند زمام امر جامعه را در دست گیرد، آیا نظارت بیرونی می‌تواند به تنهایی کارآمد باشد و فساد را از قدرت بزدايد؟

آن‌آنکه پارادوکس نظارت را مطرح می‌کنند و براساس آن، می‌گویند: مردم با حق عزل و نصب خویش حق دارند هر کس را خواستند به قدرت بنشانند، آیا به این پرسش می‌توانند پاسخ دهند که اگر مردم با اختیار خویش، ولی از روی اشتباه فردی خائن و فریب کار و دغلباز و منافق و چند چهره را، بر اثر تبلیغات رسانه‌های خبری فاسد و نظام سرمایه‌داری پول پرست حاکم کردند، چگونه می‌تواند صرف نظارت، منافع مردم را تأمین کند؟ طبق چنین پرسشهای مهم و بنیادینی است که در اندیشه سیاسی اسلام، مهمتر از مقوله نظارت، بحث عصمت در نظام امامت شیعه و بحث عدالت در مورد نظام سیاسی عصر غیبت است. عدالت، آن هم عدالتی در حد بالا و بسیار فراتر از آنچه برای یک امام جماعت لازم است، خصلت و ملکه‌ای نفسانی در شخص حاکم است که پیش از رسیدن به قدرت، به چنان مرحله‌ای از ایمان و اخلاق و کمال انسانی رسیده است که اصولاً زمینه‌های سوء استفاده از قدرت را، در او تا حد نزدیک به صفر کاهش می‌دهد. عدالت و تقوا، نه تنها جلوی قدرت‌طلبی و ثروت اندوزی را می‌گیرد، بلکه مانع ارتکاب گناهان و جرایمی می‌شود که ربطی به قدرت و حکومت هم ندارد.

در هر صورت، اگر طبق تئوری‌های نوین دولت مدرن تنها نظارت بیرونی مردمی ابزار جلوگیری از فساد قدرت تلقی شود، حاکمیت به مثابه «شمشیری در کف زنگی مست» خواهد بود. از این رو، آنچه در درجه‌ای بالاتر از اهمیت و رتبه‌ای مقدم از نظارت مطرح است، شرایطی است که باید حاکم داشته باشد؛ شرایطی معنوی و روحی، همچون ایمان به مبدأ و معاد، عدالت و پرهیز از گناه، در حدی که در درون جان وی نشسته باشد و همواره با راهنمایی درونی وی، او را به سمت خدمت به مردم و انجام مسؤولیت اخلاقی و انسانی او هدایت کند.

حال اگر پای این شرایط به میان آید و پذیرفته شود و اعلام شود افراد غیرواجد شرایط بالا، حق حاکمیت ندارند، روشن خواهد شد که در هر حال برخی از حقوق (حداقل به صورت مجبیه جزئی) نه از رأی مردم، که از جای دیگری می‌رسند و بالا رسنده خواهند بود؛ حقیقتی که منکران مشروعیت الهی و پیروان حقوق فطری و طبیعی، نمی‌خواهند به آن اذعان داشته باشند.

در نتیجه اگر بخواهیم تنها از طریق حق نظارت مردم، به مشروعیت سیاسی مردمی و اثبات حق حاکمیت از طریق رأی جامعه برسیم، آنچنانکه در پارادوکس نظارت پیشنهاد می‌شود، امری ناممکن است، چون ولو حق نظارت مردم را غیر الهی بدانیم و آن را بالا رسنده بشماریم، ولی این مجوز آن نخواهد شد که هر کس را مردم به حاکمیت رسانند و به او رأی دادند، عقل اجازه پیروی از او را صادر کند و برای او مشروعیت سیاسی و حق حاکمیت قائل باشد. هر چند وی انسانی سخیف، پست و فاقد قوه تدبیر یا آدمی ستمگر و دزد و غیر امین باشد. پس پذیرش حق نظارت مردم، هرگز نمی‌تواند به حق عزل و نصب مطلق آنها بینجامد، آنچنانکه در ادعای پارادوکس مطرح شده است.



## ۶- پاسخ سوم (جواب نقضی): پارادوکس دموکراسی و پدیده فاشیسم نقابدار

آن‌آنکه با توهم پارادوکس نظارت، مشروعیت الهی را حذف می‌کنند و می‌گویند، با پذیرش نظارت مردمی، به عنوان حقی فطری و طبیعی برای تمامی انسانها، مسأله حاکمیت و اینکه چه کسانی می‌توانند بر قدرت تکیه زنند؟ نیز حل می‌شود و بدینوسیله به نوعی تقابل میان مشروعیت الهی و دینی حاکمان و دموکراسی و آرای مردم می‌اندیشند، به نظر می‌رسد، خود، در برابر گزاره‌ای متناقض و ادعایی پارادوکسیکال قرار گرفته‌اند که نیازمند توجه و تأملی جدی است.

توضیح مطلب اینکه اگر چه دموکراسی تعریف‌ها و تفسیرهای گوناگون دارد و در صورتی که به مثابه یک روش و ابزاری مطرح شود، بر حاکمیت دینی و نظام‌های سیاسی متکی بر مشروعیت الهی نه تنها قابل انطباق است بلکه جوهره اصلی و واقعی حکومت دینی را همین مردم سالاری تشکیل می‌دهد.

اما آن‌آنکه دموکراسی را به عنوان یک مکتب فکری و نظری و فلسفه و اندیشه سیاسی، ارائه می‌کنند؛ از جمله کسانی که میان نظارت و مشروعیت الهی به شبهه پارادوکس روی می‌آورند، آیا مشکل پارادوکس به نوعی دیگر دام‌گیر آنها نخواهد بود؟ آنان با این مشکل چگونه مواجه خواهند شد؟

پارادوکس و تناقض برای این افراد از اینجا ناشی خواهد شد که در هیچ اجتماعی، تمامی مردم و صد در صد افراد جامعه، به رأی یکسان و موافق با یکدیگر دست نخواهند یافت و لامحاله آنچه معیار قرار می‌گیرد؛ رأی اکثریت و انتخاب آنها برای به قدرت نشاندن حاکمان خواهد بود. حال پرسش این است که آیا معیار دموکراسی، به عنوان قضیه موجب کلیه صرف، رأی اکثریت، در همه جا و در هر حالت است یا خیر و برای رأی اکثریت الا و مگرهایی در میان است؟

اگر پاسخ مثبت است و صرف رأی اکثریت، معیار دموکراسی است، بنابراین اولاً: این با دموکراسی به عنوان یک روش و ابزار منافاتی ندارد و در نتیجه، در جامعه‌ای که اکثریت مردم به آموزه‌های الهی و دینی رأی مثبت می‌دهند، می‌تواند حکومت مردم سالار و دموکراتیک برقرار شود، با آنکه مشروعیت حاکمان، الهی و بالا رسنده است در نتیجه پارادوکس نظارت در هم شکسته می‌شود. چون نتیجه پارادوکس آن بود که از راه حق نظارت مردمی، ثابت شود که حق حاکمیت نیز مردمی است و مشروعیت سیاسی، نباید الهی و بالا رسنده باشد و این نظر، با پذیرش دموکراسی به عنوان یک ابزار تأمین نمی‌شود.

ثانیاً: در صورتی که اکثریت به امری نامعقول و برخلاف عقلانیت بشری رأی مثبت دهند، مثل اینکه مردم و اکثریت به کسی رأی دهند که آنها را قلع و قمع کند یا به قتل و غارت آنها دست زند و کشورشان را نابود گرداند، آیا هیچ انسان عاقلی می‌تواند به این رأی اکثریت پاسخ مثبت دهد؟ بعید است که پیروان دموکراسی از چنین انتخابی حمایت کنند و برای آن مشروعیت قائل شوند. بنابراین، پیروان دموکراسی با این پارادوکس مواجه هستند و برای حل آن، طبق عقلانیت بشری باید بگویند: رأی اکثریت به صورت کلی و بدون هیچ قید و شرطی نمی‌تواند معیار مشروعیت و حق حاکمیت حاکمان باشد، بلکه باید اصول را به عنوان شرایط انتخاب اکثریت پذیرا بود و بر طبق آن اصول، مثل برخی از اصول اخلاقی، آن را ملاک مشروعیت خواند. در نتیجه اینها مشروعیت را از یک سو مردمی می‌خوانند و از سوی دیگر غیر مردمی و بالا رسنده و منشعب از اصول کلی بالاتر و این چیزی جز تناقض نیست و اما اگر بگویند؛ (چنانکه در برخی از قرائت‌های نو از دموکراسی، که منکر مردم سالاری دینی هستند، گفته می‌شود: صرف رأی دادن اکثریت، نظامی را مردم سالار نمی‌کند. باید در بطن جامعه، حقوق بشر و آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر مندرج است خود را نشان دهد، تا نظامی مردم سالار باشد. باید دید محتوای معتقدات اکثریت چیست؟ حقوق بشر معاصر را پذیرفته‌اند یا نه؟ اگر همه مردم، مثلاً رأی بدهند که مرد بر زن ترجیح اجتماعی داشته باشد، یک فرد به دلخواه خود یا صنف و طبقه خود حکومت کند، تبعیضی اعتقادی و یا قومی و مانند آن وجود داشته باشد؛ یعنی آزادی و مساوات و به تعبیر دیگر حقوق بشر همین عصر مد نظر قرار نگرفته باشد و اکثریت به نام دین، رأی به نبود آزادی و مساوات بدهند، این فاشیسم است، نه مردم سالاری. (۱۹)

این ادعا گذشته از آنکه نشان می‌دهد، از نظر گوینده صرف دموکراسی ملاک مشروعیت نیست، بلکه اصولی حاکم و فراتر از دموکراسی به نام حقوق بشر است که آن اصول به عنوان اصول لایتغیر و قطعی و حتمی، ملاک مشروعیت است، نه رأی اکثریت و در نتیجه چنانکه در بالا هم توضیح داده شد، این مدعا با تناقض و پارادوکس دموکراسی روبرو خواهد شد که رأی مردم را هم ملاک مشروعیت می‌داند و هم نمی‌داند.

گذشته از این اشکال اساسی، اشکال مهم دیگر آن است که: از نظر مدعی این سخنان، تنها ملاک برای دموکراسی، پذیرش حقوق بشر است. آنهایی که مواد لایحه جهانی حقوق بشر را بپذیرند هر چند گروهی بسیار اندک و در اقلیت مطلق باشند، آنها دارای ملاک مشروعیت و حقانیت حکومت هستند ولی در جامعه‌ای که اکثریت به لایحه حقوق بشر رأی منفی و به آموزه‌های

وحیانی و دینی رأی مثبت دهند، حاکمیت آنها دموکراسی نیست و مشروعیت ندارد و به عنوان فاشیسم با آن برخورد می‌شود آیا ره‌آورد و فراورده این سخن، چیزی جز استبداد سیاسی نو و همان فاشیسم نقابدار نیست؟ استبدادی که با ملاک لایحه جهانی حقوق بشر و حق مطلق و لایتغیر و حتمی دیدن آن و دگم شدن در برابر آن، هر ایده و فکری را که منافاتی با این لایحه داشته باشد، به جرم ضد دموکرات بودن، آن را محکوم به فاشیسم می‌کند و در صورت حاکمیت، آن را غیر مشروع و ضد مردم به حساب می‌آورد، هر چند اکثریت مطلق جامعه موانع آن باشند. آیا نتیجه و میوه تلخ این تفکر، چیزی جز حاکمیت استبداد و فاشیسم بر جهان، به نام دموکراسی نیست؟ آیا آنچه اکنون لیبرال دموکراسی غرب بر سر عراق و افغانستان می‌آورد و آنچه امروزه جهانیان در زندانهای ابوغریب و گوانتاناما شاهدند، چیزی جز همین تفکر نیست که به جز اعلامیه جهانی حقوق بشر، همه چیز را انکار می‌کند؟ و آیا این ادعاها، تئوری‌سازی و نظریه‌پردازی برای آن فجایع شوم و غیرانسانی در جهان نیست که با نام دموکراسی و حقوق بشر، بر سر انسانها چه مصیبتها که بار نمی‌آورند؟! اگر کسی در پاسخ مدعی باشد که انجام این جنایات فاجعه بار، توسط عده‌ای، با نام حقوق بشر، موجب نمی‌شود که اشکال و نقدی متوجه اصل نظریه باشد، چنانکه به نام اسلام در طول تاریخ چه جنایتهایی که دستگاه‌های خلافت و حاکمان جبار انجام نداده‌اند؟!

در پاسخ باید گفت: این دفاع موجب برائت اصل نظریه نخواهد شد؛ چون خود نظریه‌پردازان حقوق بشر، به صراحت معتقدند رأی مردم تا آنجا ارزشمند است که منافات با حقوق بشر نداشته باشد و آنچه حرف آخر را می‌زند، اعلامیه جهانی حقوق بشر است. از این‌رو، از شواهد مهم و نشانه‌های آشکار این مطلب آن است که روشنفکران و نظریه‌پردازان پیرو دموکراسی و حقوق بشر، نه تنها اعمال یاد شده را محکوم نمی‌کنند، بلکه عملکرد سیاستمداران را در جهت دموکراسی و رسیدن به حقوق بشر تفسیر می‌کنند. اینجاست که این پرسش مطرح می‌شود: آیا اعلامیه جهانی حقوق بشر برای این افراد، به منزله متن مقدس و بسیار گرانبهایی در نیامده است که حاضرند در برابر آن هر عقیده و فکر و اندیشه‌ای را قربانی کنند؟! مگر اینها معتقد نیستند که انسان مقدم بر اندیشه و عقیده است و کسی را به جرم عقیده و اندیشه نمی‌توان محکوم کرد، پس چگونه است که اگر کسی به هر دلیل، اعلامیه جهانی حقوق بشر را رد کند، به جرم این عقیده فاشیست و غیر دموکرات معرفی و محکوم می‌شود؟! مگر اینها به دنبال تقدس‌زدایی، از تمامی مقدسات نبوده و بر این باور نیستند که تا از مقدسات مردم، تقدس‌زدایی به عمل نیاید، پروسه دموکراسی به نتیجه نخواهد نشست؟ پس چگونه است که خود، اعلامیه جهانی حقوق بشر را به منزله امر وحیانی و مقدس در آورده و حاضر به شنیدن صدای مخالف با آن نیستند؟! آیا اینها حق دارند با حقوق بشر معامله قرآن کریم و وحی منزل من عندالله کنند و در برابر آن خضوع و عبودیت کامل نشان دهند و آن را معیار هر حق و باطالی به شمار آورند و آنگاه مدعی پلورالیزم و تکثرگرایی باشند؟! آیا این یک بام و دو هوا و تناقض و پارادوکس نیست؟ باید به آنان گفت: اگر شما به واقع پلورالیزم را پذیرفته‌اید، پس چگونه است که منکران لایحه جهانی حقوق بشر را متهم به فاشیسم می‌کنید و حکومت برخاسته از رأی اکثریت مردم را که منکر این لایحه هستند، نامشروع و غیر دموکرات می‌شمیرید؟ چگونه است که به خاطر اعلامیه جهانی حقوق بشر، مردمان محکوم‌اند که از تمامی عقاید و مقدسات الهی خویش و از متون وحیانی الهی خویش که ثمره رنج و محنت با فضیلت‌ترین انسانها بوده است و از قرآن کریم که برای هدایت انسان و رسیدن وی به سعادت دنیوی و اخروی نازل شده است، دست بکشند، ولی به هیچ وجه حاضر نیستند، خدش‌های بر این اعلامیه وارد گردد.

کوچکترین آن قتل در برابر این خدای مدرن را، به عنوان ذنبی لایغفر، محکوم به ارتداد از حقوق بشر و دموکراسی کرده و به جرم فاشیسم بودن، مجوز کشتار آن را نیز صادر می‌کنید؟ آیا به راستی در اندیشه پیروان لایحه جهانی حقوق بشر، این حق محفوظ است که کسی نسبت به این لایحه کافر شود و آن را به رسمیت نشناسد؟

اینها پاره‌ای از پرسشهایی است که پیروان دفاع از حقوق انسانی و مردم، و مدعیان مشروعیت رأی اکثریت، که حکومت دینی را، ولو با رأی اکثریت حاکمیت یافته باشد، غیر دموکرات می‌شمردند و چنین حکومتی را غیر قابل نظارت معرفی می‌کنند، باید بدان پاسخگو باشند.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. آریان پور، دکتر عباس، فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی، ج ۴، ص ۳۷۵، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۲

۲. ر.ک.به: عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۵۷-۳۷۵

۳. همان، صص ۳۵۸ و ۳۵۷

۴. شهید مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، مجموعه آثار، ج ۱، صص ۵۵۳ و ۵۵۴

۵. سیری در نهج البلاغه، مجموعه آثار، ج ۱۶، صص ۴۴۱-۴۴۵
۶. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۶
۷. انعام: ۵۷
۸. نهج البلاغه، به کوشش دکتر صبحی صالح، خطبه ۲۱۶، ص ۳۳۲
۹. همان.
۱۰. همان.
۱۱. ر.ک. به: شیخ کلینی، اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجّه، باب ما امر النبی (ص) بالنصیحه لائمة المسلمین، ص ۴۰۳ و فیض کاشانی، الوافی، ج ۲، باب وجوب النصیحه لهم و اللزوم لجماعتهم، ص ۹۴ و علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۷، کتاب الامامه، ص ۶۷
۱۲. تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق: سید جواد ورعی، ص ۴۹-۵۰، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲
۱۳. صحیفه نور، ج ۹، ص ۱۹ و ج ۷، ص ۳۴
۱۴. همان، ج ۱۰، صص ۸۷ و ۸۸
۱۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰
۱۶. همان، ج ۱۳، ص ۷۰
۱۷. سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۴، نشر صدرا، سال ۱۳۵۴
۱۸. ر.ک. به: محمدتقی مصباح‌زادی، حقوق و سیاست در قرآن، صص ۷۹، ۸۰ و ۹۴-۹۹
۱۹. ر.ک. به: محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، صص ۱۷۹ و ۱۷۸، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۳ ش.

## جایگاه حکم ولایی در تشریع اسلامی

حسنعلی علی‌اکبریان

آیا احکام اسلام توانایی اداره زندگی بشر را در همه زمان‌ها و مکان‌ها دارد؟ اهمیت این سؤال وقتی روشن می‌شود که به دو امر یقینی توجه کنیم؛ دو امری که اعتقاد به آن‌ها، ناخودآگاه سؤال مذکور را مهم می‌کند.

اول این که: اسلام دین خاتم است، و در جوانب مختلف زندگی بشر دارای احکام است، و لازمه خاتمیت، آن است که احکام آن ثابت و همگانی و همیشگی باشد.

دوم این که: زندگی بشر دائم در حال تغییر و تحول است، از سادگی رو به پیچیدگی دارد، و هر دم نیازهای جدیدی پیدا می‌شود یا شکل نیازهای گذشته‌اش تغییر می‌یابد.

با توجه به این دو امر - که در ظاهر با هم متضاد می‌نمایند - چگونه است که اسلام با احکام ثابتش ادعای اداره زندگی متغیر بشر را دارد؟ در مواجهه با این پرسش سه موضع‌گیری وجود دارد:

۱. برخی با پذیرش تضاد این دو امر، برای تفسیر جاودانگی اسلام، از اصل ادعای دخالت‌دین در امور متغیر زندگی چشم پوشیده‌اند؛ و از آنجا که تغییر را لازمه همه شؤون دنیوی زندگی بشر می‌دانند دین را در تأمین سعادت اخروی محصور دانسته‌اند. [۱] مقاله حاضر در صدد پاسخ به این گروه نیست، و بطلان آن را جزء اصول موضوعه و مفروض می‌گیرد.
۲. گروه دیگر تفسیر جاودانگی و جمع میان دین ثابت و دنیای متغیر را در ابطال امر دوم می‌دانند. به این بیان که: همه جنبه‌های زندگی بشر متغیر نیست. نیازهای انسان به فراخور طبیعت انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: نیازهای ثابت و نیازهای متغیر. نیازهای ثابت برخاسته از طبیعت ثابت انسان است و نیازهای متغیر ناشی از طبیعت متغیر او. غریزه و فطرت، طبیعت ثابت جسم و روان آدمی‌اند و نیازهای آن‌ها ثابت و مربوط به هر دو جنبه دنیوی و اخروی زندگی انسان است. اما شکل و ظاهر و قالب این نیازهای غریزی و فطری، در هر زمان و مکان قابل تغییر است. مثلاً اصل نیاز به خوراک و پوشاک و مسکن (در جنبه زندگی فردی) و اصل لزوم عدالت اجتماعی داخلی و نیرومندی در برابر دشمنان خارجی (در حیطه زندگی اجتماعی) ثابت‌اند، ولی شکل خوراک و پوشاک و مسکن و قالب‌های عدالت اجتماعی و ابزارهای دفاعی و جنگی متغیر و متحول‌اند. اسلام در هر یک از شؤون زندگی بشر، تنها به بیان کلیات ثابت اکتفا کرده و جزئیات را که مربوط به شکل و قالب است، به عهده مردم هر عصر قرار داده و هیچ دخالتی در آن نکرده است. [۲]

۳. گروه سوم دخالت اسلام را در جنبه‌های متغیر زندگی انسان نیز می‌پذیرد. قطعاً راه‌کاری که این گروه، از اسلام، برای اداره امور متغیر زندگی بشر ارائه می‌دهند باید از ثبات و جاودانگی برخوردار باشد. مهم‌ترین [۳] راه‌کاری که از سوی این گروه ارائه شده است قانون ثابتی است که به احکام ولایی حاکم اسلامی مشروعیت می‌بخشد. حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس این قانون ثابت، جمیع نیازهای متغیر را با احکام ولایی خود - که جنبه موقعیتی و موقت دارد - تأمین کند. به این بیان که: احکام ثابت اسلام - از یک سو - همه رفتارهای بشر را در بر می‌گیرد و آن‌ها را به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌کند. اما - از سوی دیگر - شارع به حاکم اسلامی اختیار داده است که در احکام غیر الزامی (مستحب، مکروه و مباح) بر اساس مصالح زمان و مکان خود حکم الزامی صادر کند و در احکام الزامی نیز در ظرف تراحم آن‌ها با یکدیگر حکم غیر اهم را تعطیل کند. اختیارات حاکم اسلامی در این دو وادی چنان وسیع است که می‌تواند تمام نیازهای متغیر بشر را در زمینه قانون‌گذاری [۴] پاسخ گوید.

با وجودی که این پاسخ، مورد پذیرش همه صاحبان نظریه سوم است، و مبنای حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز می‌باشد، و بیش از دو دهه نیز، هم در صحنه عمل و هم در وادی نظر، مورد توجه قرار گرفته است، هنوز نیازمند بحث بیشتری است، بحثی که جایگاه حکم ولایی را در تشریع اسلامی روشن کند و سؤال‌هایی از این قبیل را پاسخ گوید: چگونه است که خداوند تعالی احکام ثابتی را جعل کرد و در کنار آن به حاکم اسلامی اجازه تصرف در آن را داد؟ آیا تصرف حاکم اسلامی در احکام ثابت، نقض غرض احکام ثابت نیست؟

آیا توانایی اداره شؤون متغیر حیات بشر، اولاً و بالذات، از آن احکام ثابت است؛ یا از آن احکام ولایی؟ اگر حکم ولایی، موقعیتی و خارج از حیطه احکام ثابت دین است چگونه می‌توان آن‌ها را اسلامی نامید؟ قبل از تحلیل حکم ولایی و تبیین جایگاه آن در تشریع اسلامی تذکر دو نکته لازم است:

۱. مباحث تحلیلی این مقاله، حیطه اختیارات حاکم اسلامی را بررسی نمی‌کند، بلکه با پذیرش آنچه در نظریه سوم گفته شد فقط حکم ولایی را در حیطه دخالت در احکام تکلیفی ثابت دین تحلیل می‌کند.

۲. وظایف حاکم اسلامی در صدور حکم خلاصه نمی‌شود، و اختیار صدور حکم نیز در حیطه احکام تکلیفی منحصر نمی‌گردد بلکه موضوعات و احکام وضعی (در مقابل تکلیفی) را نیز در بر می‌گیرد.

### دخالت حاکم اسلامی در احکام غیر الزامی

شهید صدر (رض) - که بی‌شک یکی از دقیق‌ترین نظریه‌پردازان این عرصه است - این قانون ثابت را - فقط درباره دخالت حاکم اسلامی در حیطه احکام غیر الزامی - در قالب نظریه منطقه الفراغ ارائه داده است طبق آیه "النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم" [۵] و نیز آیه "اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم" [۶] آنچه مردم در آن آزادند که انجام دهند یا ترک کنند و می‌توانند خودشان در آن تصمیم بگیرند (یعنی مباحات به معنای اعم) نبی اکرم (ص) نسبت به آن‌ها سزاوارتر است، پس می‌تواند آنان را در آن امور ملزم به ترک یا انجام کند. هر حاکم اسلامی دیگری نیز جانشین پیامبر است.

به عبارت دیگر: مباحات به معنای اعم، که شامل مستحبات، مکروهات و مباحات به معنای اخص می‌شود، خالی از هر الزامی است و حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح موقعیتی زمان و مکان خود در منطقه این احکام، حکم الزامی وجوب و حرمت صادر کند. روشن است که لزوم اطاعات از این احکام ولایی، مستلزم مخالفت با هیچ حکم ثابت دینی نمی‌شود؛ چرا که احکام ثابت دین در این منطقه مباح‌اند و مکلف در انجام و ترک آن آزاد است، لذا اطاعت از احکام الزامی فقیه در آن‌ها اطاعت مخلوق در مخالفت خالق نیست. [۷]

مثلاً برای هر انسان، هزینه کردن بخشی از اموال شخصی در مصارف عمومی مستحب است و حرمتی در آن نیست. ولی فقیه می‌تواند بر اساس ضوابطی، آن را به صورت مالیات معینی بر هر کس واجب کند، یا استعمال توتون یک فعل مباح است و هیچ وجوبی در آن نیست. ولی فقیه می‌تواند بر اساس ضوابطی، آن را ممنوع کند. اطاعت از وجوب ولایی در مثال اول و از حرمت ولایی در مثال دوم هیچ مخالفتی را با احکام ثابت دین در پی ندارد.

قطعاً واجب و حرامی که توسط حکم ولایی فقیه پدید می‌آید جزء احکام ثابت دین - که فقیه به آن‌ها فتوا می‌دهد - به شمار نمی‌آید، بلکه صرفاً یک حکم موقعیتی و بر اساس مصالح متغیر است. اما اصل مشروعیت چنین احکامی از سوی ولی فقیه و وجوب پیروی از آن‌ها حکم ثابت دین است.

اجرای این حکم ثابت دین در درون خود، این قابلیت را دارد که بتواند نیازهای متغیر زندگی بشر را سامان دهد.

و به عبارت سوم: اسلام در برخی از موارد خود مستقیماً حکم الزامی صادر کرده است، و در بخشی دیگر، تشریع حکم الزامی آن را در اختیار حاکم اسلامی گذارده است. پس نیازهای متغیر بشر، مستقیماً توسط احکام ولایی فقیه و غیر مستقیم توسط حکم ثابت دین به اعطای چنین اختیاری به حاکم اسلامی تأمین می‌شود.

برای تحلیل این نظریه آن را زیر ذره‌بین گذارده، با طرح سؤالی به عمق آن نزدیک می‌شویم. آیا فارغ بودن منطقه مباحات به معنای اعم از حکم الزامی، از دیدگاه شارع یک مصلحت ثابت است و در ملاک اباحه آن دخالت دارد؟

برای پاسخ به این سؤال ذکر مقدمات زیر لازم است:

۱. احکام تکلیفی یا الزامی‌اند مانند وجوب و حرمت، و یا غیر الزامی مانند مستحب و مکروه و مباح. حکم تکلیفی مباح - که در کنار چهار حکم دیگر قرار دارد - مباح به معنای اخص، و مجموع احکام غیر الزامی مباح به معنای اعم نامیده می‌شوند، زیرا در همه آن‌ها نوعی اباحه وجود دارد.

۲. احکام تکلیفی تابع ملاک‌های واقعی - یعنی مصالح و مفاسد واقعی - هستند. وجوب تابع مصلحت واقعی شدید، و مستحب تابع مصلحت واقعی ضعیف است، به گونه‌ای که مصلحت وجوب برای تکامل انسان چنان لازم است که اقتضا می‌کند خدا اجازه ترک آن را ندهد، ولی مصلحت مستحب چندان لازم نیست و لذا شارع اجازه ترک آن را داده است. حرام و مکروه نیز تابع مفسده واقعی شدید و ضعیفند. اگر فعلی خالی از مفسده و مصلحت باشد مباح خواهد بود، و از آنجا که ملاک آن خالی از اقتضای فعل و ترک است به آن مباح لا اقتضاء می‌گویند. [۸]

۳. اباحه به معنای اخص گاه لا اقتضاء است - چنان که گفته شد - و گاه اقتضایی؛ یعنی در واقع مصلحتی وجود دارد که اباحه آن فعل را اقتضا می‌کند. مثلاً مصلحت تسهیل و آسانی دین اقتضا می‌کند که خداوند فعلی را مباح کند. این معنا از اباحه اقتضایی در استحباب و کراهت نیز متصور است؛ یعنی اباحه‌ای که در ضمن استحباب و کراهت است می‌تواند اقتضایی باشد. در این صورت، مستحب شدن فعل، صرفاً به دلیل ضعف مصلحت آن نیست، بلکه به دلیل مصلحتی است که اقتضای اباحه آن را می‌کند. [۹]

۴. اقتضایی بودن اباحه در ضمن مباحات به معنای اعم دارای تفاسیر زیر است: تفسیر اول: مصلحت، چه شدید باشد چه ضعیف، فقط اقتضای وجوب دارد. تفاوت وجوب و استحباب در شدت و ضعف مصلحت آن‌ها نیست، بلکه در وجود و عدم مصلحت اباحه اقتضایی است. مستحب در کنار مصلحت فعل، مصلحت مباح بودن را نیز دارد اما واجب یا اصلاً مصلحت مباح بودن را ندارد و یا مصلحت فعل آن چنان شدید است که مصلحت اباحه در برابر آن ناچیز است.

مفسده نیز، چه شدید باشد چه ضعیف، فقط اقتضای حرمت دارد. تفاوت حرام و مکروه در این است که فعل مکروه بر خلاف حرام دارای ملاک اباحه اقتضایی است.

بنابراین تفسیر، اباحه در ضمن مستحب و مکروه همواره اقتضایی است و اباحه به معنای اخص می‌تواند اقتضایی یا لا اقتضایی باشد.

نویسنده، این تفسیر را به دلیل مخالفت وجدانی آن با تشریعات موالی عادی، و نیز عدم انطباق آن با عبارات شهید صدر (رض) از جرگه بحث خارج می‌کند؛ چرا که توضیح و نقد آن مجال مستقلی را می‌طلبد؛ و به فرض صحت نیز، اقتضایی بودن آن ربطی به موضوع مقاله حاضر ندارد.

تفسیر دوم: فعل، ممکن است واقعاً دارای مصلحت یا مفسده شدید باشد، اما شارع در مواردی، به دلیل مصلحت آزاد بودن مکلف، آن را مباح کرده است. مانند موارد شک در وجوب یک فعل یا شک در حرمت یک فعل، که شارع در این موارد اصل ترخیصی مانند اصالة البرائة و اصالة الاباحه و اصالة الطهارة را جعل می‌کند.

اباحه‌ای که در این موارد به ملاک اباحه اقتضایی جعل می‌شود حکم ظاهری است. یعنی حکم واقعی آن فعل نیست، بلکه حکم آن فعل در ظرف چهل به حکم واقعی آن است.

شهید صدر (ره) در بحث جمع میان حکم ظاهری و واقعی، وجود اباحه اقتضایی به تفسیر دوم را پذیرفته، آن را چنین توضیح می‌دهد:

فرض کنید یک مصلحت واقعی اقتضای وجوب اکرام عالم را دارد و یک مصلحت واقعی دیگری نیز اقتضای آزاد بودن مکلف را درباره اکرام جاهل دارد (یعنی اقتضای اباحه اکرام جاهل را دارد). شارع بر اساس ملاک اول حکم وجوب اکرام عالم را و بر اساس ملاک دوم اباحه اکرام جاهل را جعل می‌کند و این دو حکم حکم واقعی‌اند.

از سوی دیگر، شارع می‌داند که گاه مکلف در تشخیص جهل و علم یک شخص دچار شک می‌شود و نمی‌داند آیا جاهل است تا اکرام او مباح باشد، یا عالم است تا اکرام او واجب باشد. در چنین مواردی شارع نمی‌تواند حکمی برای این مکلف شاکّ جعل کند که هر دو مصلحت واقعی را حفظ کند، زیرا اگر احتیاط را بر او واجب کند شاید آن شخص جاهل باشد و مصلحت دوم فوت شود، و اگر وجوب احتیاط را از او بردارد شاید آن شخص عالم باشد و مصلحت اول فوت شود. در اینجا گفته می‌شود شارع در یک تراجم حفظی در تشریح حکم ظاهری قرار گرفته است، و باید ببیند کدام یک از این دو مصلحت مهم‌تر است. اگر مصلحت اول را مهم‌تر دید احتیاط را واجب می‌کند، گرچه باعث فوت مصلحت دوم شود؛ و اگر مصلحت دوم را مهم‌تر دانست اصل تریخی را جعل می‌کند، گرچه باعث فوت مصلحت اول شود.

اباحه‌ای که مفاد اصل تریخی مذکور است به ملاک اباحه اقتضایی است و یک حکم ظاهری به شمار می‌آید. [۱۰] این تفسیر از اباحه اقتضایی صحیح است و شهید صدر (ره) آن را پذیرفته است و نویسنده گوشه‌ای از سخن او را درباره جمع میان حکم واقعی و ظاهری ذکر کرد چرا که در تبیین نظریه مختار به این توضیحات نیاز دارد. اما این تفسیر نیز خارج از موضوع مقاله است.

تفسیر سوم: مصلحت و مفسده افعال، ممکن است در ظروف و شرایط مختلف تغییر کند. شارع آن دسته از افعال را که در همه زمان‌ها و مکان‌ها و همه ظروف و شرایط، مصلحت یا مفسده شدید دارند واجب یا حرام کرده است؛ و آن دسته از افعال را که تنها در ظروف و شرایط خاصی ممکن است مصلحت یا مفسده شدید پیدا کنند، واجب یا حرام نکرده است، بلکه به اعتبار ملاک‌های ثابت‌شان، آن‌ها را مستحب، مکروه یا مباح کرده است.

این افعال گرچه در حالاتی مصلحت یا مفسده شدید پیدا می‌کنند اما مباح (به معنای اعم) بودن آن‌ها به اقتضای این مصلحت است که اولاً حاکم اسلامی بتواند آن‌ها را بر اساس همان ظروف و شرایط، واجب یا حرام کند، و ثانیاً الزام او مخالفت با حکم خدا نباشد و اطاعت از او اطاعت مخلوق در معصیت خالق به شمار نیاید.

حال، پس از بیان مقدمات چهارگانه به سؤال خود از نظریه منطقه الفراغ باز می‌گردیم و دوباره سؤال می‌کنیم: آیا خداوند متعال بخشی از افعال انسان را که می‌دانسته دستخوش تغییر مصالح و مفاسد می‌شوند عمداً خالی از حکم الزامی کرده است تا دست حاکم اسلامی در صدور حکم الزامی، بر اساس مصالح و مفاسد زمانه خود، در آن‌ها باز باشد؟ یعنی آیا یکی از ملاک‌های اباحه ضمن مباحات به معنای اعم، مصلحت اباحه اقتضایی به تفسیر سوم است؟

به نظر نویسنده، پاسخ نظریه منطقه الفراغ به این سؤال، آن گونه در کتاب اقتصادنا آمده، مثبت است. شهید صدر (ره) در پاسخ به این که چرا خداوند منطقه‌ای از احکام را از حکم الزامی فارغ کرد می‌گوید:

"الفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على أساس أن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً مؤقتاً أو تنظيمياً مرحلياً... وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لابد لاعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة". [۱۱]

و پس از توضیح جنبه‌های متغیر حیات انسان و لزوم اعطای اختیار به حاکم اسلامی برای تشریح بر اساس مصالح متغیر زمان می‌گوید:

"فكان لابد للصورة التشريعية من منطقة الفراغ يمكن ملؤها حسب الظروف". [۱۲]

از این عبارت به دست می‌آید که از دیدگاه این نظریه‌پرداز شهید، خالی بودن منطقه‌ای از احکام از الزام ضروری است تا از این طریق حاکم اسلامی بتواند آن منطقه خالی از الزام را به حسب ظروف زمانه خود از الزام پر کرده و در آن تصرف کند. در اینجا تذکر سه نکته بسیار مهم است:

۱. آنچه در اینجا به شهید صدر (ره) نسبت داده شد، صرفاً بر اساس لوازم سخنان او در توضیح منطقه الفراغ بود. نویسنده اذعان دارد که این مسأله در کلمات آن دانشمند شهید به وضوح و روشنی نیامده است، و به نظر می‌رسد در نهان ذهن او بوده، ولی به تفصیل به آن نپرداخته است. وقتی مسأله‌ای این گونه باشد، نمی‌توان آن را به آسانی به صاحب سخن نسبت داد؛ زیرا شاید اگر به تفصیل از او سؤال می‌شد آن را نمی‌پذیرفت و تحلیلی دیگر ارائه می‌داد. از این رو نویسنده هیچ اصراری بر نسبت دادن آن به شهید صدر (ره) ندارد و تلاش مقاله فقط در تحلیل ثبوتی جایگاه حکم ولایی است.

۲. آنچه در اینجا به عنوان لازمه کلمات شهید صدر (ره) ارائه شد یک بحث تحلیلی در احکام شرعی و مربوط به مقام ثبوت احکام است؛ و ما سخنانی از شهید صدر (ره) را شاهد گرفتیم که در همین مقام است. اما احکام شرعی جایگاه دیگری نیز دارند که در بحث از آن جایگاه، فرقی نمی‌کند که اباحه در ضمن مباحات به معنای اعم اباحه اقتضایی به تفسیر سوم باشد یا نه.



آن جایگاه دیگر این است که وقتی شارع مقدس احکام شرعی را برای موضوعات آن‌ها جعل کرد، برای بندگان به همان اندازه و به همان شکل که جعل شده است ثابت می‌شود، و وجوب موافقت و حرمت مخالفت پیدا می‌کند، که در اصطلاح به آن منجزیت و معذرت می‌گویند. در این حالت بندگان کاری ندارند که خداوند در جعل این احکام چه ملاک‌هایی را در نظر گرفته است. آنچه برای آنان مهم است لزوم موافقت و حرمت مخالفت با آن است.

این مسأله باعث می‌شود آن بخش از سخنان شهید صدر (ره) که در مقام و جایگاه دوم سخن می‌گوید ناظر به ملاک‌های احکام نباشد و از این رو نمی‌توان آن‌ها را شاهد بر قبول یا رد اباحه اقتضایی به تفسیر سوم دانست. مانند این عبارت که در تبیین محدوده منطقه الفراغ آورده است:

"و حدود منطقه الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولى الأمر، تضم في ضوء هذا النص الكريم (يعني يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) كل فعل مباح تشريعاً بطبيعته. فأى نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمة أو وجوبه يسمح لولي الأمر باعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً وإذا أمر به أصبح واجباً". [۱۳]

۳. اباحه اقتضایی به تفسیر سوم بر خلاف اصل است و جز با دلیل خاص اثبات نمی‌شود. یعنی اصل اولی در ملاکات احکام آن است که هر حکمی بر اساس ملاک مربوط به همان حکم جعل شده باشد؛ مثلاً اصل این است که مستحب بودن یک فعل به دلیل مصلحت خود فعل باشد و اباحه ضمن آن نیز چه لا اقتضاء باشد یا اقتضائی، مربوط به ملاکات داخل خود فعل باشد نه مربوط به ملاکی که در باز بودن دست فقیه برای تشریع احکام ولایی است. از دیدگاه اثباتی، هر حکمی کاشف از ملاک درون خود است نه کاشف از ملاکی که در جای دیگری است. بنابراین، ادله احکام مستحب و مکروه و مباح فی حد نفسه نمی‌توانند اثبات کننده اباحه اقتضایی به تفسیر سوم باشند.

با توجه به این اصل، اگر توجیه ثبوتی توانایی اسلام در اداره شؤون متغیر حیات بشر منحصر در نظریه منطقه الفراغ بود و لازمه لاینفک آن نیز اباحه اقتضایی به تفسیر سوم بود، همین انحصار توجیه ثبوتی، دلیل اثباتی بر اباحه اقتضایی مذکور خواهد بود. اما از دیدگاه این مقاله توجیه ثبوتی دیگری نیز وجود دارد که در آن نیازی به این اعمال خلاف اصل نیست. یعنی می‌توان توانایی اسلام در اداره شؤون متغیر حیات بشر را از طریق احکام ولایی ثابت کرد بدون این که لازم باشد ملاک اباحه مباحات به معنای اعم را به بیرون از آن‌ها جهت دهیم. هرگاه چنین توجیهی صحیح باشد، صحت آن به تنهایی برای بطلان اباحه اقتضایی به تفسیر سوم کافی است.

### دخالت حاکم اسلامی در احکام الزامی (نظریه تزامم امتثالی)

آنچه تا کنون گفته شد، تنها درباره اختیارات قانون‌گذاری حاکم اسلامی در حیطه احکام غیر الزامی بود. آیا حاکم اسلامی می‌تواند در حیطه احکام الزامی نیز دخالت کند؟

هرگاه دو حکم الزامی با یکدیگر تزامم کنند، یعنی امتثال هر دو برای مکلف مقدور نباشد. مکلف باید جانب حکم اهم را رعایت، و دیگری را ترک کند. مثلاً اگر نجات بیمار واجب، و لمس نامحرم حرام است، و امتثال هر دو برای طیب ممکن نیست، باید حکم اهم را که وجوب نجات بیمار است امتثال کند، گرچه مجبور شود بدن نامحرم را لمس کند. این تزامم را تزامم در مقام امتثال یا تزامم امتثالی می‌گویند.

در تزامم امتثالی میان احکام الزامی، هرگاه تشخیص تزامم و ترجیح اهم، آثار اجتماعی و عمومی نداشته باشد، مسؤولیت تشخیص تزامم و تشخیص اهم از غیر اهم بر عهده همان مکلفی است که تزامم برای او رخ داده است اگرچه شارع مقدس ملاک‌هایی را برای تشخیص اهم از غیر اهم بیان کرده است.

اما هر جا تشخیص اصل تزامم و ترجیح اهم دارای آثار اجتماعی و عمومی باشد، مسؤولیت آن بر عهده حاکم اسلامی است. برای مثال تزامم در احکام الزامی اجتماعی، شرایط ابتدای پیروزی انقلاب را فرض کنید. اگر حفظ حکومت اسلامی متوقف بر بانک باشد و نظام بانکی موجود نیز ربوی باشد، وجوب حفظ حکومت اسلامی و حرمت ربا با هم تزامم می‌کنند. در اینجا حاکم اسلامی به دلیل اهمیت حفظ حکومت اسلامی، حرمت ربای بانکی را موقتاً برمی‌دارد تا در سایه حکومت اسلامی نظام بانکداری بدون ربا را طراحی کند. هرگاه نظام بانکداری بدون ربا محقق شد تزامم از بین می‌رود و حکم جواز ربای بانکی نیز برداشته می‌شود.

مثال دیگر: وجوب نهی از منکر در صحنه بین‌المللی با وجوب حج بر مستطیع در یک ظرف خاصی تزامم می‌کند، و آن این‌که: نهی از منکر متوقف بر اجرای مراسم براءت از مشرکین باشد (و بلکه حج بدون براءت باعث ذلت مسلمین و جرأت مشرکین

شود) و اجرای مراسم برائت در شرایط فعلی ممکن نباشد. در چنین حالتی حاکم اسلامی به طور موقت حج را تعطیل می‌کند تا شرایط مناسب برای اجرای هر دو حکم را فراهم سازد.

سخن یادشده تا همین مقدار تقریباً مورد اتفاق است؛ اما برای تحلیل بیشتر آن به دو مسأله می‌پردازیم: مسأله اول: آیا می‌توان ترجیح اهم در مورد تزاحم را داخل در اختیارات قانون‌گذاری حاکم اسلامی در منطقه الفراغ دانست؟ شاید گمان شود: می‌توان تصرف حاکم اسلامی در حکم غیر اهم را داخل در تصرف او در منطقه الفراغ دانست، به این بیان که: وقتی دو حکم الزامی با هم تزاحم کنند (یعنی مکلف قادر نیست که هر دوی آن‌ها را امتثال کند) حکم الزامی اهم باقی می‌ماند و حکم الزامی غیر اهم ساقط می‌شود. همین سقوط حکم، باعث دخول آن در دایره مباحات می‌شود.

این گمان به دو دلیل باطل است:

اول اینکه: مراد شهید صدر (ره) از مباح در منطقه الفراغ احکامی است که حکم آن‌ها - در مقام جعل - اباحه است، در حالی که حکم جعلی غیر اهم حتی بعد از سقوط به دلیل تزاحم، همان حکم قبل از سقوط است، و فقط دو چیز از آن ساقط شده است: یکی تنجر آن و دیگری محرکیت حکم جعلی آن.

دوم این که: اباحه حکم غیر اهم در حال سقوط، حتی به نحو حکم ثانوی نیز غیر قابل فرض است زیرا: این اباحه یا در فرض اشتغال مکلف به فعل اهم است یا در فرض عدم اشتغال مکلف به فعل اهم. در حالت اول مکلف قادر به فعل غیر اهم نخواهد بود ولذا اباحه آن لغو است. در حالت دوم نیز به دلیل ترتب [۱۴] حکم الزامی آن باز می‌گردد. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان فعل غیر اهم را مباح دانست.

پس نوع تصرف حاکم اسلامی در احکام الزامی (در ظرف تزاحم) و غیر الزامی (بنا به نظریه منطقه الفراغ) متفاوت خواهد بود. [۱۵]

مسأله دوم: وقتی در مورد تزاحم دو حکم الزامی مسؤولیت تشخیص اصل تزاحم و تشخیص حکم اهم از غیر اهم یا انتخاب یکی از دو حکم در صورت تساوی ملاک را به عهده حاکم اسلامی دانستیم، اطاعت از او در این مسأله برای همگان واجب خواهد بود، حتی برای کسانی که اصل تحقق تزاحم را نپذیرند و یا آن حکم دیگر را اهم بدانند؛ زیرا اعطای اختیار به حاکم اسلامی از یک سو، و جواز مخالف آحاد جامعه به دلیل تخطئه حاکم از سوی دیگر، باعث هرج و مرج می‌شود. این مسأله باعث می‌شود در کنار دو حکم متزاحم - که یکی باقی مانده و دیگری ساقط شده است - رأی حاکم اسلامی نیز موضوعیت داشته باشد. به عبارت دیگر: حکم حاکم اسلامی در کنار خود حکم اهم قرار می‌گیرد.

در اینجا سه سؤال مطرح می‌شود:

اول این که: جایگاه حکم حاکم اسلامی در ترجیح اهم چیست؟ اگر حکم غیر اهم ساقط شده و حکم اهم باقی مانده است، چه نیازی به حکم ولایی حاکم اسلامی است؟ آیا حکم او فقط جنبه کاشفیت دارد یا خودش دارای ملاک است؟ دوم این که: چگونه کسانی که خود را در تزاحم مذکور نمی‌بینند و یا آن حکم دیگر را اهم می‌دانند باید به رأی حاکم اسلامی تن در دهند، در حالی که رأی مذکور در ظرف تزاحم است و آنان اصل تزاحم را نمی‌پذیرند و یا ترجیح حاکم را قبول ندارند. سوم این که: فرض کنید حاکم اسلامی خودش مستطیع نباشد. در این حالت خودش مبتلا به تزاحم نیست. پس چگونه می‌تواند حکم به ترجیح نهی از منکر و تعطیل حج کند؟ در تزاحم امتثالی باید هر دو حکم فی حد نفسه به فعلیت رسیده باشد ولی وجوب حج برای اوبه فعلیت نرسیده است.

از دیدگاه نویسنده تزاحم امتثالی از پاسخ کامل این سؤال‌ها قاصر است، و یا نیازمند توجیهاتی بیرون از باب تزاحم است.

### نظریه تزاحم حفظی در اجرا

تا اینجا جایگاه حکم ولایی حاکم اسلامی را در دو حوزه احکام غیر الزامی و احکام الزامی تحلیل کردیم. از دیدگاه این مقاله، می‌توان نظریه جامعی ارائه داد که جایگاه حکم ولایی را در هر دو حوزه یاد شده به یک شکل تبیین کند. این نظریه ثمره عملی در تحدید اختیارات حاکم اسلامی ندارد بلکه فقط تحلیل جدیدی از همان اختیارات است.

برای توضیح این نظریه توجه به مقدمات زیر لازم است:

مقدمه اول: تاکنون دو اصطلاح در تزاحم را در این مقاله توضیح داده‌ایم:

۱. تزاحم امتثالی: تزاحم امتثالی برای مکلف رخ می‌دهد؛ و آن در زمانی است که مکلف قادر به جمع میان امتثال دو حکم نباشد. مانند مثال وجوب نجات بیمار و حرمت لمس نامحرم.

۲. تزامم حفظی در تشریح: این تزامم برای شارع رخ می‌دهد؛ و آن جایی است که شارع احکام واقعی را جعل کرده است، اما می‌داند در برخی از موارد مکلف در تشخیص حکم واقعی دچار شک می‌شود. شارع نمی‌تواند برای چنین مکلفی راهی را قرار دهد که همه ملاک‌های احکام واقعی را حفظ کند، لذا راه‌هایی را برای او معین می‌کند که مهم‌ترین و بیشترین احکام واقعی در آن حفظ شده باشد. مثلاً در مواردی که ملاک‌های احکام الزامی را مهم‌تر از ملاک‌های احکام غیر الزامی می‌داند اصالة الاحتیاط را واجب می‌کند تا مکلف حتماً

آن ملاک‌های الزامی را تحصیل کند. در مواردی که ملاک‌های احکام غیر الزامی را اهم ببیند اصالة البرائة را حجت می‌کند تا ملاک‌های تریخی را تحصیل کند، و برای درک بیشترین احکام واقعی، خبر واحد را حجت می‌کند. احکام به دست آمده از این راه‌ها احکام ظاهری نامیده می‌شوند. احکام ظاهری از دیدگاه شارع فقط برای حفظ ملاک‌های احکام واقعی جعل شده‌اند و خودشان دارای ملاک مستقلی نیستند. اگر این احکام ظاهری مطابق احکام واقعی باشند ملاک آن‌ها همان ملاک احکام واقعی است، و اگر مخالف با احکام واقعی باشند خودشان دارای ملاک جدیدی نخواهند شد بلکه فقط معذر مکلف‌اند. فوت مصالح واقعی در این حالت این گونه توجیه می‌شود که این راه‌ها در مجموع، بیشترین و مهم‌ترین احکام واقعی را حفظ می‌کنند و فوت احتمالی موارد خطا در برابر احکام کثیر و مهم حفظ شده قابل اغماض است.

نویسنده تزامم دیگری را در اینجا اصطلاح می‌کند که با دو تزامم یادشده و نیز تزامم‌های دیگری که در کتب اصول فقه مطرح شده متفاوت است، و آن تزامم حفظی در اجرا است.

۳. تزامم حفظی در اجرا: این تزامم برای حاکم اسلامی رخ می‌دهد. حاکم اسلامی در برابر خود مجموعه‌ای از احکام ثابت (اعم از الزامی و غیر الزامی و واقعی و ظاهری) را دارد. او موظف است زمینه تحقق همه این احکام را در جامعه بستر سازی کرده و به اجرا رساند. هرگاه اقامه دو حکم با هم تزامم کردند، یعنی اقامه یکی با تحفظ بر دیگری امکان‌پذیر نباشد حاکم اسلامی در یک تزامم حفظی در اجرا قرار می‌گیرد. او باید با شناخت حکم اهم جانب آن را در سطح جامعه رعایت کند و حکم غیر اهم را - تا زمانی که مزاحم آن حکم اهم است - تعطیل کند. و بدین ترتیب در ظروف و شرایط مختلف بیشترین و مهم‌ترین احکام اسلام را در جامعه اقامه کند.

برای درک بیشتر تزامم حفظی در اجرا لازم است تفاوت‌ها و شباهت‌های آن را با تزامم‌های یادشده ذکر کنیم.

مقدمه دوم: تزامم حفظی در اجرا با تزامم حفظی در تشریح در موارد زیر تفاوت دارد:

۱. تزامم حفظی در اجرا برای حاکم اسلامی رخ می‌دهد ولی تزامم حفظی در تشریح برای شارع پیدا می‌شود.
۲. در تزامم حفظی در تشریح شارع برای تحفظ بر بیشترین و مهم‌ترین احکام واقعی خود حکم ظاهری جعل می‌کند، ولی در تزامم حفظی در اجرا حاکم اسلامی برای تحفظ بر بیشترین و مهم‌ترین احکام اسلام اعم از واقعی و ظاهری حکم ولایی جعل می‌کند.

مقدمه سوم: تشابه‌های تزامم حفظی در اجرا و تزامم حفظی در تشریح عبارت است از:

۱. هر دو تزامم در همه احکام پنجگانه متصور است، و اختصاص به احکام الزامی ندارند.
۲. حکم ظاهری در مورد تزامم حفظی در تشریح و حکم ولایی در مورد تزامم حفظی در اجرا به همان ملاک تحفظ بر احکام واقعی جعل می‌شوند.

حکم ولایی گرچه برای تحفظ بر احکام واقعی و ظاهری است، اما از آنجا که حکم ظاهری، خود برای تحفظ بر حکم واقعی جعل شده است می‌توان گفت حکم ولایی به ملاک تحفظ بر حکم واقعی جعل می‌شود.

گرچه نوع تحفظ این دو با یکدیگر متفاوت است، یعنی حکم ظاهری برای تحفظ بر محرکیت حکم واقعی است و حکم ولایی برای تحفظ بر تحقق حکم واقعی است، اما هر دو برای تحصیل ملاک‌های احکام واقعی جعل می‌شوند.

مقدمه چهارم: تزامم حفظی در اجرا با تزامم امتثالی در موارد زیر تفاوت دارد:

۱. تزامم امتثالی فقط در احکام الزامی متصور است زیرا فعل و ترک احکام غیر الزامی هر دو جایز است؛ مثلاً ممکن نیست میان یک واجب و یک مباح (به معنای اعم) تزامم امتثالی رخ دهد، چرا که اگر مکلف فعل واجب را انجام دهد هر دو حکم را امتثال کرده است. اما تزامم حفظی در اجرا در همه احکام پنجگانه رخ می‌دهد.

مثال تزامم حفظی در اجرا میان حکم الزامی و غیر الزامی: حاکم اسلامی در برابر خود دو حکم ثابت دین را دارد: یکی وجوب پاسداری از مرزها و دیگری استحباب پرداخت هزینه مرزبانان. اگر جامعه اسلامی به گونه‌ای باشد که مردم غالباً به این استحباب عمل می‌کنند و حکومت می‌تواند با تکیه بر انفاقات استحبابی مردم، هزینه مرزبانان را تأمین کند، هر دو حکم را در

جامعه اجرا می‌کند یعنی بستر مناسب را برای اجرای آن وجوب و این استحباب فراهم می‌سازد. اما اگر زمانی برسد که انفاقات مردمی به اندازه کفاف مرزبانی نباشد، این دو حکم با هم تراحم می‌کنند. اگر حاکم اسلامی بخواهد بر اباحه در ضمن استحباب مذکور تحفظ کند نمی‌تواند مرزها را پاسداری کند، و اگر بخواهد وجوب مرزبانی را حفظ کند باید دست از تحفظ بر اباحه مذکور بردارد. در این حالت او با تشخیص حکم اهم، و بر اساس ظروف و شرایط خاص خود، مالیات معینی را بر همه مردم یا گروهی از آنان یا به تفاوت واجب می‌کند. او با این حکم ولایی، ملاک وجوب مرزبانی را حفظ می‌کند ولی ملاک مباح بودن انفاق فوت می‌شود. البته در این حالت بخشی از مصالح استحباب انفاق نیز تحصیل شده است.

مثال تراحم حفظی در اجرا میان دو حکم غیر الزامی: در همین مثال اگر مملکت اسلامی در حال صلح با همه ممالک همسایه باشد مرزبانی نیز مستحب خواهد بود، و تراحم مذکور، میان دو حکم استحبابی می‌شود.

۲. تراحم حفظی در اجرا میان دو حکم الزامی، با تراحم امثالی میان آن‌ها نیز متفاوت است. مثال‌های تراحم وجوب حفظ حکومت اسلامی و حرمت ربا و تراحم وجوب نهی از منکر و وجوب حج بر مستطیع را به یاد بیاورید. به نظر نویسنده این‌ها مثال‌های تراحم حفظی در اجرا هستند و نمی‌توانند مثال‌های

مناسبی برای تراحم امثالی باشند؛ زیرا ممکن است خود حاکم مستطیع نباشد و یا مستطیعی تراحم مذکور را نپذیرد. در این دو حالت اجرای قواعد باب تراحم امثالی نیازمند توجیهاتی خارج از اصل قواعد باب تراحم است، در حالی که بنابر تراحم حفظی در اجرا تعطیل حج به دلیل تراحم حفظی در اجرا متوقف بر مستطیع بودن حاکم یا پذیرش تراحم از سوی مستطیعان نبوده، و نیازمند توجیهات بیرونی نیست.

مقدمه پنجم: تراحم حفظی در اجرا با تراحم امثالی در این شریک است که در هر دو تراحم، ترجیح حکم اهم به دلیل ملاکی است که در خود حکم اهم نهفته است. هم در امور فردی - مانند تراحم وجوب نجات بیمار و حرمت لمس نامحرم - مکلف برای حفظ ملاک اهم از ملاک غیر اهم چشم می‌پوشد و ترجیح اهم نیازمند ملاک دیگری نیست، و هم در امور اجتماعی - مانند تراحم وجوب نهی از منکر و وجوب حج بر مستطیع - حاکم به دلیل ملاک اهم حاضر به تفویت ملاک غیر اهم می‌شود و ترجیح اهم نیازمند ملاک دیگری نیست. در واقع حکم ولایی حاکم اسلامی به تعطیل غیر اهم صرفاً به ملاک حفظ حکم اهم در مقام اجرا صورت گرفته است.

با این پنج مقدمه مقصود از تراحم حفظی در مقام اجرا روشن می‌شود. این نظریه نسبت به دو نظریه قبل، علاوه بر این‌که می‌تواند مانند آن‌ها مستند حکم ولایی را تبیین کند، دارای امتیازات زیر است:

۱. حکم ولایی راه، در هر دو حوزه احکام الزامی و احکام غیر الزامی، با یک بیان تفسیر می‌کند. نظریه منطقه‌الفراغ فقط ناظر به دایره مباحات است و نظریه تراحم امثالی قاصر از توجیه دخالت حاکم اسلامی در دایره مباحات است. [۱۶]

۲. نیازمند پذیرش اباحه اقتضایی به تفسیر سوم نیست.

۳. توانایی اداره دنیای متغیر را اولاً و بالذات به خود احکام ثابت نسبت می‌دهد، بر خلاف نظریه منطقه‌الفراغ که این توانایی را از طریق فراغ منطقه و اختیارات حاکم اسلامی توجیه می‌کند.

۴. احکام ولایی در حیطه احکام شرعی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که ابتداءً از مقبولیت منطقی بیشتری برخوردار است؛ چراکه دخالت حاکم اسلامی را مخالفت جایز با احکام ثابت دین نمی‌نامد بلکه آن را حافظ ملاک‌های احکام ثابت معرفی می‌کند.

۵. با روایاتی که امامت را حافظ حدود الهی می‌داند سازگاری عرفی بیشتری دارد.

در پایان به سه نکته اشاره می‌شود:

نکته اول: نظریه تراحم حفظی در اجرا فقط در حیطه احکام ولایی مربوط به دخالت حاکم اسلامی در احکام تکلیفی ثابت دین است و توجیه‌گر احکام او در غیر این موارد مانند حکم اوبه‌هلال ماه یا جعل احکام وضعی (در مقابل تکلیفی) و امثال این‌ها نیست.

نکته دوم: شاید مقصود کسانی که دخالت حاکم اسلامی در احکام الزامی را با تراحم امثالی تفسیر کرده‌اند همان چیزی باشد که این مقاله نام آن را تراحم حفظی در اجرا گذارده است. آنان بیان جدید را روان‌تر، گویاتر و با مشکلات کمتری مواجه خواهند یافت. شاید نظریه منطقه‌الفراغ را نیز بتوان به این نظریه بازگرداند. به عبارت دیگر نظریه تراحم حفظی در اجرا توجیه عمیق‌تری از دو نظریه پیشین است.

نکته سوم: ترجیح نظریه منطقه‌الفراغ بر نظریه تراحم حفظی در اجرا در این نکته است که: در نظریه منطقه‌الفراغ حاکم اسلامی به صرف مصالح زمان خود می‌تواند در دایره احکام غیر الزامی حکم ولایی الزامی وضع کند، و لازم نیست آن مصلحت را در

ضمن یک حکم دیگر هم جستوجو و توجیه نماید؛ در حالی که نظریه تزامم حفظی در اجرا، هر نوع تدخّل حاکم در حیطه احکام غیر الزامی را منوط به تزامم آن با یک حکم الزامی یا غیر الزامی می‌داند، لذا مصلحتی را که مستند حکم ولایی حاکم است، فقط در احکام ثابت دین جستوجو می‌کند. این نکته ممکن است در نگاه اول، محدودیتی را برای حاکم اسلامی با توجه به فقه موجود پدید آورد.

در مثالی که شهید صدر (ره) برای منطقه الفراغ ذکر کرده توجه کنید:

اباحه احیای زمین، و در پی آن، مالکیت (یا حق بهره‌برداری) احیا کننده نسبت به زمین، یک حکم ثابت اسلام است. در زمان حاضر که یک شخص می‌تواند با ابزار پیشرفته مساحت زیادی از زمین را احیا کند، ابقای این اباحه باعث بر هم زدن عدالت اجتماعی می‌شود. از این رو، حاکم اسلامی احیای زمین بیش از حد معینی را ممنوع می‌کند. در این مثال شاید گمان شود محدوده عدالت اجتماعی به صورت احکام تکلیفی ثابت دین جعل نشده، و در منابع فقهی نیز چنین احکامی بیان نشده است؛ اما این گمان ناظر به فقه موجود است.

### پی نوشت ها:

- [۱]. برای نمونه ر.ک: آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، مهندس مهدی بازرگان. .
- [۲] قائلین به این مطلب، بسته به این که دایره طبیعت ثابت حیات انسان را چقدر می‌دانند، در یک طیف تشکیکی قرار دارند، از شبیه سکولارها گرفته، مانند مجتهد شبستری، نقد قرائت رسمی از دین، ص... تا جامع نگرها، مانند شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ختم نبوت، ۱۹۳ - ۱۹۰.
- [۳]. راه کارهای دیگری نیز در این باره مطرح شده است که یا به اهمیت راه کار یادشده نیستند و یا نیازمند آنند. ر.ک: شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ختم نبوت، صص ۱۹۶ - ۱۸۹. شهید مطهری، خود، جزء گروه سوم است.
- [۴]. مقاله حاضر فقط ناظر به نیاز قانون گذاری در امور متغیر حیات بشر است. لذا از پاسخ به نیازهای دیگر بشر در امور متغیر سخن نمی‌گوید.
- [۵]. احزاب / ۶.
- [۶]. نساء/ ۵۹.
- [۷]. الشهید الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص ۷۲۶.
- [۸]. ر.ک: الشهید الصدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية، مجمع الفكر الاسلامی، ص ۲۵.
- [۹]. همان. .
- [۱۰]. ر.ک: الحسینی الحائری، السید کاظم، مباحث الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، الجزء الثاني من القسم الثاني، ص ۵۲؛ الهاشمی، السید محمود، بحوث فی علم الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۴، ص ۲۰۴.
- [۱۱]. اقتصادنا، ص ۷۲۲.
- [۱۲] همان، ص ۷۲۵. و نیز می‌توان به این عبارت اشاره کرد: "وفی المجال التشريعی تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الاسلامی للدولة لكي تملأها فی ضوء الظروف المتطورة." (همان، ص ۷۲۱)
- [۱۳]. اقتصادنا، مجمع الشهید الصدر العلمی والثقافی، ص ۷۲۶.
- [۱۴]. ترتب یک اصطلاح اصولی است. وقتی در ظرف تزامم حکم غیر اهم ساقط می‌شود، اگر مکلف حکم اهم را عصیان کند حکم غیر اهم به دلیل ترتب، باز می‌گردد.
- [۱۵]. برخی تصرف حاکم اسلامی در احکام الزامی را در ظرف تزامم داخل در منطقه الفراغ دانسته‌اند (البته بدون ذکر توجیه مذکور) ر.ک: الحائری، علی اکبر، مقاله "منطقة الفراغ فی التشريع الاسلامی"، رسالة التقريب، العدد الحادی عشر، ۱۴۱۷ هـ - / ۱۹۹۶ م.
- [۱۶]. برای نمونه در کتاب الالهیات علی هدی الكتاب والسنة العقل، آیت الله سبحانی، الجز الثالث، ص ۵۲۲ تزامم امتثالی با مثال هایی در حیطه تزامم حکم الزامی و غیر الزامی مطرح شده است. در حالی که حکم الزامی و غیر الزامی هرگز با یکدیگر تزامم امتثالی پیدا نمی‌کنند.

## عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی

### پیشینه: ۱. پیشینه: ۳

از حول و حوش مشروطه تا امروز، هرچه کالای فرهنگی و نظری، که جدید و "انتقادی"، جلوه کرده، ترجمه بدون "رفرنس" (ذکر مأخذ) بوده است.

ترجمه، اگر شناسنامه نداشته و نسبت خود را با فلسفه‌ای که پشت متن اصلی خوابیده، معلوم ندارد، ترجمه نیست، "چیز دیگری" است و امروز، کوهی از چنین "چیزهای دیگر"!! بالا آمده و جلوی آفتاب را گرفته است.

لطمه اول، لگدی است که چنین مترجمانی (که گاه بسا به متفکران، شباهت می‌رسانند) به زحمات متفکران غربی - اعم از متأله و ملحد - می‌زنند. لطمه دوم که مهم‌تر است، تلاش در جهت "اختلاط افکار متناقض" و به عبارت شناخته‌تر، "التقاط" کردن میان فکری با "آئیسم" است، و به عبارتی یک "آئیسم شرمگین"!!!

ایجاد محمل دینی برای مفروضات غیردینی، نوعی مکر در حق جامعه دینی و نادیده گرفتن شعور دینی است. شاید "فلسفه تحلیلی" که عمده مفاهیم متعالی معرفتی را تا حد گره‌های زبانی کاهش داد و باب دستبرد زدن به "معنا" در عبارات دینی را بازکرد، یکی از مهمترین رفتارهای ذهنی بود که روح "الحاد" را در کالبد "دیانت"، حلول می‌داد و در همه اعصاری که بر معارف دینی گذشته، پیچیده‌ترین تکنولوژی "التقاط" در بخشی از مباحث هرمنوتیک دینی که ملهم از رابطه "ذهن و زبان" در نظریه "تحصیلی" است، بمنصه ظهور آمده است. این محمل‌سازی دینی برای امر "غیردینی"، در تلاش برای شرعی نمودن "سکولاریزم"، نمایش ویژه‌تری یافته، بی‌آنکه تصریح کند برای عادی کردن این ادعا (که سکولاریزم کردن اسلام، نوعی معارضه با اسلام نیست)، با چه حجمی از ضروریات و متواترات اسلامی باید درافتاد. سکولاریزم، حاصل یک بحران در تئولوژی مسیحی قرون میانه و حاصل تلاقی این الاهیات بحران‌زده با ایدار اجتماعی اروپا از خشونت و فساد کلیسا، بود و بنابراین نخستین نزاع به ترتیب منطقی، بر سر خدای "کلام" درمی‌گیرد اما ثمره جدی‌تر آن، در مسئله خدای "فقه"، آشکار می‌شود. عبارت دیگر آقایان، با خدا "بما هو خالق"، مسئله چندانی ندارند، مشروط به آنکه در حد یک ادعایشخصی و حداکثر "مناسکی"، محدودبماند اما اگر این خدا و التزام به این خدا گسترش یابد و پای خدا "بما هو شارع" بمیان آید، اینان عذاب می‌کشند و هرگونه سؤال و دعوتی از جانب متشرعان در این مقوله را تجاوز به حق خود بلکه حقوق بشر می‌خوانند.

خدا اگر می‌خواهد باشد، باشد، بشرط آنکه گوشه‌ای بنشیند در کار بندگان، در نحوه مناسبات و معیشت و تربیت و حقوق و حاکمیت و فرهنگ آنان، دخالت نکند و با واجب و حرام خود، مزاحم "عقلانیت معطوف به سود" و "یوتی لیتاریانیزم" کمپانی‌های سرمایه‌داری نشود و رفتارسازی و فرهنگسازی را به کلیشه‌های ایدئولوژی لیبرال، محول کند و هنجارسازی را نیز به "اخلاق سرمایه‌داری" تفویض نماید. اینست خدایی که سکولاریستها تحمل می‌کنند و نه بیش!!

چندی پیش در شماره ۲۴ مجله کیان، از جمله نشریاتی که پیشفرضهای کلامی سکولاریزم را ترجمه و نشر می‌کند، مقاله‌ای تحت عنوان "فرآیند عرفی شدن فقه شیعه" از شخصی بنام آقای جهانگیر صالح‌پور بچاپ رسید که بخش نخست آن، بازخوانی نظریات دورکیم و... در جامعه‌شناسی ادیان و تطبیق آن بر اسلام و بخش دوم، شامل ذکر مواردی (حدود ۱۵ مورد) در اصول و فقه شیعی و سنی بود که به نظر وی، همگی راهکارهایی دینی جهت غیردینی کردن دستگاه حقوقی اسلام است. سپس با اشاره به "ولایت مطلقه فقیه"، مدعی می‌شد که "مصلحت‌نظام" و نظر حضرت امام (رض) در این باره، بلندترین گام در جهت سکولار کردن حکومت اسلامی و فقه شیعی بوده است.

"کیان" وانمود کرده بود که هرگاه و به هر میزان که پای "مصلحت"، "عقلانیت" و "عرف"، بمیان آید، به همان میزان، متارکه با "دیانت" و وحی و "شریعت"، اتفاق افتاده است. آری نکته همینجاست. همینجا که پیشیناز "سکولاریزم" و خصوصی کردن دین و نفی مبانی نظری حکومت اسلامی، همانا تضاد فکری میان "دیانت" با "عقلانیت" و میان "شریعت" با "مصلحت" است. ۱. (همانچه در طریقه موسوم به "اهل ایمان" در ربوبیات مسیحی، اعم از کاتولیک و پروتستانی، کمابیش تلقی بقبول شده و از براهین اثبات ذات و اصول موضوعه معرفت دینی بلکه اصل "معرفت" تا فقه و نظام‌سازی مسیحی را فراگرفته و حال نوبت به اسلام رسیده است!!) در همان تاریخ، پاسخی از سر رنج تهیه کرده و به کیان رساندم که در بخش اول، به نقد پیشفرضهای کیان در جامعه‌شناسی ادیان و در قاموس دوم به نقد ۱۵ مورد فقهی و اصولی و کلامی و تقریر صحیح ولایت مطلقه و مصلحت نظام، می‌پرداخت. سردبیر کیان نامه‌ای به بنده نوشت ولی عاقبت پس از چندی وعده و شرط، علیرغم آنکه چند فرمول برای ادامه این بحث و حتی کشاندن آن به جاهای باریک (نظری) پیشنهاد کردم، آقایان از دیالوگ علمی و تضارب



آراء، تا اطلاع ثانوی صرفنظر کردند و من با خود تصور کردم اگر منادیان سکولاریزم همچون پیش از انقلاب بر ما حاکم شده و ما در وضعیت اپوزیسیون بودیم، این دیالوگ، چقدر از این هم که هست، لطیف‌تر می‌شد!!  
بهرروی، این نوشته که باید در تابستان ۷۴ منتشر می‌گشت، اینک در معرض مطالعه شماس.

### قاموس نخست:

#### "مصلحت" یا "یوتی لیتی"؟! قاموس نخست: "مصلحت" یا "یوتی لیتی"؟!، ۳

در تعریفی که آقایان به تصریح و یا ضمن تثبیت مدعای «عرفی شدن فقه» می‌پذیرند، دین با چنان تعمیمی که شامل همه ادیان باشد، دستکم دارای چنین ویژگی‌هایی خواهد بود.

۱ - خود بخود عقلانی نیست.

۲ - لزوماً «ناظر به مصلحت مردم نیست».

۳ - تکلیف ما لا یطاق کرده و انسانی نمی‌باشد.

۴ - احکام اجتماعی آن نیز نمی‌تواند شامل، همگانی و ابدی باشد.

۵ - فی‌نفسه واقع بین و متناسب با تحولات تاریخی و اجتماعی نیست.

۶ - و....

قید «خودبخود» یا «لزوماً» را بدان جهت آوردم که صاحبان این طرز فکر، قاعدتاً «قابلیت دین» - بعنوان یک نهاد اجتماعی - را برای عقلانی و واقع بین گشتن، عطف به عنصر مصلحت و نیز انسانی شدن نه تنها منکر نیستند بلکه سر نوشت محتوم دین نیز می‌دانند و این همان است که تعبیر به «تمایل تاریخی ۲ حاکم بر دستگاه حقوقی دین» کرده و آنرا در جهت عرفی‌شدن ۳ می‌دانند.

زبانی که برای ایراد چنین مدعایی بکار رفته، نه چندان معقد است که تلاش مهمی برای اثبات آنچه اکنون بدان نسبت دادیم، بطلید و نه هیچ نوع تخصیصی خورده تا محملی برای توجیه «اسلام» باقیمانده باشد بلکه به صراحت به قلمروی اسلام و تشیع، تعمیم داده شده، بنابراین می‌توان با اطمینان خاطر نتیجه گرفت که «اسلام» نیز از دریچه نظریه‌های «جامعه‌شناسی ادیان» در مغرب زمین، مورد تحلیل قرار گرفته است. مروی هر چند گذرا بر چنین اظهارنظرهایی، خود به چنین محتوایی شهادت می‌دهد. و این، چیزی است که ما را مجاب می‌کند پیش از هر چیز، بر خاستگاه‌های نظری این نظریه را مورد کنکاش قرار دهیم و کاری است که به اجمال خواهیم کرد.

نکته دیگر در این طرز تفکر، باز خوانی نظریه قدیمی است که برای بقا مذبوحانه!! ادیان در تاریخ جدید و در ذیل «تجدد غربی»، در سده‌های اخیر، همواره تکرار شده است، دین برای آنکه بماند، خود را با فشار سیلاب مدرنیسم فراگیرنده و در حال اتساع، و با مقتضیات نظری و ملزومات عملی آن، عن‌گوه، تطبیق می‌دهد. مظهر عقلانیت و مصلحت، آن زندگی است که در ظل «مدرنیسم» با همه عواقب آن پدید آید و از سوی دیگر، زندگی دینی، پیش از «افسون‌زدایی» ۴، نمی‌تواند یک معیشت عقلانی ۵ و قابل دفاع باشد زیرا غالب ارزشها، احکام و دگم‌های دینی (ایضا «اسلامی!!») با «مصلحت انسان مدرن» مانع‌الجمع است.

آنگاه چه اتفاقی خواهد افتاد؟! دین تن به «اصلاح» ۶ در جهت دنیوی شدن داده و تحلیل می‌رود. خروج از «حریم قدسی» ۷ به «عرصه عرفی» ۸ فرسایش و استهلاک ارزشهای مقدس و آب‌رفتن فقه دینی، بوروکراتیزه‌شدن ۹، اسطوره - زدایی ۱۰، طلسم‌شکنی ۱۱ حذف افسون، رهایی از غایات اخلاقی، منقبض شدن قلمروی احکام دینی و بر چیدن دامان آن از ساحت مناسبات اجتماعی و حکومتی و حقوقی ۱۲، وداع با مابعدالطبیعه دینی ۱۳ و اخلاق دینی و بنابراین متارکه با فقه جامع دینی نیز از جمله تقدیراتی است که جزء سرنوشت محتوم «دین در گذر تحولات اجتماعی» و ناشی از باصطلاح تعارض میان «تصلب ارزشها و احکام دین» با روز مرگی‌ها و تاریخی بودن زندگی جمعی انسان، دانسته می‌شود.

پرسش بعدی آن است که رفرماسیون اسلامی در چه جهتی رخ داده و خواهد داد؟!

و پاسخ آقایان این است: در جهت «خصوصی‌شدن امر دین» که تعبیر مؤدبانه‌ای برای حذف دین از عرصه حاکمیت و شئون آن (حقوق، اقتصاد، فلسفه سیاسی و بطور عمده «سپهر عمومی» ۱۴) است.

پس از این آنچه بر ذمه آقایان می‌ماند، نشان دادن محملهای دینی برای غیردینی کردن ابعاد سپهر اجتماعی و به عبارتی راهکارهای «تفکیک دین از حکومت» می‌باشد که بزعم ایشان در خود دین، تعبیه شده و ۱۵ مورد را در اصول و فقه شیعه و سنی نام برده‌اند. ۱۵ سپس نوبت به هسته اصلی مدعی می‌رسد که بررسی شانزدهمین و مهمترین مکانیزم عرفی - کننده فقه

شیعه و دستگاه حقوقی و سیاسی اسلام است. ادعا شده است که دکتَرین «ولایت مطلقه فقیه»، اختراع دلسوزانه و واقع بینانه حضرت امام(رض) در جهت سکولار کردن حکومت اسلامی و شئون حقوقی، سیاسی، آموزشی و اقتصادی آن بوده و این دقیقاً همان بهائی است که دین برای دخالت در حکومت و سیاست باید بردارد و به عبارتی، ورود دین به عرصه حکومت، همان و دست شستن از بسیاری مدعیات و احکام دینی، همان!! و هیچیک از ۱۵ مورد پیشگفته از جنبه بنیادین، جدی و صریح بودن و سرعت عمل در جهت غیردینی کردن حکومت، بیای نظریه «مصلحت نظام» و «اطلاق ولایت فقیه» نمی‌رسند ۱۶ و به ارائه تعریفی از: «ولایت مطلقه فقیه» می‌پردازند. که اینجانب برای نخستین بار است با چنین تفسیری از نظریه امام(رض) برمی‌خورم.

و اما را قم این سطور، خواهد کوشید:

اولاً: این نوع «دین‌شناسی» را که نسخه برداری از نظریات جامعه‌شناسانی چون دورکیم، ۱۷ ماکس وبر ۱۸ و پارسونز می‌باشد به فراخور ظرفیت، مورد نقد قرار دهد و به همین مناسبت، خواننده محترم را به چند سر فصل عمده فرهنگ سکولار و نگاه «غرب متأخر به دین ۱۹، عقلانیت ۲۰، ارزش ۲۱ و حقوق سیاسی و «اقتدار مدنی» ۲۲ فی‌الجمله و از باب یادآوری دعوت به مذاقه کند و وی را به پیشفرضهای آقایان متوجه سازد.

ثانیاً: اندکی در باب مصلحت ۲۳، سود، «یوتیلیتی» (Utility) پراگماتیسم ۲۴ و ابزارانگاری ۲۵ و نیز تفکیک «مصلحت با معیارهای اسلامی» از «مصلحت با معیارهای صرفاً دنیوی و سکولاریستی» و دیالکتیک مفروض میان «مقدس - مفید» گفتگو کند.

ثالثاً: هر ۱۵ مورد که در فقه شیعه و سنی، بمنزله بمبهای تعبیه شده در فقه دینی در جهت «غیردینی کردن فقه» ذکر شده و ممری برای زدودن قدسیات و ارزشها و اخلاق و حیانی از اجتماعیات دین بشمار آمده و تمهیداتی در جهت را سیونالیزه کردن دستورات دینی و در جهت غلمانیت و افتراق ساخت سیاسی از نهاد دین ۲۶ دانسته شده‌اند، مورد نقد جزءبجزء قرار دهد و ملاً: تقریر درستی از نظریه «ولایت مطلقه فقیه» حضرت امام(رض) ارائه دهد تا راه را بر هر سوءتعبیری در این مقوله برنندد، بعون ا و منه.

## ۱. «دین» ۱۱. «دین» ۳

۱-۱ - نوشته مورد بحث را می‌توان دو نوشته - غیر منوط به هم - دانست که از پهلوی به یکدیگر سنجاق شده‌اند و برای دانستن منظور دقیق مقاله‌نویس در بحث از دکتَرین «ولایت مطلقه فقیه»، باید تا پایان، نگاهی به نوع دین‌شناسی و تئولوژی آن داشت. تقریراتی که از شاخصهای دو وجهی «قدسی - سکولار» ارائه شده، در واقع، پیشنهاد نوعی «مبادی تصدیق» برای تفسیری است که از «مصلحت»، عرضه می‌شود و عملاً صرف باز نویسی نظریه‌هایی در جامعه‌شناسی ادیان در باب گوهر و کارکرد «دین» و ادامه تعریف واسع و غیردقیقی از «دین» است که شامل همه گونه توجیهات مابعدالطبیعی، اعم از مستدل یا خرافی، و از اسلام ابراهیمی گرفته تا توتم پرستی و بت پرستی و جادو ۲۷، یا متکی بر آنچه «تبعیض غریزی بدوی میان مقدس و نامقدس» ۲۸ و بی‌بهره از پشتوانه عقلانی دانسته شده، می‌باشد.

بنابه فرض، پیچیدگی‌هایی که در ساختار مناسبات اجتماعی بمثابه «عامل تجدد»، عمل می‌کنند، دینا میزهای عرفی کننده‌ای هستند که دین را (و از جمله «اسلام» را بویژه پس از تلفیق دین و دولت در ایران) قدسیت زدایی و دنیوی کرده و خواهند کرد. در این نگره، امر قدسی، چیزی هموزن جادو و افسون و اسطوره و کارکرد روانی - فردی «دین»، حد اکثر، ایجاد خلسه «اغماً عقلی» که چه بسا منجر به فوائد خصوصی دانسته شود) و کارکرد اجتماعی آن نیز نوعی آئین‌سازی جزمی ۲۹، اخلاق سازی و تغذیه پیوندهای اجتماعی و بنای هویت متمایز برای جامعه و... است که بنوبه خود، چیزی است که می‌تواند از جنبه اثباتی دین حکایت کند. ایضاً «در این چشم‌انداز، علی‌العمده و فی‌نفسه، دین دارای گوهری غیرعقلانی، منشائی کاریزماتیک ۳۰ و یا موروثی، ناظر به اهدافی آزمون ناپذیر و دغدغه‌هایی فاقد التفات به «سود ناسوتی بشر» ۳۱ و مجموعه‌ای از پیشفرضهای کلامی اثبات نشده بلکه اثبات‌ناپذیر ۳۲، دانسته می‌شود، ترکیبی از دگم‌ها و مناسکی که صرفاً ترتیب‌دهنده نمادهای مقدس می‌باشند و حدوث و بقا آنها تابع اقتضائات زندگی اجتماعی است و این علائم نیز تحت فشار واقعیات اجتماعی و تخصصی شدن نقشها ۳۳ و «کار ویژگی» های جدید، عرفی و عرفی‌تر می‌شوند. در دیدگاه آقایان، از کارکردهای دین (مثبت یا منفی با معیارهای سکولار) که بگذریم، دعاوی «دین»، بخودی خود مسکوت مانده یا انکار و استهزا می‌گردد.

با انبوه نقل قولهایی که راجع به «دین» می‌شود، نظریاتی در باب «فلسفه دین» به ذهن، متبادر می‌گردد که در سه ضلع دین (و از جمله اسلام) بدین ترتیب قابل تلخیص است:

۱. در باب عقائد: قضایای دینی بویژه گزاره‌های مابعدالطبیعی آن، نباید جدی و نوعی «حکایت از واقع»<sup>۳۴</sup> تلقی گردد، بلکه بسته به کارکردی که برای «دین» قائلیم و انتظاری که از دین داریم، ذهن ما این گزاره‌ها را باردار و معنی‌دار می‌کند<sup>۳۵</sup> و در این باره به ملاکهای پوزیتیویستی و شاخه‌های جدیدتر آن در باب «معنی‌داری قضایا» (Fulness) (The Meaning) ارجاع باید داد و عملاً نه فقط به تاویل بی‌وجه، بلکه به تحریف و انکار دعاوی مابعدالطبیعی ادیان الهی از قبیل وحی، اعجاز، معاد و... می‌انجامد و کار کردی که خود دین، مدعی آن است و آن را به تأکید تمام در فلسفه خود، مأخوذ می‌گیرد (مانند آگاهاندن بشر به واقعیت و ملکوت هستی و تربیت بشر جهت «ایصال الی الکمال»)، مطلقاً جدی گرفته نمی‌شود.

در باب آنچه بر سر شناخت عقلانی و متافیزیک (اعم از دینی و فلسفی) در مغرب زمین آمد، علیحده باید سخن گفت.<sup>۳۶</sup>

۲. «اخلاقیات»: نسبت میان اخلاق‌گزاری دینی با واقعیت‌های انسانی، بگونه‌ای دستخوش قرار می‌گیرد که اساساً ارزشها (ی دینی)، مجعول، در معرض قرارداد و دستکاری عرفی و قابل تولید<sup>۳۷</sup> و مرگ دانسته شده و نظریه هیومی در باب «38» is و «Ought» بر نظام ارزشی دین هم سایه انداخته و گسلی را که در غرب میان «واقعیت» و «وظیفه» تصور شد، امضای می‌کند و عملاً هر حلقه وصل جدی میان «دانش ما به متافیزیک» با «ارزشمداری» های ما را منتفی می‌گرداند.

نگاه‌های فونکسیونالیستی و نیز پوزیتیویستی به «اسلام»، از دو بعد گوناگون، ارزشها و اخلاق اسلامی را بی‌ریشه کرده و مورد چنین تعرضاتی قرار می‌دهد و این نیز موضوع بحث مستقل دیگری می‌تواند باشد.

۳. در باب رفتار دینی و احکام عملی: فشار اصلی جهت‌گیری سکولاریستی، معطوف به همین است که اساساً از شریعت و فقه، تلقی «احکام»<sup>۱</sup> نباید داشت بلکه جزء دستاوردها و لوازم حقوقی ناشی از کارکرد اجتماعی «دین» بشمار می‌آید. «دین منهای فقه» و «اسلام بدون احکام» (و بیشتر، احکام اجتماعی که بنوعی با مقوله «حکومت» در تنیده‌اند) یکی از ثمرات این تلقی‌اند.<sup>۳۹</sup> وقتی «عقاید دینی» و «اخلاق دینی» آماج نظریه‌هایی از این قبیل قرار گرفتند پیداست که «احکام دینی» منتظر چه تحلیلهایی باید بنشینند ولی نکته مهم همین است که در گیر شدن با خدای «بما هو خالق»، دیگر چندان نمی‌صرفد و ضرورتی هم ندارد!! آنچه در غرب، عمدتاً مورد توجه قرار گرفت مبارزه با خدای «بما هو شارع» بوده و هست، زیرا این خداست که واقعیات اجتماعی را معطوف به «عقائد و اخلاق» خواسته و در جهت ارزشی کردن و انسانی ساختن همه قلمروهای حیات اجتماعی دست به مداخله در نهادهای اجتماعی زده و از جمله مدعی حاکمیت می‌گردد.

"دین" می‌تواند بماند بشرط آنکه سکولاریزه شود اما حضور در منصب تشریع اجتماعی و دخالت در تنظیم مناسبات سپهر اجتماعی، چیزی است که با پیشفرضها (و احتمالاً منافع) کسانی سازگار نیست زیرا دین حاضر در صحنه و حکومت طلب، قاعدتاً دین درگیر و موضعگیر است.

ما بدون آنکه اعتقاد بخصوصی، به یکی یا هر سه مقوله فوق را به اشخاص بخصوصی نسبت دهیم، تنها می‌پرسیم که بذل اعتقاد و روخوانی نظریاتی در جامعه‌شناسی ادیان در غرب، فی‌الجمله یا بالجملة، آیا مسبوق به چنین دیدگاههایی در حول و حوش «دین» نمی‌باشد؟!

ماجرای «دین در غرب و باقی قضایا» را نیز به فرصت دیگری باید موکول کرد.

۲-۱ - جامعه‌شناسان مزبور<sup>۴۰</sup>، صنعتی و بوروکراتیزه‌شدن جامعه را باعث تحول امر «قدسی» به «عرفی» و اضمحلال یا استحاله دین دانسته و دستگاه فقهی دین را که جزء زوائد حقوقی یک جامعه متدین در جهت حفظ پرنسیب فرقه‌ای و صیانت از شاکله قدسی جامعه ولی فاقد متدلوژی «علمی و قراردادی» می‌دانند، تحت تأثیر روند مدرنیزاسیون<sup>۴۱</sup> و شهری شدن جامعه رو به زوال یا تبدل می‌شمارند. ما با برداشت خاصی مواجهیم و این برداشت از «حکم شرعی» است که به تفویض اختیارات دین و تفکیک قلمروی آن از نهادهای جامعه مدرن!! فتوی می‌دهد.

این تصویر از «دیانت» و «اخلاق» است که به فرسودگی متدرج ارزشها و انقباض دین در حوزه «امر خصوصی» و در حدود ضیق مناسک و عبادیات منجر می‌گردد. و جالب است که «فهم دین» در این قاموس، بجای آنکه «فهم دین» باشد، تغییر مفاد دین است و هر فهمی مقارن با تغییری در دین و در جهت دنیوی کردن دین است و اگر، «باز فهمی» (فهم عصری) را به «باز تولیدی» دین، عطف، و همدریف می‌کنند ناشی از همین دیدگاه است که بعقیده حقیر پیش از آنکه مربوط به متولوژی و معرفت شناسی باشد مربوط به نوعی خداشناسی و دینداری مدرن!! است که علی‌الدوام به عقب‌نشاندن امر قدسی! از ساحات اجتماعی و واقعیت زندگی متدینان و تفکیک دین از حکومت می‌اندیشد. با احتساب اینکه «کارکردهای اجتماعی دین»، دوره‌ای و متغیری تابع «وضعیت طبقات و ساختارها»، «روابط ملی و بین‌الملل»، «سازوکار بازار و مبادله» نیز "فونکسیون نهادهای گوناگون جامعه" و «ارتباطات» و... دانسته می‌شود.<sup>۴۲</sup> و بتدریج آنچه «قراردادهای عقلانی» خوانده شده، جایگزین<sup>۴۳</sup> غایت «ارزشی»

و «اخلاق» و «دیانت» شده و عملاً سهم قیصر به قیصر و سهم خدا به خدا!! ۴۴ واگذار می‌گردد و اندیشه «دولت مدرن»، مُحَقِّق‌ترین آلترناتیو «دکترین و حیانی در تولید و توزیع ارزشهای اجتماعی!! خوانده می‌شود، روشن است که چرا دین باید سازمان اجتماعی (بوژه ساختار حقوقی آن را) ترک گفته و واگذار کند.

۳-۱ - کشش و انفعالی که آقایان در دین می‌بینند و آن را ظرفیت «انطباق با هر واقعیتی» می‌نامند از نظر ما چیزی غیر از وجه اجتهادی و مفتوح بودن این باب است بلکه در واقع اشاره به همان عرفی شدن دین و یک نهاد اجتماعی همچون سایر نهادها دیدن «دین» است که نوعی زهرخند به دعاوی مابعدالطبیعی «دین» محسوب می‌گردد. در واقع صاحبان این فکر، به همین تسامح و تغیر اشاره دارند وقتی که می‌گویند بتدریج خود «دین» (و متولیان و متدینان) در می‌یابند که بهای «ماندن» و ادامه حیات را چگونه بپردازد و راهی جز تطبیق با محدودیتهای روز افزون و استعفاً از مدعیات پیشین و دست شستن از اختیارات دامنه داری که در جوامع تشعب نا یافته و بدوی و روستایی از آن برخوردار بودند در پیش ندارد. «استحاله یا حذف»!، این بن‌بستی است که قاعداً پیش روی اسلام نیز هست!

اظهار نظر آقایان راجع به فقه شیعه و سنی، عنصر «مصلحت» و ولایت مطلقه، قاعداً «مستظهر به چنین دینداری و این تفسیر از دین (که ظاهراً عصری هم هست) می‌باشد و باید تامل کرد که با اعتقاد به چنین شناسنامه‌ای برای «دین»، دیندار ماندن و دغدغه «حقوق دینی» داشتن، بسی مایه حیرت و سؤال است. اساساً تأکید بر افول پیش‌بینی شده! نقش دین در قانون زندگی جمعی، به همین نوع جدید دینداری اشاره دارد که با خرافه و گزافه دانستن دین و در ردیف جادو و توهم و افسانه دانستن «اسلام» هم سازگار است و از خود می‌پرسد که برآستی اینهمه دغدغه «منطقی کردن دین»!! چگونه عاقبت به یک دینداری غیرمنطقی و سراسر افسون و افسانه انجامیده است؟ احصهٔ نخست نوشته، اقتباس نیمه تمامی از متون غربی آن است و مآلاً شمه‌ای از تفکر متاخر مغرب زمین در «فلسفه دین»، «فلسفه سیاست» و علم المعرفه است و از همان پیشفرضهای معرفتی رنج می‌برد بنابر این طبیعی است اگر «حکومت اسلامی» را نوعی سیستم «پاپ - سزارسم» و تلفیق حاکمیت سزار و پاپ ۴۵ بداند که تحت فشار مدرنیزم میان آن دو (یا دین و دولت) تقسیم شده و عملاً از اول آداب «اجتهاد و تقلید» تا اول باب «رؤیت هلال» را تحت تکفل نهاد دین باقی گذارده. و الباقی را دولتی و عرفی بخواهد.

در این نگاه، «سزار»، نماد عقلانیت و «پاپ» نماینده عالم «قدس» بشمار آمده است.

۴-۱ - با منطق سکولار؛ «دستگاه حقوق دینی»، از بُن، مسئله‌دار است و اصولاً دین چنین وظیفه‌ای بر ذمه و چنین توانی در چنته ندارد، گرچه در جوامع بدوی، گاه چنین کار کردی را نیز واجد بوده باشد!! در این نگره، حل و فصل حقوقی معضلات اجتماعی، در عین حال به اقتضائات عرفی و هم به قرار داد و تبانی عقلا، و برخی محاسبات عقلانی یا عقلانی منوط است که بنا به دیدگاه سکولار به نهادهایی جدا از «دین» مرتبطند.

بعبارت دیگر، نظام حقوقی دین (اعم از جزایی، سیاسی، اقتصادی و حکومتی)، از ابتدا - و نه فقط در استدامه - غیر قابل توجیه است و این نکته‌ای است که در مقاله کیان مورد تصریح قرار نگرفته اما جزء ملزومات نظریه هست. و البته برای بررسی آنکه چه مقدار از ارتباط «توتم» با یک «دستگاه حقوقی»، قابل تصور است و آیا اساساً قابل تصور هست؟، باید ضمن نقد آرا خود «دورکیم» در بحثی علیحده بدان پاسخ داد و بدین لحاظ که عمده زیر بنای معرفتی نظریهٔ پیشگفته، راجع به دین و کارکرد آن، مبتنی بر مفاد رساله «اشکال بنیادین زندگی دینی» ۴۶، سومین و جدی‌ترین اثر دورکیم می‌باشد، آشنایی بیشتر با زیر ساخت این طرز فکر مبتنی بر مراجعه به نظریه‌های دور کیم است که شانی و فرصتی دیگر می‌طلبد.

۵-۱ - اما اجمالاً باید بخاطر سپرد که «امیل دورکیم» در ردیف اگوست کنت، جان استوارت میل و اسپنسر، در رده جامعه شناسان پوزیتیویست قرار می‌گیرد و این نحله، علیرغم قرائات گوناگونی که از آن شده و علیرغم ابهام و تناقضی که گریبان «پوزیتیویسم» را چسبیده، بر جامعه‌شناسی معاصر غربی سیطره یافته و در «جامعه‌شناسی دین» نیز مایه‌های اصلی خود را بروز می‌دهد، «مکتب تحصیلی» و «فلسفه تحلیلی» در فنون گوناگونی از مباحث «شناخت» و فلسفه ذهن تا فلسفه زبان «لینگویستیک» واز روانشناسی تا علوم سیاسی و نیز علم الادیان در قلمروی دیدگاههای انگلوساکسون تاثیر عمیقی در دوره اخیر گذارده که به این زودی از معارف عقلی و دینی مغرب زمین زدودنی نیست و خود به نوعی جزم بسیار سطحی بدل شده است. ادعای گزافه انحصار متدلوژی شناخت در «تجربه حسی»، گرچه نوعی عکس العمل در برابر زبان و ذهن هگل و هگلیستها بود اما عملاً به پشت بازدن به «تعقل» ما وراً تجربی منجر شد حال آنکه عقلگرایی آلمانی و فرانسوی، صورت منحصر بفرد "عقلانیت" نبودند که برای علاج آنها نیازی به انکار معارف «ما تقدم» (ما قبل تجربه) و منحصر کردن معرفت در قوطی‌های کوچک مغازه «مکتب تحصیلی» و پائین آوردن معرفت تا حد محکهای ارزان «آزمون‌پذیری تجربی» باشد.

جامعه‌شناسان پوزیتیویست، البته خود نیز به پیشنهاد خود وفادار نماندند و این از ابتدا قابل پیش‌بینی بود. حتی خود اگوست کنت ۴۷ که سرحلقه جامعه‌شناسی جدید و پوزیتیویزم بشمار آمده، علیرغم اصرارهای مکتوب خویش، تلاش کسانی همچون «آدولف کتله» را در مبتنی کردن تحقیقات جامعه‌شناسی بر مشاهده و روشهای مقایسه‌ای و تجربی صرف، تقبیح و متهم به ابتذال نمود. کار کرد تجربه و مشاهده در جامعه‌شناسی و در هیچ علم و فن دیگری قابل انکار نیست اما افراط در اصالت دادن به شناخت حسی است که موضوع شناخت را آزار می‌دهد و البته از سهم پوزیتیویسم منطقی (از «هیوم» به بعد که منحصر در «حلقه وین» هم نماند) در «جامعه‌شناسی ادیان» نباید غفلت کرد. «دین» در منظر جامعه‌شناسان پوزیتیویست، چگونه معنی می‌شود؟

ابتدا «اگوست کنت» در تقسیم ادوار سه گانه تاریخ، دوران «ربانی» را بدوی‌ترین حالت و مترادف با «بت‌انگاری» ۴۸ و مخصوص طفولیت بشر می‌داند و فاز دوم (دوران مابعدالطبیعه) را نیز همچنان متعلق به دوران ما قبل رشد دانسته است و دوره پوزیتیویسم و نفی غایات و تبیین‌های دینی و فلسفی را ورود به فاز تکامل انسانی شمرده است.

دورکیم نیز تلاش وسیعی در جهت فیزیکی‌کردن «جامعه‌شناسی» مبذول نمود و نخستین قاعده‌ای که برای مطالعات جامعه‌شناختی (و از جمله جامعه‌شناسی ادیان) پیشنهاد کرد، «شیئی» ۴۹ دیدن واقعیت‌های اجتماعی (از قبیل دینداری) بود و این خود، سنگ بنای انحراف در شناخت ذات دین است و به هیچ وجه تکافوی درک ابعاد و اعماق دین را نمی‌کند. در ادیان ابراهیمی دستکم با قلمروهایی در شناخت مواجهیم که اوسع از حدود فاهمه «تجربی مسلکان» و فراتر از نوک بینی حسیون می‌باشد. بسیاری پدیده‌های ناشی از دینداری، اعم از آنکه موضوع مطالعات روانشناختی یا جامعه‌شناختی باشند، و نیز بسیاری معتقدات دینی، علی‌الاصول در منطقه ما وراً تجربه ظاهری می‌گذرد.

توجهی که اسلام علیرغم تأکید بر فعال‌سازی حس و تجربه و استقراً (اما تنها در قلمروی محسوس و تجربه شدنی)، نسبت به نشئه فراتر می‌دهد نشان می‌دهد که گستره معرفت دینی بسا وسیع‌تر از معرفت صرفاً علمی و تجربی است، گستره‌ای که با چشم بسته و گوش ناشنوا و لامسه از کار افتاده و بدون شامه هم می‌توان آن را تعقل کرد و نیاز به یک حس عقلانی و شهودی معطوف به «کمال عینیت» دارد که دست بر قضا، از صوت و رائحه و تصویر و کمیت هم عاری است. ۵۰ تنها می‌ماند مسئله «کارکردهای اجتماعی» دین که در واقع از جای دیگری خلل بر می‌دارد، این همان است که برخی از آن، به «عمل به مثابه پاره‌ای از نظریه» تعبیر کرده‌اند، بدین معنی که با قطع نظر از مدعیات و هویت تعالیم دین، کلیه اتفاقاتی که در یک جامعه منتسب به دین می‌افتد، حتی آنچه بر خلاف توصیه‌های صریح آن، صورت گرفته و مشمول محرمات و منهیات‌اند، مورد یک استقراً باصطلاح غیر جانبدارانه قرارگیرد و از این مجری راجع به کل دین داوری گردد. آقایان وقتی از کارکردهای اجتماعی دین سخن می‌گویند عملاً نسبت خود را با نظریه پراگماتیستها (که: عقیده در صحنه عمل، آزمون پس می‌دهد) نیز توضیح داده‌اند. این نظریه که تنها در برابر «عقاید راهنمای عمل» و برخی احکام عملی و اخلاقی، آنهم با توجه به اهداف و وعده‌هایی که خود دین داده (و نه آنچه ما به هر علتی از دین انتظار داریم) صدق می‌کند، به کلیه معارف، حتی آموزه‌های مابعدالطبیعی و... سرایت می‌دهد.

حال آنکه یک عقیده جامع که در صدد ارائه تبیینی از جهان و توصیه‌هایی مبتنی بر این تبیین است، پیش از آنکه نوبت به «عمل» برسد بایستی در ذات خود نیز قابل برآورد، مستدل و صحیح باشد ولی می‌دانیم که «جامعه‌شناسی ادیان» با ذات دین و منطوق دکترین دینی کاری ندارد و اساساً مساس جامعه‌شناسی با دین در ابزارهای اجتماعی دیندارانه است.

از منظر دورکیم به «دین» نگرستن تحت عنوان نگاه جامعه‌شناسی و برون دینی عملاً مبلغ کلانی به حقیقت بلکه واقعیت دین صدمه می‌زند و روشن شد که اگر دورکیم لا ادری مشرب (و آگنوستیک) از «دین» می‌گوید با چه پیشفرضهایی می‌گوید و او که اساساً جامعه را ماشین خداسازی ۵۱ بلکه خدای واقعی می‌داند و دین را چونان بسیاری نهادهای دیگر، تجلی خواهشهای اجتماع، و جامعه را «بت پنهان» افراد و ادیان می‌شمارد و چنانچه فوئر باخ، خدا را همان ترکیبی از اوصاف کمالیه انسان و انسانیت، و دین را تجسم از خودبیگانگی و محصول یک شبهه مصداقیه (عوضی گرفتن خدا بجای انسان) می‌داند، وی نیز «جامعه» را خدای راستین می‌پندارد.

بعلاوه اساساً در نظریه دورکیم که دین، همواره همان کار کرد اجتماعی دین است و بدون لحاظ این فونکسیون، فاقد ما باراً خارجی است و جز تجلی خواهشهای اجتماع و اجتماعی چیزی نیست، سکولار شدن و تفکیک دین از نهادهای اجتماعی تا حدود زیادی هم بی‌معنی است. همچنین یکبار و برای همیشه باید معلوم شود که تبیین گوهر و کارکرد دین از نگاه «برون دینی» تبیین واقع بینانه و بیطرف نیست بلکه نوعی قضاوت خاموش و مفروغ عنه گرفتن بطلان دعاوی دین است.



تعریف دورکیم از «دین» که نقطه عزیمت مدعیات بعدی است، از ابتدا تا انتها قابل بحث است. و اصولاً آن دین شناسی که محک آن، قبیله «آرونت» در استرالای قرن ۱۸ باشد و نیز توت‌پرستی چه ارتباطی با ادیان ابراهیمی بویژه «اسلام» دارند که با تفکیک ابتدایی و بی معیار «مقدس - نامقدس» بتوان از پس توجیه «دین» - علی‌الاطلاق - بر آمد؟

یک یهودی در جامعه‌ای کاتولیک، بی دین می‌شود و آداب بدوی قبیله‌ای وحشی در استرالیا را ملاک ارزیابی «دین» قرار می‌دهد و آقایان از این منظر به اسلام و تشیع نگرسته و از سکولار شدن فقه سخن می‌گویند. خبذا به این روحیه علمی!! اینست که عرض می‌کنیم پیش از هر بحثی بر سر حقوق و احکام اسلامی (که فرعی و مربوط به فروع می‌باشد) بایستی با آقایان بر سر، هویت و ریشه دین وارد بحث شد و مشکل، ریشه در اصول دارد. ما بعدالطبیعه دین را فاقد ما بازاً واقعی دانستن، اخلاق و احکام و حقوق دینی را سر تا سر اقتضائات زندگی اجتماعی و مصنوع جامعه (و نه از جانب خدا و عالم غیب) دانستن و کارکرد اصلی اسلام را هم نماد سازی و مبتنی بر غریزه تفکیک اشیاء مقدس از نا مقدس دیدن و مرادفۀ قرآن کریم و وحی با جادو و افسون و اسطوره و مواردی از این قبیل، جزء ملزومات نگرش به اسلام از «عینک دورکیمی» است.

۱-۶ - «ماکس وبر» و نظریاتش در باب دین و کارکرد اقتصادی آموزه‌های دینی، «افسون زدایی» و «عقلانیت»، بایستی مورد مداقه جدی متفکرین مسلمان قرار گیرد زیرا فروع مهمی بر آن متفرع شده است.

علیرغم آنکه جامعه‌شناسی دین، قاعداً باید معطوف به بررسی رفتارهای دینی (و نه مطالعه جوهر دین) باشد اما عملاً این فاصله رعایت نمی‌شود و چنانچه گفتیم معمولاً جامعه‌شناسان به تصویب و تخطئه نیز پرداخته‌اند.

گر چه «وبر»، رفتار دینی (بخصوص در ادیان صاحب شریعت) را نسبتاً عقلانی ۵۲ دانسته اما در بررسی تأثیر و تأثر متقابل میان «رفتار دینی» و اقتصاد و اخلاق و سیاست و آموزش و... به ضریبهای متعددی در عقلانیت اشاره می‌کند.

این عقلانیت و تعریف کم ثمری که از آن بدست داده شده، خواه نا خواه به مفهوم «سود» گره می‌خورد، و این همان چیزی است که با «مصلحت»، عوضی گرفته‌اند. مفهوم «اصلت سود» و عطف به «یوتیلیتی» (Uility) را پوزیتیویستها با معیار آزمون پذیری کمی و تجربی وارد جامعه‌شناسی کردند و بویژه دورکیم این مفهوم را توسعه داد. فونکسیونالیستها که پرچم خود را در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی غرب، بالا بردند با این مفهوم کنار آمده بلکه آنرا در هسته اندیشه خود قرار دادند. اساساً تعبیر «کارکرد» (Function)، همان «سودمحوری» را معیارکردن برای مطالعه نهادهای اجتماعی (از جمله «دین») بود و «ماکس وبر»، گرچه متعلق به جامعه‌شناسی آلمانی (که با «سودمند گرایی» جدل می‌کرد و بنوعی تحت تأثیر رمانتیسیسم قرار داشت) بود و فونکسیونالیزم را هم مورد انتقاد قرار می‌داد و تأثیر عقائد و اخلاق دینی در رفتار و پدیده‌های اجتماعی را، نه تنها از حیث کارکرد و سود اجتماعی، بلکه از حیث تلاش صادقانه‌ای که یک متدین برای دینی زیستن می‌کند، بررسی نمود و بعنوان نمونه، پیدایش سرمایه‌داری را محصول محتوم اما پیش‌بینی نشده «اخلاق پروتستانی» ۵۳ می‌دانست. (بعکس «مارکس» که ایدئولوژی و اخلاق را رو بنا و معلول تحول در ابزار تولید می‌داند) ولی معذک با تعریفی که از «عقلانیت» در رفتار اجتماعی ارائه داد، عملاً شیب نظریه خود را رو به همان اصلت سود و «یوتیلیتاریانیزم» قرار داد. ما متوجه هستیم که هم «دورکیم» و هم «وبر»، انتقاداتی متوجه «مکتب سومندی» کرده‌اند اما این، انتقادی است که پدری از فرزند خودش بکند.

دورکیم می‌ترسید با نظریه‌ای که در باب دین، اخلاق و ارزشها داده، عملاً مردم را تبدیل به حیواناتی غیر قابل ارضاً و حد ناشناس کند و صنعتی شدن را منجر به آناشری و تشنج «انومی» و باعث به مخاطره افتادن نظم اجتماعی ۵۴ می‌دید. «ماکس وبر» نیز معتقد بود «دیوانسالاری» که از مظاهر عمده عقلانیت اوست، ملاً انسان و شخصیت انسانی را له می‌کند و بوروکراتیزه - شدن ۵۵ باعث انهدام پویایی و ابتکار و انگیزه‌های متعالی و سرکوبگر اصل «تنوع» می‌گردد و آدمها را ماشینی بلکه ماشین می‌کند و گرچه او به اخلاق و ارزشها و دین، با نگاه «دورکیمی» یا «سن سیمونی» نمی‌نگرد اما عواقب یک نظریه جزئی از هویت آن نظریه است و التزام به نظریه، التزام به لوازم آن است. و مگر «عقلانیت» ماکس وبر، ۵۶ چیست؟ او رفتار اجتماعی (و از جمله، «عمل دینی») را مبتنی بر «معنی داشتن» (تصویر ذهنی که متدین از رفتار خود می‌تواند داشته باشد) می‌داند و خود را بعنوان یک جامعه‌شناس از قضاوت در حول درستی و نادرستی آن «معنی» کنار می‌کشد. و باصطلاح مدعی یک نگاه برون دینی و معرفت درجه دومی است. سپس رفتار عقلانی (Rasional) را طرح می‌کند و منظورش برنامه ریزی شدن رفتار برای وصول به "هدف" (که عقلانی بودن آن، دیگر مورد توجه نیست) می‌باشد. عقلانیت «ماکس وبر» که مدام به آن ارجاع می‌دهند، همان عقلانیت صرفاً «ابزاری و مادی» است، عقلی که صرفاً معطوف به «فنون» و بسیار اخص و اخس و محدودتر از سعه و اهمیتی است که ما مسلمانان برای «عقل» قائلیم.



در مغرب‌زمین نیز، اعتراضات بنیادین به مفهوم «راسیونال» (با قرائت «ماکس وبری» و سایر قرائات قدیم‌تر) صورت گرفت و اگر تنها بر مکتب «فرانکفورت» ۵۷ هم انگشت نهیم، پرسش قدیمی آنان همچنان بلا جواب مانده که از چگونگی عقلانیت «هدف»، در ترازوی ماکس‌وبر می‌پرسیدند زیرا خردورزی «وبری» در «تنظیم وسایل با اهداف»، خلاصه می‌شود یعنی گزینش وسایل، چنانچه به اهداف (هر چه هستند) برسیم!! اما خود «هدف»، چه؟! عقلانیت "هدف" چگونه دانسته و ارزیابی شود؟ هیچ. «هدف» بیرون از تعریف «عقلانیت» قرار می‌گیرد. باید پیشاپیش هدفی (گرچه خرافی و گرچه خلاف مصالح حقیقی انسان) باشد تا با روش و ابزار عقلانی بتوان بدان رسید. این است که امثال مارکوزه و هابرماس نظریه «بزار عقلانی در راه نیل به اهداف غیر عقلانی» را از ابتکارات مضحک این طرز فکر می‌شمارند. تعیین هدف، کار علم نیست چون خود «ماکس‌وبر» و اسلاف او، «ارزشها» را از حوزه «خرد و عقلانیت» بدور دیده‌اند ۵۸ و معتقدند با تعقل نمی‌توان بدانها رسید. «ماکس‌وبر» برای بحث کردن از «ارزشها» و «اهداف انسانی» هیچ نظریه ندارد، تنها توصیه می‌کند که راه رسیدن به ارزشها را (هر چه هست و به هر دلیل که مورد اعتقاد قرار گرفته) پیدا و عقلانی کنیم. نظم در تفکر و تنظیم روش با هدف، همین! تعریفی که اکنون از «عقلانیت» ماکس وبری در دست داریم بقدری دچار مضيقه است که به اعتراف بسیاری، اهداف شریف و متعالی مهمی از حوزه «عقل» بیرون می‌ماند زیرا جزء ابزارهای چیرگی بر طبیعت و نیل به اقتدار مادی، ممکن است نباشند.

بنابراین در امتداد «عقلانیت سرمایه‌داری صنعتی»! قرار نمی‌گیرد زیرا این فرهنگی است که «ایدئولوژی» را «فن ارزش‌سازی»! می‌نامد و اگر حرص آبجکتیویتی کردن «علم» را می‌زند دقیقاً به این منظور است.

خود ماکس وبر که دعوت به پیراستگی «دانش» از «ارزش» ۵۹ می‌کند و در رساله «دانشمند و سیاستمدار» بر تفکیک «واقعیت» (Fact) از ارزشها (Value) اصرار می‌ورزد و نیز اعتراض او به «جامعه‌شناسی ارزشی»، بر همین اساس است. و البته این نگرش، بی‌سابقه نیست. پیشتر هم خود آگوست کنت، جامعه‌شناسی را که نمی‌توانستند ارتباط فلسفه را با انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی نادیده گیرند، «فلسوفهای مبل نشین» خوانده بود.

این بحث را مجبوریم نا تمام بگذاریم و تنها انگشت تأکید بر مفهوم «عقلانی کردن دین» می‌نهیم که آقای مقاله‌نویس بر مبنای فرهنگ اصطلاحات ماکس وبر بدان می‌پردازد تا تمایل تاریخی (Trend) حاکم بر دستگاه حقوقی اسلام را توضیح دهد و یاد آوری می‌کنیم که آن اصطلاحات مسبوق به پیشفرضهائی در باب «دین»، «اخلاق»، «ارزش» و «تعقل» است که آقایان پیش از استعمال آن اصطلاحات باید فکری به حال آن فرضیات و این نوع تدین‌یکند و نسبت خود را با آنها معین کنند.

## ۲. «مصلحت» و ۱۲ (Utility) «مصلحت» و ۳ (Utility)

آنچه آمد، اعتراض به ذهنیه‌های دورکیمی و ماکس‌وبری نسبت به اسلام و فقه شیعه بود که مراد از «عقلانیت»، «انسانی بودن» و «مناسبت با تحولات اجتماعی و تاریخی» و... را تبیین می‌کند. اینک نگاهی به «یوتی لیتی» (Utility): بنده ترجمه «مصلحت» به «یوتی لیتی» را یک ترجمه ایدئولوژیک (نه یک ترجمه واقعی) می‌دانم که جریان سکولار در ایران عمداً یا سهواً مرتکب آن شده و با این ترجمه معنی دار، کوشیده است مصلحت سنجی‌ها را بالکل، معطوف به «سود قابل محاسبه کمی و تجربی و مادی، فقط»، نموده و بدین ترتیب «مصلحت» را عنصری غیردینی و ممری برای بشری کردن تشریع و خلع دین از قانونگذاری و حاکمیت فرض کرده و، سعی بلیغ می‌ورزد که مایه اضمحلال یا استحاله «فقاہت بلکه «دیانت در صحنه» و «دستگاه حقوقی دین» را همانا «محاسبه عقلانی معطوف به مصلحت» بداند که بویژه توسط امام راحل (رض) درون این دستگاه تعبیه شده اما همچنان یک «شیئی خارجی» و یک «بدعت» می‌تواند بحساب آید. نظریه «سکولاریزاسیون توسط ولایت مطلقه»، فقدان توجه و تذکر به «مصلحت اجتماعی» در اصل دین را ادعا می‌کند و بنابراین «مصلحت» را «برون‌دینی» بلکه گاه «ضددینی» قلمداد می‌کند که حق وتوی عاقلانه احکام دین را دارد و این، خود، استخوان‌بندی اندیشه سکولار است بدون عذاب وجدان می‌توان نتیجه گرفت که ما با یک قلم سکولار مواجه هستیم و مفردات این «نظریه دینی»!، سرتاپا غیر دینی است.

معیارشدن «یوتی لیتی» و اصالت سود، در خمیره فرهنگ متاخر غرب، حضور دارد و باعث به قهقری رفتن ارزشها و اخلاق اجتماعی (که غیر از آداب مدنی است) در آن دیار، گشت.

گسترش طبقه بورژوا در قرن ۱۸، ایدئولوژی «مفید بودن» را معیار مسلط در اروپا کرد و این طبقه که بخشی از عوام (Commoners) و در قوانین عمومی، جزء هویت باصطلاح «باقیمانده» ۶۰ بود خود را با فشار، وارد ساختار نظام فتووالی اروپا که براساس «رابطه با زمین» شکل می‌گرفت، کرد و با فرهنگ کلیسا نیز درگیر شد. آنچه روزگاری «طبقه سوم» نامیده

می‌شد و «چیزی نبود و داشت چیزی می‌شد»، همان بود که مایه تکوین سرمایه داری صنعتی (نظام عقلانی! و ناظر به مصلحت مردم که جریان سکولار، سنگش را به سینه می‌زند) گشت.

این نگره از سویی با «اصلت نفع و لذت» فیلسوفان لیبرال کاملاً مرتبط است که «مصلحت» را به سود کمی و لذت قابل اندازه گیری، تأویل می‌کند و از دیگر سوی با انسترومنتالیزم (ابزار - انگاری) در اخلاق و دیانت پیوند می‌یابد. «سودمندی» در «عمل» که قضایای کلی (ترم‌های نظری) را لزوماً مرتبط به «واقعیت» هم نمی‌داند و آنها را باصطلاح رئالیتیک نمی‌بیند و علم ابزاری، اخلاق ابزاری، دین ابزاری و عقل ابزاری، همه، جزء ملزومات «ایدئولوژی لیبرالیزم» در آمده و دارای خصلت آمپیریک، تحلیلی و پوزیتیویستیک می‌باشند.

بورژواهای «اصلت سودی»، همان مصلحت اندیشه‌های عاقل و واقع بین بشمار آمدند که انگیزه‌های دینی و ارزشی را «غیرابزاری» و بنابراین، «غیر انسانی» خوانده و به دواعی علمی و تجربی و عقلانی!! و «مدرن» فرا می‌خواند. ترک «واژگان مذهبی» از قبیل «مشروعیت» و «حقانیت» به سوی «یوتی لیتی» و «سود کمی و شخصی و زود بازده و دنیوی»، «راسیونالیزاسیون» نام گرفت. در این ایدئولوژی، «مصلحت» از دریچه تنگ «اندویدوآلیزم» و امیال و غرائز «فرد»، تفسیر می‌شود و اگر بورژوا را نخستین فرهنگ دموکراتیک خوانده‌اند ۶۱ که در تاریخ بقدرت رسیده، بدان علت بود که «دموکراسی» تعادل قوا میان نیروهای متقابل را که همگی معطوف به «سود» و یوتی لیتی بودند، تامین می‌کرد. «فردیت» اندویدوآلیستی غیر از «شخصیت» و گاه مباین با آن است. زیرا در ایدئولوژی «سود»؛ شخصیت فرد مهم نیست. میزان سودمندی و سودآوری او مهم است. انسان، «شیئی» است. ارزشها و فرهنگ نیز جز این نیست. لذا جامعه را یک «بازار» (اگرنگوئی «جنگل») می‌بیند که بجای تأکید بر اهداف و هویت عمل انسان و هماهنگی مقاصد فرد با قواعد مناسب و از قبل فکر شده فقط به برد و باخت و مقدار موفقیت مادی و سودمندی می‌اندیشد. ۶۲

درست‌بودن، مشروع‌بودن و حتی معقول‌بودن هدف و ساختار «عمل»، ملاک نیست. واضح است که «مصلحت» در این قاموس از مفهوم ارزشی و اخلاقی و انسانی، کاملاً فاصله می‌گیرد و شرافتهای انسانی و روحی تحت این عنوان که دوران «مفهوم عیسوی اخلاق» بعنوان پدیده مقدس و ماوراً طبیعی گذشته و حال باید اخلاق و دین و ارزشها را عقلانی!! (بخوانید سود محورانه و پراگماتیستی) کرد، به سرد خانه تاریخ، تحویل می‌شود. این فرهنگ، همچنین به نسبی گرایی «جان لاک» نیز پیوند می‌خورد زیرا سود و سودمندی، نسبی و وابسته به شرائط و احساس و... است. معیارهای قاطع و فوقانی و معنوی را باید کنار گذارد و همه چیز بستگی دارد به چیزهای دیگری که آنها نیز خود به چیزهای بعدی بستگی دارند. از «ذات عمل» نباید سخن گفت بلکه از «سود عمل»، آنها در نطق شخصی و مادی می‌توان گفت. هیوم نیز از این منظر، استنباط عقلی و ارزشی مقدم بر «تجربه» را منکر شده بود و فقط از راه «حرکت از جزء به کل» (Inductively) و مشاهده سود و زیان محسوس و مادی در رفتار، قائل به ارزشگذاری بود و انکار ربط میان «واقعیت» و «اخلاق» و تقطیع احکام اعتباری از احکام حقیقی در دیدگاههای او بی‌ربط با این نظریه نبود چنانچه بعدها «کانت» نیز در مکتب انتقادی (Critical - School)، به تفکیک «نظر» از «عمل» می‌رسد. یوتیلیتاریانیزم، حوزه اخلاق را محدود نکرد بلکه ماهیت آن را واژگون نمود. همین کار را با «دین» و با «عقل» کرد و این چیزی است که حتی «کارل مارکس»، منادی نابودی بورژوازی نیز بدان معتقد بود و تمجید هم می‌کرد. مارکس معتقد بود که بورژوازی و نظام سرمایه داری، نقش انقلابی در تاریخ ایفا کرده است چون روابط روستایی را پایان داده و کلیه هیجانات ۶۳ آن جهانی و اشتیاق دینی و هواخواهیهای دلیرانه آن و احساسات عقب‌مانده ۶۴ را در آبهای سرد محاسبه‌های خودپرستانه ۶۵ غرق کرد و ارزش شخصی را در ارزش مبادله و بازاری خلاصه کرد.

«برنارد دومنویل» ۶۶ هم که حتی رفتارهای آشکارا ضد اخلاقی (طمع زیاد، حرص، جاه طلبی و...) را مبنای سعادت و نیک انجامی می‌دید و به بازسازی «اخلاق» و نیز «فهم جدید دین» براساس «سود» و اصلت بخشیدن به «سود» اندیشید و این فکر را تا حدی پیش برد که مرز میان «حسنات» و «سیئات» را برچید و «حسن و قبح» را تا حد «حب و بغض» کاهش داد، گامهایی بسوی تحویل بلکه تعریف «مصلحت» به «سود» بود و از این قبیل، پس از او زیاد اتفاق افتاد. کاری که اکنون جریان سکولار ما در کمال خونسردی پیشنهاد آن رابه فرهنگ اسلامی می‌دهد. فرهنگ «سود محوری» بورژوایی را حتی «دورکیم» هم برنتابید و بر آن بود که این فرهنگ، عملاً هم به «مصلحت»! نیست و «سود محوری» حتی به سود جامعه هم نیست زیرا گرایش بطرف «انومی» و بی‌هنجاریهای اخلاقی را در سطح وسیع دامن می‌زند و مسئله، تنها این نیست که افراد، اصول دینی و اخلاقی خود را در چنین جامعه‌ای کنار می‌گذارند و «رقابت»، همه را وامی‌دارد که یکدیگر را ببلعند و تبدیل به تفاله کنند و به هر وسیله و فکر کاربردی!! برای موفقیت، چنگ اندازند، بلکه مسئله اساسی تر اینست که در کلیه زمینه‌های زندگی، توجه به

«سود» باعث توجه اصلی و مقدم بر هر چیز، نسبت به نتیجه پراگماتیستی هر عمل می‌شود که به قول دورکیم، یک اخلاق جدید!! و به قول ما یک «ضد اخلاق»! تمام عیار را ترتیب می‌دهد.

گذشته از اینها معیار قضاوت در مورد «سود» و «زیان» چیست؟! در این منطق، هر فرد، خود بهترین قاضی منافع خویش است پس: «بگذارید هر کس دنبال خواسته‌های خودش برود» «Faire, Laissez SeulezLaisse» و با این منطق، هیچ معیار عقلانی و عمومی از ارزشها مهمتر از حق هر کس برای دنبال کردن منافع خودش نیست: «تعهد فقط در برابر خود و سودمندی‌های خود، به هر قیمتی!!».

قرار داد و قانون و دموکراسی، در این میانه، تنها نقش توزیع و سهمیه بندی «قدرت و سود»، را بر عهده دارد. عدالت، دین، اخلاق و کلیه ارزشها، تنها موضوعاتی «خصوصی»!! هستند. و عجیب است که همین فیلسوفان که «سود بالفعل» شخصی و مادی را معیار دانسته‌اند و عملاً به نوعی نسبی‌گرایی و ابزارانگاری در حقوق و ارزشها تن داده‌اند و حتی «دانش» را ناشی از مفاهیم ابزاری ۶۷ می‌دانند، از سوی دیگر بر نظریه «حقوق طبیعی» و «حس مشترک» ۶۸ تأکید کرده و جمود نشان داده‌اند، اما آیا براساسی حقوق لایتغیر و ذاتی چگونه در کنار «یوتی لیتارینیزم» تعبیه شده است؟! حدسهایی البته می‌شود زد. اقرار به «حقوق طبیعی» هم می‌توانست یک اقرار پراگماتیستی به حساب آید. هدف «حق مالکیت» بود که قائمه بورژوازی و رگ حیات نظام سرمایه‌داری بود و باید تثبیت می‌شد پس دست‌کم «حق مالکیت»، باید حقی ثابت، مقدس، مطلق، کلی، ابدی و ضروری و طبیعی (و خلاصه با هر صفت جدی دیگری!!) دانسته شد!!

بررسی فلسفه سیاسی ویژه‌ای که از مبده عزیمت «Utility» بر آمد و یکی از نخستین نمونه‌های آن افکار سیاسی آقای «ماکیاولی» بود و بتون‌ریزی «لویاتان» هابز و اندیشه «دولت مدرن»!! که همواره مبتنی بر انسان شناسی و حتی تئولوژی ویژه‌ای بود، فرصت دیگری می‌طلبید ولی آقایان نباید از یاد ببرند که «سیاست قیصری» اگر حکمران در سپهر عمومی (Public Sphere) باشد در واقع چه بر سر انسانیت و دیانت خواهد آمد و چه مایه تفاوت است میان «مصلحت در قاموس اسلام» با «مصلحت در فرهنگ قیصری و قانون سرمایه داری»!! و حلقه زدن برگرد «یوتی لیتی»، فاجعه را چقدر غلیظتر می‌کند. اصرار بر چنین مصلحتی علیرغم همه واقعیات کنونی مغرب زمین، مایه تعجب است. گویی ایشان اخیراً از کرات دیگری به زمین آمده و نمی‌دانند این طرز فکر به چه عواقبی انجامیده است. حال آنکه در دهه‌های اخیر حتی در مغرب‌زمین، یک مقاومت بین‌الملل در فلسفه، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی بر ضد همین «تمرکز در حول سود مادی و شخصی» در گرفته که گاه به افراط نیز کشیده شده است.

جنبش رمانتیک که در قرن ۱۹ با منزلت «پول» در جامعه غربی در گیر شد و حتی به نفی اساس جامعه صنعتی، نفوه کرد و نیز جنبش چپ، هیپی‌ها، انزواطلبان، عرفان بودایی و سر خپوستی و... عاقبت نهضت «پست مدرنیست»، عملاً شکست کامل «دولت رفاه» و مصلحت مدرن بورژوازی «در تامین» جامعه مدنی موعود را جار زده است. در پایان جهت دفع دخل مقدر، باید تصریح کنیم که نقد «یوتی لیتارینیزم» به معنی نادیده گرفتن نیازها و منافع و حتی «سود» انسان در «شریعت» نیست بلکه میان «مصلحت با معیار اسلامی» و «مصلحت با معیار پراگماتیستی»، «عموم و خصوص من وجه» است چه‌گاه «یوتی لیتی»، مساوق و متصادق با «مصلحت» است و گاه، خیر. بسیاری اتفاق‌ها، گذشت‌ها و خطر کردن‌ها که مصداق «یوتی لیتی» نیست و تنها با افزودن «آخرت»، در دستگاه «هزینه - فایده» ۶۹ عقلانی خواهد نمود، مصداق جدی «مصلحت» با معیار اسلامی هست و بسا «سود»‌ها که ممکن است از طریق ستم، خیانت و فسق، حاصل آید و بصراحت «ضد مصلحت اسلامی» است. و البته در مورد «منافع» مادی حلال که اغلب تمتعات را می‌تواند شامل گردد، به هر دو معنی، «مصلحت» صدق می‌کند زیرا هم «سود» و هم مصلحت مشروع است.

برجستگی «فقه اسلام» در همین است که ملتقای «ارزشها» با «واقعیت زندگی» است و هم ضامن منافع و تامین نیازهای بشری و هم ظرف اعمال ارزشهای انسانی و اخلاقی است و اینست که می‌گوئیم «فقه»، دنیا و آخرت را گره می‌زند و «معیشت و فضیلت» را هم‌خانه می‌کند و «عرفان و اخلاق» را تا عمق «بازار و دولت»، نفوذ می‌دهد. اساساً حلال و حرام و شریعت، راهکارهای آن «زندگی شرعی» است که «هم زندگی» و هم «شرعی و انسانی» باشد و معیار دینی مصلحت، ناشی از انسان شناسی دینی است. وقتی صحبت از «مصلحت» به میان می‌آید باید پرسید: مصلحت کدام انسان؟! انسان اسلام یا انسان شما؟! انسان در تعریف اسلام، مصالح و مفاسدی (اعم از مادی و معنوی) دارد که لزوماً و همواره با سود و زیان «انسان در تعریف سکولار» یکسان نیست بلکه گاه مباین نیز هست. «فقه اسلام»، بر آیند مصالح و مفاسد و سود و زیانهای انسان را پس از کسر و انکسار آنها لحاظ کرده و سپس حکم به وجوب و حرمت فرموده است. این برداشتی است که ما از «فقه» داریم.

## قاموس دوم:

### ولایت مطلقه، اجتهاد و مدیریت ۱ قاموس دوم: ولایت مطلقه، اجتهاد و مدیریت، ۳

#### ۳. «بررسی و نقد ۱۵ رخنه اصولی، کلامی و فقهی»: ۳۱. «بررسی و نقد ۱۵ رخنه اصولی، کلامی و

#### فقهی»: ۳

اینک به آنچه مکانیزم‌های عرفی کننده درون دینی نامیده‌اند می‌پردازیم. تقریباً در همه این ۱۵ مورد ما شاهد تعریف‌هایی غلط یا ناقص از عناوین اصولیه و مفاهیم فقهی یا کلامی هستیم. ادعا آنست که این عناوین، عواملی جهت خروج از قلمروی دین و شریعت بسوی قلمروی عقل عرفی و سکولاریزم هستند و پاسخ می‌دهیم که عمده این موارد، اگر درست فهمیده شوند، اتفاقاً حکایت عملیات اجتهادی هستند که مبدأ، مقصد و روش آن، کاملاً شرعی و دینی و از قضا، متدی برای دینی کردن قلمروهای عرفی!! می‌باشند و دقیقاً، در جهت خلاف مدعای وی عمل می‌کنند. ما با مقوله‌ای بنام «عقل دینی» مواجهیم که با «عقل سکولار»، تغییرهای اصولی در پیش فرضهای کلامی و فلسفی و... در روش و در آمال و اهداف دارد و از مبدأ عزیمت و منتهی ال‌آمال بخصوصی برخوردار است و نسبت به خداوند و احکام او نه بی‌مبالات و اهل استخفاف و تجری است و نه این احکام را دگم و نمادهای بی‌پشتوانه و تحکیم‌های بی‌ملاک و از سنخ «تابو» و «جادو» می‌پندارد بلکه «شریعت» را «راه درست زیستن»، بلکه «راحت‌تر و عقلانی‌تر زیستن» نیز می‌داند و احکام خدا را کاملاً ناظر به واقعیت و ظرفیت و امیال و استعدادها و نیازهای طبیعی و عقلی انسان و در عین حال، بستری جهت رشد و تصعید روح انسانی بسوی کمالات و رستگاری می‌شناسد و آن را فشاری خلاف مصلحت جمعی و غیرانسانی و یا امری خصوصی و اعتباری یا تکلیف ما لا یتطاق و دستوراتی که بی‌حساب و کتاب از بالا!! صادر شده باشد، نمی‌پندارد.

اینک نقد یکایک مستمسک‌های درون دینی!! جهت غیردینی کردن دستگاه حقوقی اسلام:

۱-۳ - آقایان تقسیم احکام به امضایی و تأسیسی و صحنه‌گذاری اسلام به بسیاری عرفهای بشری را مدخلی برای عرفی کردن دانسته‌اند. و تأسیس را تنها در فقه العبادة منحصر دیده و نتیجه می‌گیرند که اگر پیامبر(ص) اینک ظهور می‌کرد بسیاری عرفهای امروز و قوانین عصری را که پیشرفته‌تر و انسانی‌تر از «فقه الجاهلیه»!! می‌باشند صحنه می‌گذارد ۷۰.

(ج) - این سخن، اگر تمام هم می‌بود باز بحال شما مفید نمی‌افتاد.

اولاً احکام عبادی اسلام نیز کاملاً تأسیسی نیست بلکه عمده شریعت اسلام، فاقد تفاوت اصولی با شرایع پیشین می‌باشد. حج، صلو، صوم و... که اصل «عبادات» اند، همگی پیش از اسلام، تشریع شده بودند پس در عبادات هم، اسلام مؤسس علی‌الاطلاق نیست ۷۱.

ثانیاً با تعریفی که از «دین»، پذیرفته‌اید و مسبوق به تفاسیر پوزیتیویستی است من بعید می‌دانم که احکام تأسیسی دین را هم بتوان جدی گرفت!

ثالثاً چه در عبادات و چه معاملات، نبی اکرم(ص) برخی از عرف موجود را مشروع دانسته و امضاً و ابقاً فرمودند (از قبیل برخی از حدود و دیات ۷۲ و شقوق نکاح و طلاق و حج ۷۳ و صلو و صوم). از سویی برخی از عبادات (از قبیل بت پرستی، ریاضتهای نامشروع و نیایشهای مشرکانه) و برخی از معاملات و عقود (نظیر «ربا» و نکاح شغار ۷۴ و...) را تحریم کردند. از سوی دیگر، چه در عبادات (اجراً و شروط حج و صلو و...) و چه در معاملات (انواعی از معامله که قبلاً در جزیره العرب، سابقه یا شیوع نداشته)، مواردی را که در جهت اهداف دین مفید تشخیص می‌دادند، تشریع و تأسیس فرمودند. آن بخش از عرفهای جاهلیت (به تعبیر شما فقه الجاهلیه!!) امضاً شد که مشروع بود و منافات با اهداف تربیتی و اجتماعی اسلام نداشت و عمدتاً هم در شرایع ابراهیمی پیشین سابقه داشته یا مشروع شناخته شده ولی به مرور زمان مبالغی تحریف و بدعت و حرام، ضمیمه و آلوده گشته بود که پس از حذف زوائد و مفاسد و اصلاح ساختاری، اعم از آنکه عبادت یا معامله باشد توسط اسلام، تأیید می‌گشت. در مواردی نیز تغییراتی که در اصل مصلحت عمل (مناط حکم)، دخالت جزئی داشت یا به اقتضای تغییر شرائط و زمانه، ضروری بود، صورت می‌گرفت. در مصادیق تأسیس نیز، نوع نسبتی که آن معامله یا عبادت با واجب و حرام و اهداف شریعت اسلام می‌یافت، مدنظر شارع مقدس بوده است. پیامبر اکرم(ص)، در زمانه ما نیز اگر مبعوث می‌شدند باز عرف موجود را به مشروع و نامشروع، تفکیک فرموده و بسیاری از عرفهای کنونی جهان (از شرق و غرب) را هم ابقاً می‌فرمودند. عرف مشروع، آنست که مستقیم یا مع‌الواسطه، منصوص یا مستحدث، به «محرمات» دامن نزده و به ترک واجبات نینجامد و چه بهتر که بعکس باشد یعنی دامن محرمات را برچیند و در جهت واجبات مؤثر و مفید افتد. در ابعاد گوناگون اجتماعی می‌توان مثالهایی زد که مواردی چون پارلمان یا جمهوریت و... که همگی فرم (نه محتوی) می‌باشند، از جمله آنهاست. علی‌ای حال، ملاک، قواعد کلی شرع است، چنانچه

بخشی از سیره جاریه در جامعه و دولت اسلامی ما نیز عاریه از شرق و غرب عالم است و این مزاحم مشروع بودن آنها، لزوماً نخواهد بود.

رایعاً هر چه از غیرمسلمین صادر شود، لزوماً غیراسلامی و حرام و مضر نیست. بسیاری از آنچه «عرف پیشرفته‌تر» می‌نامند، ناشی از تجربه و تعقل مشترک انسانی و عمدتاً هم از سنخ «روش‌ها» ست و اگر در راستای اهداف و نتایج مشروع و مباح قرار گیرد، بی‌تردید، مشروع و گاه واجب است. بار دیگر تأکید می‌کنیم: ملاک مشروعیت و عدم مشروعیت تأثیری است که یک عرف (فکر یا اخلاق یا رفتار)، اعم از تأسیسی یا امضائی در تأمین یا عدم تأمین اهداف اسلامی دارد. هر عرف که در مسیر تشدید زنا و دروغ و خیانت و ربا و ظلم و... واقع گردد، چه قدیمی چه جدید و چه سنتی چه مدرن!، حرام است و بالعکس. تنها به همین اکتفا می‌کنیم که میان اهداف دین «با احکام دین»، تناسب بسیار ظریفی است که از حیث اهمیت قابل قیاس یا بحث هسته و پوسته دین (به تعبیر مرحوم مطهری) می‌باشد و یک وجه عمده آنکه عده‌ای از فقهای کنونی ما نیز بی‌آنکه بدانند در دام نوعی اخباری‌گری جدید افتاده و عده‌ای از دردمندان در چاله بدعت در می‌غلطند، ناشی از فقدان ذائقه دقیق تفکیک هسته از پوسته است.

۳-۲ - همچنین، گسترش دادن «منطقه الفراغ» را راه مهم دیگری برای جایگزینی عقل عرفی بجای شریعت دانسته‌اند و حوزه مباحات را مجال «عرف» خوانده و پس از توصیه به توسعه این حوزه، تفأل!! می‌زنند که قلمروی واجب و حرام شرعی پس از این، فقط اندکی از حقوق خصوصی را شامل شود و عمدتاً به مناسک عبادی بین انسان و خدا، محدود گردد. ۷۵

ج - اولاً مگر «منطقه الفراغ» شرعی، قابل گسترش است؟! آقایان از جمله در اینجا بند را آب می‌دهند، نا غافل از اینکه گسترش دادن حوزه «مباحات»، همان اباحی‌گری است. زیرا جز از طریق کاستن از واجبات و محرمات، چنین توسعه‌ای، متصور نیست و شرع، اسم این کار را «بدعت» گذارده است. مباح کردن چیزی که مباح نیست (و به تعبیر آنان، گسترش منطقه الفراغ) جز کنار گذاردن احکام الزامیه شرع، آیا معنی دیگری دارد؟!

ثانیاً «منطقه الفراغ» هم از مواردی است که مشمول لحاظ شرعی است. واقعاً یا ظاهراً، با ادله فقهاتی یا ادله اجتهادی، اصول لفظی یا اصول عملی، وقتی حکم به «اباحه» شد، حوزه مباحات، همچنان حوزه شرعی است و اباحه شرعی، خروج از قلمروی شرع نیست و مسلمان، در مباحات هم مسلمان و متشرع است و توجه او به اصول اعتقادی و اخلاقیات و احکام، کما کان باقی است، دغدغه دین و حق و «درستکاری» و «قیامت» و «شریعت» را دارد و مصلحت اندیشی‌های او بر اساس معیارهای دینی و قرآنی است.

ثالثاً بحث اصلی ما با شما در غیر «منطقه الفراغ» است. آیا اشتغال ذمه در احکام منصوص شرعی و التزام فکری به اصول عقائد دینی را می‌پذیرید یا آنها را دگم و سحر و جادو و افسون و مناسکی صرفاً جهت حفظ پیوندهای اجتماعی (چنانکه دورکیم و دیگران می‌گویند) می‌شناسید؟! عرف شما، آیا در غیرمنطقه الفراغ، تسلیم شرع هست؟!

آیا اساساً متشرع و در صدد اطاعت و تقرب به خدا و معترف به مبدأ و معاد دینی هست؟ علاقات و اعتقادات آن از چه سنخی است؟! آیا این عقل، رو به کدام سو و با چه قصد چه پیشفرضهایی تعقل می‌کند؟! آیا اساساً تعقل می‌کند یا محاسبات حیوانی و غریزی صرف؟! آیا تعهدی به حق و اخلاق دارد؟! اگر دارد و اگر لا قید نیست پس علاوه بر آنکه حریم محرمات را رعایت می‌کند، در منطقه الفراغ هم چنین جهتگیری و علائقی دارد و اگر سکولار و اباحی مذهب است و از «مباح بودن»، تلقی بی‌حساب و کتاب بودن دارد، منتظر «مباح شدن» چیزی نمی‌ماند بلکه حرام هم نزد وی مباح است!! عرف «خود بنیاد» و نفسانی، دغدغه «منطقه الفراغ» ندارد.

رایعاً حوزه عرف متشرع و «عقل متدین»، تنها منحصر به مباحات و منطقه فراغ نمی‌باشد بلکه در حوزه واجبات و محرمات نیز دست در کار است. در فهم احکام، در فهم فلسفه احکام (بعضاً) و در تشخیص موضوع یا شناخت شرایط یا تأمین ابزار اجرایی یا... علی‌ای حال. «عقل» در حوزه شریعت، بیکار و بیگانه نیست و چنانچه عقل ما متشرع است، شرع ما نیز در اساس، عقلانی و برهانی است اساساً نکته مهم در اصول فقه شیعه در بحث «حجیت»، همواره استناد به قطع و یقین است.

و لذا جز «ظنون خاصه» (که آن نیز بدان سبب که منتهی به «حجۀ قطعیۀ» میشود و دلیل خاص قطع آور به نفع خود دارد، حجت است) «ظن و وهم و ش»، هیچیک قابل پیروی و حجت نمی‌باشد و شرع ما به تنها چیزی که رضا می‌دهد، یقین و قطع عقلانی است، مستقیم یا مع‌الواسطه.



خامساً: «مباح»، بعنوان اولی شرعی، مباح است اما قلمروی مباحات، به عناوین دیگر و در موارد گوناگون، ملحق به حوزه واجب یا حرام میگردد. کوران زندگی اجتماعی، در واقع تلاقی مصالح و مفاسد تو در تو و زمینه تراجم ملاکهاست و بنا به اهم یا مهم بودن ملاکها، مرحله «تجز حکم» تابع «مناط اقوی» پس از کسر و انکسار آن مصالح و مفاسد است.

منطقه الفراغ، مربوط به اعمالی است که به عنوان اولی (لَوْ خُلِيَ وَ طَبَعَهُ)، فارغ از احکام الزامیه‌اند اما بسته به شرائط و بسته به وضعیت و نیت عامل، معنای ثانوی و مقطعی یافته و ذیل عناوین الزامیه ایجابیه یا تحریمیه و یا استحباب و کراهت قرار میگیرد. راه رفتن، سخن گفتن و نوشتن، ممکن است بالذات، مباح باشند (بر خلاف «صلوة» که واجب است و «قمار» و «زنا» که حرام است) اما همین اعمال وقتی ذیل عنوان حرام یا واجب قرار میگیرند جهت ویژه‌ای می‌یابند یعنی بسته به مقصد، نیت، طرز عمل، نتیجه، آثار جانبی و زمان و مکان، مباح ما، واجب یا حرام میگردد.

بدین معنی است که گفته‌اند هیچ عمل ارادی نیست که حکم شرعی نداشته باشد. زیرا هیچ عمل اختیاری و آگاهانه نیست که رویهمرفته هیچ تأثیری در سعادت و شقاوت آدمی نداشته باشد.

سادساً: پذیرفته‌اید که همه احکام شرعی بجز مناسک و عبادات و بخشی از حقوق خصوصی، عرفی شوند. می‌پرسم: چرا؟! شما که آمادگی برای کنار گذاردن عمده احکام اسلام (احکام حکومتی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی دینی) دارید، چرا به تتمه احکام (فردی و عبادی) ابقاً میکنید؟! آیا حتی این مقدار را لازم الرعایه می‌دانید یا علت ترحم آن است که این حصه از احکام را چندان مزاحم امر حکومت نمی‌دانید؟! حال آنکه با این نگاه، حتی عبادات فردی، واجب نمی‌شود. حد اکثر می‌تواند جائز باشد و مخیر میان هر نوع عبادت و مناسکی است و لذاست که منطقاً هیچ تمایزی میان عبادات اسلامی و مسیحی و بودائی و بت پرستی و... نمی‌توانید قائل باشید و نیستید.

و این در حالی است که از قضا، آنچه مخالفان را علیه اسلام می‌شوراند، عمدتاً احکام و مواضع اجتماعی دین در ساحات سیاسی و حقوقی و حکومتی است. والا روشن است که تضییق یا توسعه حوزه واجب و حرام یا گسترش منطقه الفراغ، کار من و شما نیست.

این رسالتی است که منحصرأ به عهده خود شارع مقدس است و در کتاب و سنت، اعمال گشته و متأسفانه! یا خوشبختانه از دست من و شما خارج است.

سابعاً: بار دیگر بپرسیم چرا «شرع» و «عقل» را با چنین وسواس و تأکید عجیبی، مانعاً الجمع می‌بینید؟! شما گمان کرده‌اید «شرع» آمده بود تا جای «عقل» را بگیرد و حال هر کجا شرع، به عقل، تفویض «مجال» میکند، آن را به پا پس کشیدن و اضمحلال «شریعت»، تعبیر می‌کنید! زیرا اقتدار «عقل» را ضعف «شرع» (و بالعکس) می‌فهمید! حال آنکه شرع، عقل بیرونی و عقل، شرع درون است ۷۶ و هر دو حجت‌الاهی‌اند ۷۷ و هر دو در اصول، یک چیز می‌گویند. وهم و ظن و نفسانیت را با «عقل و عقلانیت»، نباید عوضی گرفت. خود شرع مقدس است که امر به تعقل می‌کند ۷۸، پس چگونه تعقل را نوعی «هل من مبارز» علیه شرع تلقی می‌کنید؟ هیچ برهان عقلی مسلم «علیه هیچ حکم شرعی مسلم» نداریم. مواردی اگر هست، یا برهان، برهان نیست یا نقل، فاقد شرائط نقل معتبر است. اما البته مواردی بسیار داریم که عقل، متواضعانه خواهد گفت: «متوجه بعضی خصوصیات نمی‌شوم». و همان عقل، ادامه میدهد: (اما از آنجا که «اصول» را و اغلب «احکام» را درست و موجه و معقول می‌یابیم باز برهاناً آن موارد اندک را نیز (که قطع به خلاف هم ندارم) تمکین میکنم زیرا من که «عقل» باشم، حدود و قیودی دارم و از خودم فراتر نمی‌توانم بروم)، اینست تعقل و عقلانیت.

۳-۳ - راه حل دیگر برای کنار گذاردن شرع را «بلاموضوع کردن احکام شرعی» دانسته‌اند و دامنه این عملیات را بقدری وسیع می‌پندارند که معتقدند فقه تقریباً در همه مقولات مدرن، ساکت است و سپس می‌کوشند کل اقتصاد سرمایه داری مدرن!! و تنظیم جامعه صنعتی و حتی «انسان معاصر» را بکلی دور از دسترس «فقه»، معرفی کنند ۷۹.

ج - اولاً: آیا ما احکام را بلا موضوع می‌کنیم یا احکام، خود بخود و احتمالاً، بلا موضوع میشوند؟ آقایان بقدری برای باز کردن دست خود در تشریع و ایجاد امکان برای حذف شریعت، عجولند که حتی صیورت تاریخی و تدریج زمانی و قانونمندی عالم تکوین را هم یکسره حذف میکنند. «بلا موضوع شدن»، تعبیر درستی است اما «بلا موضوع کردن»، حتی معقول هم نیست. فرق این دو عبارت را آیا می‌فهمید؟ فرق «موضوع» با «متعلق» را چه؟! اساساً بی‌موضوع کردن «حکم شرعی یعنی چه؟! آیا از طریق مخالفت با حکم شرع یا از راه اتیان «مامور به» و اسقاط تکلیف؟! هر کدام که باشد، حکم علیحده‌ای دارد. اگر توجه می‌داشتند، معلوم بود که «انتفاء موضوع»، تابع واقعیت خارجی و عوض شدن صحنه است و نمی‌تواند مستمسکی برای حذف شرع باشد.



ثانیاً: با تغییر ماهیت یک موضوع (آنهم اگر اثبات شود)، موضوع ما حکم عوض میکند نه آنکه بی حکم شود. به عبارت دیگر. تبدیل به موضوع حکم دیگری میگردد. بطور نمونه، «ربا»، اگر همچنان «ربا» مانده پس همچنان حرام است و بحث ضرورت یا «مصلحت ملزمه نظام و...» بحث علیحده‌ای است، و اگر دیگر «ربا» نیست پس از این حیث، دیگر حرام نیست، ولی مگر حلیت و اباحه، حکم شرعی نیست؟! ذمه مکلف، اگر در موردی بری است، این برائت ذمه، خود، ترخیص از ناحیه «شارع مقدس» و نه خروج از حوزه شرع به حوزه عرف!! است و اگر موضوعی تبدیل یافت و دیگر، حکم منصوص شرعی متوجه عنوان جدید نباشد، به سایر مباحات شرعی ملحق میشود که تکلیفشان روشن است و گفتیم در صحنه واقعیت اجتماع و حاکمیت هیچ مباحی، مباح (بمعنی الاخص یعنی حلال مساوی الطرفین) نمی ماند و بسته به آثار و علل و عواقب و ملازمات و حتی مقارنات، جنبه مصلحت یا مفسدت آن که در شرع مقدس، علی‌الخصوص یا علی‌العموم، مذکور و منصوصند چربیده و ذی الحکم (محکوم به حکم منجز و بالفعل) میگردند.

اما اگر موردی را خدای متعال، خود، بصراحت «مباح» فرموده، در واقع، یعنی که آلترناتیوهای گوناگون و متعدد برای تصمیم اولیه شما، در حد همان تصمیم بعنوان اولی، میتوانند مشروع و صحیح باشند ولی عقل، موظف است (شرعاً و عقلاً) که آن تصمیم را سبک و سنگین نموده و عاقبت یک جانب را ترجیح دهد، اگر این فعالیت عقلانی، در ساحت التزام به شرع مقدس، صورت گرفت، نتیجه هر چه باشد (گرچه خطا)، مشروع و مجزی است. بدین معنی که شما معذور هستید و بدین جهت هم بود که اصولیین ما همچون مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) از «حجت»، تعبیر به «مُنْجَز و مُعْذَر» کرده اند ۸۰ زیرا این خطا، حد اکثر، از محدودیتهای قهری انسانی حکایت میکند. و بحث مجتهد «مصیب و مُخْطی» ۸۱، اشاره به همین مطلب است.

ثالثاً: فتوایی که مجتهد در مستحدثات میدهد حکم شرعی و اظهار نظر از موضع «دین» است. امور مستحدثه، مجال «عرف منهای شرع» نیست و اساساً اجتهاد و تفریع الفروع، جز این نیست که سایه شرع را بر موضوعات جدید بگستراند، عملیاتی عقلانی است که در چهار چوب اهداف و اصول دین و با توجه و التزام کامل به احکام دینی صورت میگیرد و عملیاتی «درون دینی» است نه خروج از «دین» و بر «دین»!!

رابعاً: دامنه بلا موضوع کردن شرع، نه تنها وسیع یا قابل توسعه نیست بلکه اصلاً وجود خارجی ندارد. اگر موضوعی تحقق نیابد، طبیعی است که حکم آن موضوع نیز تنجز ندارد و این هرگز به معنی کنارگذاشتن شرع نیست زیرا احکام، مشروط به تحقق موضوع خودند و مُحَقَّق «موضوع خود» نیستند.

خامساً: با کدام برهان، چنین قاطع قضاوت میکنید که «کلیت اقتصاد معاصر و انسان مدرن از حوزه دسترسی فقه بدور است»؟! آیا چنین سکوت و بی نظری را در ادله شرع یافته‌اید یا بدلخواه نسبت میدهید یا باب اجتهاد را مسدود اعلام میکنید؟! و به چه حق؟! آنچه گفته‌اید، ادعایی است که باید اثبات گردد و با شعار و سخنرانی و جوسازی نمی‌شود. اگر تعمیق افزون‌تر در استدلال و استنباط و نیز جولان دقیق‌تر در موضوع شناسی (شناخت سرمایه داری صنعتی و...) را به فقهای ما پیشنهاد می‌کردید، باز قابل قبول و حتی جای تشکر بود اما دعوی آنکه کلیه روابط اقتصادی امروز، از اساس، جوهر تازه‌ای است، به مزاح، شبیه‌تر است. این عادت لسانی غرب در یکی دو قرن اخیر است که اتفاقات انسانی و علمی متأخر مغرب زمین را چیزی «مطلقاً دیگر» و مباین با کلیه سابقه «تمدن انسانی» میدانند و از آن خنده‌آورتر این ادعاست که «انسان امروز» - بطور کلی غیر از «انسان شناخته شده» است و انسان، تغییر ماهیت داده است. دوستان عزیز! این غلوه‌های شاعرانه برای رمان، خوب است نه بحث استدلالی! هزاران عمل فردی و جمعی در انسان کنونی میتوان سراغ داد که عیناً یا شبیهاً در انسان گذشته (حتی انسان غارنشین) هم بوده است. شما ضریب تحول و نقاط تحول پذیر انسان را بدرستی نمی‌شناسید و این از اشتباهات (عمدی!!) جدید و مهلک است و مخصوص شما هم نیست و تعبیر دیگری از همان شبهه کهنه است که: «اسلام متعلق به ۱۴۰۰ سال پیش است»!! و عصر آن سپری شده است.

۳-۴ - گسترش دادن فضای «مالا نص فیه»!!، راه حل دیگر آقایان برای رهایی از قید احکام شرع و عرفی کردن همه چیز است. بنده برآستی حیرانم که ایشان مفاهیم و تعبیری را که بکار میبرند، بدرستی فهمیده و عمد دارند یا بدون اطلاعی از علم «اصول»، اصطلاحات را طی تورقی از کتب اصولی جمع آوری و در مقاله خود گنجانده است؟!!

اولاً: فضای «مالا نص فیه»، چگونه ممکن است که قابل گسترش یا کاهش باشد؟! گسترش موارد «بی نص» یعنی چه؟ هیچ احتمالی جز نادیده گرفتن بخشی از «نصوص موجود» ندارد و ظاهراً منظور همین است. از رده خارج کردن برخی نصوص! و این، اسمش تکذیب و مخالفت با (بعضی) نصوص است نه استفاده از فضای «مالا نص فیه». گسترش «مالا نص فیه» به معنی کاهش «موارد منصوص» است پس مشکل شما، مشکل موارد «دارای نص» است نه موارد «فاقد نص»!

ثانیاً: فقدان دسترسی به نص یا حتی فقدان نص در موردی خاص، مفری از دیانت و عهد دینی و اقبال به سکولاریزم نباید تلقی گردد، پس فقدان نص هم دردی دوا نمی‌کند!! زیرا در مورد فقدان نص، اگر اصل جواز و اباحه هم جاری شود، باز حکمی شرعی است و شخص متشرع، چنانچه پیشتر گفتیم، حتی در موارد غیر منصوص، متشرع می‌ماند و رویکرد دینی و عبودیت او بجای خود باقی است. سکوت شرع، عقب نشینی در برابر سکولاریزم و تفویض اختیارات به «عرف بیدینی» نیست و اگر زمام اختیار و ترجیح را به خود ما هم داده باشد باز ترخیص شرعی است و رفتار یک مومن، در موارد مسکوت، عمل «علیرغم شرع» نیست و اساساً قواعد اصولی از جمله «مالا نص فیه» برای کسانی است که باصطلاح «حفیظ» و «حضور» ند. (نه راهکاری برای سکولاریزاسیون!!) موارد بی نص، حتی اهل احتیاط و دستکم غیر متجری و باصطلاح «حفیظ» و «حضور» ند. (نه راهکاری برای سکولاریزاسیون!!) اگر «عبد» از «مولی» در مورد ویژه‌ای دستور ویژه‌ای دریافت نکرده باشد، چنین نیست که دأب و سیره مولی را بکلی نادیده گرفته و قصد مخالفت با ممشای عمومی مولی و زیر پاگذاشتن و تجری نسبت به مصالح و مفاسد مذکور (علی‌الاطلاق والکلیه) در شرع، داشته باشد. مشرب شارع و اهداف کلی شرع و مصلحت «انسان دینی»، بقدری واضح است که مجالی به معیارهای غیر دینی و سکولاریستی حتی در موارد فاقد نص نمی‌دهد.

ثالثاً: موارد غیر منصوص، در جریان امور، معروض عناوین بسیاری می‌افتد که از حیثیات گوناگون، واجد حکم شرعی میشود زیرا شرع مقدس نسبت به مصلحت و مفسدت و سعادت و شقاوت انسان، هرگز بی‌مالات و بیطرف نیست و هر رفتاری که در رشد یا سقوط انسان، دخالت دارد، موضوع تکلیفی است، گرچه بالتأمل. و این همان تأملی است که شارع از مجتهدین و فقها انتظار دارد و البته قبول داریم که حوزه‌های ما در این مورد کوتاهیهای بسیار کرده‌اند.

رایعاً: اینکه ۸۲ فقها و رجالیونی هستند که بخش عمده‌ای از روایات را بدلائل و قدحهای گوناگون «سندی» و «دلالتی» و «مقامی» ۸۳ از دایره اعتبار و مرجعیت، کنار می‌گذارند، پس دامنه دین بر چیده می‌شود، نمی‌تواند نوعی تسهیلات موجه جهت ترک منابع احکام شرعی از قبیل سنت معصوم و پیشرفت سکولاریزاسیون بشمار آید،

چون این فقها و رجالیون، مطمئن باشید که از نقطه عزیمت حضرات عالی چنین نظری اظهار نکرده‌اند و بر خلاف مواضع سکولاریستی، آنان دغدغه شریعت و تقرب به شارع و التزام به احکام و روایات را داشته‌اند و اگر روایت یا روایاتی (آنهم نه ۹۰٪ روایات!!) را سنداً یا دلالتاً یا مقاماً معتبر نمی‌دانند، بدان معنی است که مفاد آن «ماثور» را حکایت از «شرع مقدس» نمی‌دانند نه آنکه آن را عین شرع بدانند و معذک نادیده بگیرند. پس برای این عمل، حجت شرعی می‌خواهند و دارند (گرچه مخطی باشند). اما نکته‌ای که دانستن آن به حال شما مفید خواهد بود اینست که دایره نصوص معتبر، تنگ نیست و همه زندگی بشری را فرامیگیرد و اگر تنگ بود پس اینهمه جوش و جلا برای سکولار کردن و خصوصی کردن اسلام و بریدن دست دین از حکومتیات و اجتماعیات چه وجهی دارد!!

خامساً: دایره نصوص معتبر، هر چه هم تنگ باشد باز مبانی دور کیمی و مادی، به همان موارد اندک هم تن نمی‌دهند. می‌پرسم: آیا همان چند حکم شرعی منصوص در قرآن که هیچ مشکل در سند و دلالت هم ندارد و هیچ فقیهی (شیعه و سنی) در حجیت و الزام‌آوری آن تردید نکرده است (همچون حد زنا و سرقت یا احکام ارث و...) را در عصر سرمایه داری مدرن!! لازم الاطاعه میدانید و تن می‌دهید؟! با نوع دین شناسی که در بخش نخست مقاله و در سرتاسر نشریه کیان ارائه می‌گردد، آیا همان منصوصات قطعی و متواتر در قلمروی احکام اجتماعی و حکومتی و حقوقی و سیاسی را میتوان قبول داشت (چه رسد به ما لانص فیه!!). آیا مشکل این مبانی، معتبر بودن یا نبودن یک روایت است یا مشکل التزام به همان نصوص معتبر؟! از قضا، سیره جاریه معترضین به اصولگرایان، تحفظ اصولگرایان بر اجرای حدود و احکام منصوص از قبیل حدود و دیات و احکام ارث و... در عصر سرمایه‌داری، مدرن است و نه «مالا نص فیه»!! و چرا گمان میکنید هر جا که نص معتبر نیست نوبت به عقل سکولار و جولان بیدینی میرسد، باید اکیداً تصریح کرد که «سکولاریزم» گرچه، «بی تفاوت به دین» و «منادی تفکیک قلمروها» معرفی میشود اما در واقع، مُکذَّب (لااقل بخشی از) معارف و احکام دینی است.

۳-۵ - «قیاس»: آقایان اصرار دارند که «قیاس» (هر نوع آن و به هر درجه)، مکانیزمی برای سکولاریزاسیون و غیر دینی کردن دستگاه فقهی است و شیعه نیز علیرغم مخالفت، عملاً مرتکب آن میشده و می‌شود و به «تنقیح مناط در احکام مستنبط الی» اشاره می‌کنند که، با چند درجه تنقیح، به فلسفه احکام و قواعد کلی (مثل لا ضرر!) رسیده سپس با تخصیص مناط، احکام جدیدی مطابق‌تر با عرف، وضع می‌کرده‌اند. ۸۴

ج - اولاً: گرچه مواردی از قیاس، چنانکه می‌گویید، خروج و تخلف از شرع هست و لذا در روایات ما باعث «محقق دین» (همان عرفی شدن در اصطلاح شما)، دانسته و تحریم شده اما نکته اینجاست که حتی شدیدترین و قبیح‌ترین انواع قیاس هم بعنوان

مکانیزمی برای سکولار کردن، مد نظر برادران اهل سنت نبوده است زیرا قائلین به قیاس، در واقع، آن را راهی عقلی بسوی حکم شرعی (و نه حکم عقل عرفی) میدانند و لذا قیاس را جزء منابع اجتهاد شرعی ۸۵ و عملیاتی عقلانی برای نیل به «احکام» می‌شمارند نه گریز از شرع و ادبار از دین بسوی عرف سکولار!! شما قیاس را هم بدرستی نشناخته‌اید. «قیاس» بدلیل عدم دسترسی به احادیث نبی اکرم (ص)، (به علت مبارزاتی که با نشر و حفظ حدیث بدلائل گوناگون در سده نخست اسلام شد) و بعلت قطع رابطه فکری و معرفتی با اهلیت پیامبر (ص) که سخنگویان، مفسران و تجسم اسلام و ادامه پیامبر (ص) بودند، در میان بخشی از فقه‌های اهل سنت جهت وصول به احکام شرعی در موارد غیر منصوص، شایع شد و مطلقاً یک اقدام با اهداف سکولاریستی نبود بلکه یک تلاش غلط جهت کشف احکام دین و اعمال شریعت بود و پس از پیامبر اکرم (ص) حتی در سطح برخی از خلفا و بزرگان مورد تمسک قرار گرفت و سپس کسانی چون «ابراهیم بن یزید نخعی» و «حماد بن سلیمان» و «أبو حنیفه»، آن را تئوریزه و شایع کردند. ۸۶

در قیاس، موضوعی را به موضوع دیگری (که حکم شرعی آن معلوم است) تشبیه و مقایسه کرده و حکم آن را به موضوع مذکور نیز سرایت میدهند و آن را حکم شرعی (نه عرفی) برای موضوع مذکور میدانند لذا اهل سنت، خود شرط میکنند که «مقیس» علیه، حکم شرعی معتبری داشته باشد که منحصر به موضوع خاص نشده و علت آن (وجه شبه و علت قیاس که جامع مشترک بین اصل و فرع است) نیز روشن و منضبط بوده و مدار حکم (اثباتاً و نفیاً) عام و غیرمخالفاً با سایر احکام شرعی باشد. پیداست که قائلین به قیاس هم گرچه دچار خطا در روش شده‌اند اما دغدغه و هدف آنان، کشف عقلی از حکم شرعی (نه حکم عرفی و سکولار) بوده است.

ثانیاً: همه انواع قیاس و همه درجات آن، مطلقاً کارکرد واحدی ندارند و تنها در نام، مشترکند لذا برخی مشروع و برخی نا مشروع‌اند. آنچه ما قبول نداریم، «قیاس تمثیلی» ۸۷ است که به صرف تشبیه موضوعی به موضوعی، «حکم شرعی» را بخواهیم بفهمیم زیرا «تشبیه»، قطع عقلی به حکم شرعی نمی‌آورد و لذا حجت نیست. منجز و معذر نیست. اعم از آنکه قیاس «طرد» یا قیاس «عکس» باشد.

ولی قیاس منصوص العله (یعنوان نمونه)، در واقع، راه تشبیه مبتنی بر حدس و ظن و استحسان را نمی‌رود بلکه تبعیت از نص است زیرا احکام شرع، تابع علت و مناط (مصلحت نفس الامری) هستند و لذا اگر علت یک حکم، منصوص و مشخص است از باب تبعیت «معلول از علت» تسری می‌یابد.

«قیاس اولویت» نیز در مواردی که حکم «منطوق» و «مفهوم»، یکی باشد و ملاک حکم منطوق بطریق اولی (اولویت قطعی نه ظنی و خیالی) در «مفهوم» باشد، جریان می‌یابد که باز موجب قطع عقلی بر حکم شرعی است، در غیر اینصورت ما را به حکم شرعی و اصل نمی‌کند و حجت ندارد.

قیاس «مستنبط العله» هم در مواردی است که مجتهد، به «علت» حکم، عقلاً و بدون نص شرعی پی ببرد. اینجا نیز اگر «قطع» باشد، حجت شرعی است ولی در مواردی که قطع نیست (اغلب موارد) نمی‌توان «علت» را استنباط شده فرض کرد و گمان و وهم، حجت نیستند. مهم، نوع و دقت «استنباط» است.

راجع به «تنقیح مناط» ۸۸ هم ملاک آنست که «مناط» اگر مقطوع باشد، قابل تنقیح است و قیاس مناط واقعی را ما حجت می‌دانیم اما آنجا که «مناط»، مشکوک یا مظنون یا حتی موهوم باشد چگونه و با کدام عقلانیت، قابل اتکا می‌باشد؟! و اما «تخریج مناط» چیز دیگری است و قیاس از راه «تناسب»، میان حکم و موضوع است. در واقع تعیین علت است که بنوبه خود تابع چگونگی تخریج و «کشف مناسبت» می‌باشد.

«تخصیص مناط» را هم خود نویسنده باید معنی کند!!

ثالثاً: تنها شیعه نیست که با «قیاس تمثیلی» مخالفت کرده بلکه بسیاری فقه‌های اهل سنت نیز آن را حجت ندانسته و تأیید نمی‌کنند و توفیقی در متون اصولی فرق اهل سنت این را فاش می‌گوید. ۸۹

رایعاً: راه‌دادن به عقل، لزوماً بکارگیری «قیاس» نیست تا مخالفت با قیاس، مخالفت با عقل، قلمداد گردد. مخالفت شیعه با نوع خاصی از قیاس (که مطلقاً قطع آور و برهانی و لذا عقلانی نیست)، بر خلاف زعم مقاله نویس محترم، از باب پر نیسب سازی هم نیست بلکه تن‌دادن به وهم و گمان است و شیعه که «عقل» را (با خصوصیات و دقت‌هایی در تعریف «عقل») یکی از منابع احکام شرعی و نه تنها «مُدِر» بلکه «مُدَر» نیز می‌داند، کجا مخالف «عقل» است؟ مرحوم مطهری در «اسلام و مقتضیات زمان» و آثار دیگری به نقاط ضعف قیاس و تفاوت آن با اجتهاد عقلی صحیح در راه وصول به حکم شرعی، بحث مشبعی دارند. خامساً: اگر بین علمای شیعه هم کسی «قیاس» کرده، خطا کرده است و ارتکاب عمل، از بطلان عمل، چیزی نمی‌کاهد.

سادساً: چنانچه گفتیم تنقیح مناط، اقسام دارد که برخی مقبول و برخی مردود می‌باشند ولی ما نیز قبول داریم که اگر (و اگر) مجتهدی «قطع» به «فلسفه حکم» یافت حق تسری دارد منتهی نکته این است که ظن و استحسان و گمان، ما را به مناط واقعی حکم نمی‌رساند و لذا شرعاً و عقلاً قابل اعتماد نیستند و آن قطع نیز همیشه در دسترس نیست.

سابعاً: آنچه هم محصول «قیاس صحیح» است، برخلاف خواست شما، وضع احکام جدید و بشری شدن «تشریع» در قبال شرع الهی نیست بلکه چنانچه از نامش پیداست، قیاس و تشبیه به «شرع» و مثلاً کاشف از «حکم شرعی» است، آنهم متناسب با حکم شرعی دیگری که همان «مقیس علیه» یا «مشبه به» باشد (نه با عرف سکولار).

۳-۶ - «عرف مسلمین و سیره عقلاً و اجماع»: صاحبان این طرز فکر این سه را در یک ردیف به یکدیگر عطف کرده ۹۰ و مجرای عرفی شدن و سکولاریزاسیون و در واقع، راههایی جهت خروج از قلمروی شرع می‌دانند و از چند حیث خطا کرده‌اند:

اولاً: این سه چیز، سه چیزند نه یک چیز! «عرف متشرعه» غیر از «سیره عقلاً»، و این هر دو، غیر از «اجماع» اند.

ثانیاً: مفاد روایت شریفه که امت من بر باطل اجماع نمی‌کنند ۹۱ این است که امت اسلام، همگی اجماع بر باطل نمی‌کنند و این اتفاقاً بد خبری برای کسانی است که دغدغه سکولار کردن «شریعت» اسلامی را داشته و منتظر اتفاق نظر مسلمین بر ترک احکام سیاسی - اجتماعی و حکومتی اسلام می‌باشند. اینکه مسلمانان اجماع بر باطل نمی‌کنند، خبر از رشد یافتگی و التزام امت است که بر خلاف شرع، ائتلاف نخواهند کرد نه آنکه راه برای اباحی‌گری باز باشد. تکلیف «اجماع» مصطلح نیز روشن است که ملاک در حجیت آن (اعم از محصل و منقول)، کاشفیت از حکم شرع و رضایت معصوم (ع) است. ۹۲

ثالثاً: «عرف مسلمین» با تصریح بر «مضاف‌الیه» (مسلمین)، چه مشکلی از شما حل می‌کند؟! واضح است که چرا عرف مسلمین با عرف کفار و عرف سکولار از بن متفاوت است. قید «مسلمین»، نوع وجهت و مینا و مقصد «عرف» را بیان و تعیین میکند. رابعاً: اساساً (عرف) چیست؟ مراد از «عرف» در اصول فقه ما «عرف نامشروع» یا عرف لا اُبالی و بی تفاوت نمی‌تواند باشد. «شرع» به «خلاف شرع» (نقیض خود) ارجاع نمی‌دهد.

عرف را اگر «سیره جاریه» و «عادت» بدانیم، چیزی است که در اثر تکرار در ذهنیت مردم رسوب کرده و در رفتار مردم، ماندگار شده و جزء فرهنگ عمومی در آمده است.

ممکن است «عادت» را اعم از «عرف» یا حتی مغایر آن دانست و یا عرف را «عادت عقلانی» که مطبوع عقل سلیم باشد و با نص شرعی مخالف نباشد، تعریف کرد. عرفهای زیادی داریم که بر خلاف قطعی عقل و طبع سلیم و فطرت است اما بدلیل تربیت غلط و فساد فکری یا اخلاقی جامعه یا نظام، شایع و عادی و عرفی شده‌اند. عرفهای فاسد یا خرافی بسیاری امروزه بر رفتار ملل حاکم شده است. آیا همه این آداب و عادات، قابل امضا است؟!

شرع به کنار، اگر همه عرفها عقلانی است پس این همه اختلاف و تضاد و اینهمه تحول در عرفهای بشری از چیست؟ محال است که متناقضین، هر دو عقلانی باشند، پس عرف، فرهنگ و روشی است که مستمراً در جامعه‌ای، معمولی شده و اعم از صحیح و فاسد می‌باشد. عرفها برخی قابل ابقا و برخی قابل اصلاح‌اند و گر نه عادت جمهور و هر چه در جامعه‌ای «مُتَلَقی به قبول» شده و جاافتاده لزوماً معقول یا مشروع و به مصلحت نیست و از اینجاست که شیعه مطلقاً «عرف» را جزء منابع احکام شرع نمی‌داند.

خامساً: گروهی از برادران اهل سنت نیز که «عرف» یا «عرف مسلمین» یا «اجماع» را حجت گرفته‌اند، آنها را طریق کشف «حکم شرعی» دانسته‌اند و نه راهی برای گریز از ساحت «شرع مقدس».

و این از شرایطی که برای حجیت «عرف»، قائل شده‌اند، پیداست از جمله آنکه:

۱. عرف، خلاف نص شرعی نباشد بلکه ما را به حکم شرع رهنمون کند و این فقط شامل عرفی است که از زمان پیامبر اکرم (ص) تا امروز بوده و توسط ایشان (تقریباً، قولاً یا فعلاً) تأیید شده و کاشف از رضایت شارع باشد. چنانچه در باب «سیره متشرعه» و «بنأ عقلاً» نیز همین شرط را معتبر میدانند.

۲. مواردی که «موضوع»، عرفی است و مفهوم آن را باید از عرف پرسید و یا اساساً خود شارع، تعریف یا تحدید موضوع را به «عرف» وا گذارده و تشخیص با عرف است.

۳. ملازمات عرفی: مواردی که عرف به دلالت التزامی می‌فهمد گرچه با لحاظ دقی و عقلی چنین ملازمه‌ای نباشد.

چنانچه ملاحظه می‌کنید هیچ جا سخن از رجوع به «عرف» در برابر «شرع» و به عبارتی «عرف سکولار» نبوده و همه جا سخن از عرف منصوص یا عرف مسکوت (ولی مباح) است.

سادساً: اساساً عرف، کار کرد عادی و بی‌ضابطه و تربیت نا شده است، قانون اعلام نشده و نامدون، است و در کشورها و جوامعی که از پشتوانه‌های متقن و غنی فرهنگی، شرعی و عقلی برای حقوق و اخلاق و قانونگذاری محرومند معمولاً «عرف»، جای همه این عناصر را گرفته و حتی بستر و زمینه برای حقوق و اخلاق و منشأ قانون میشود. چنانچه در آمریکا و انگلیس که به حقوق پوزیتیویستی و به «قرارداد» بجای همه چیز و در هر موردی تکیه داده‌اند، عمده قوانین کنونی، همان عرف‌های سابق است.

در جزیره‌العرب پیش از اسلام نیز همان عرف‌های جاهلی، منشأ حقوق و اخلاق بود ولی در فرهنگ اسلامی که از شریعت و فقه غنی برخوردار است، «عرف»، سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده نیست مگر در مقام «اجراً قانون» یا «تفسیر قانون»!!  
سابعاً: در دیدگاه برخی از اهل سنت، «عرف» با «سیره عملی متشرعه» در اینکه منبع کشف حکم شرعی هستند یکسان است ولی فقهای شیعه دومی را ملحق به اجماع (که اعم از اجماع فقها است) کرده و عرف را هم منبع مستقلى نمى‌دانند بلکه اعم مشروع و نا مشروع می‌شمارند.

«عرف» را نخستین بار در قرن ۲ هجری، ابوحنیفه و مالک، مستند حکم شرعی قرار دادند ولی در حدود اعتبار و حجیت آن میان خود اهل سنت نیز اختلاف است بعنوان نمونه، حنفی‌ها در حقوق و معاملات و تصرفات عمومی، «عرف» را مشروط بر عدم مخالفت با نصوص شرعی، معتبر میدانند و مهم همین است که قائلین به اعتبار «عرف» (در کشف حکم شرعی)، «مقبولیت» نزد عقل عمومی و «شیوع» و فقدان تعارض لا علاج با ادله شرعی را شرط می‌کنند که بکلی «عرف» را از حیز انتفاع برای سکولاریستها ساقط می‌کند.

۷-۳ - دین حداقل و دین حداکثر: یکی دیگر از مستمسکات سکولاریزم، طرح نظریه «دین حداقل» است. بنده این تقسیم (به حداقل و حداکثر) را محصول عدم اعتنا به «متن دینی» (کتاب و سنت) و حدود مؤدای آن و جزء عوارض صامت و ساکت کردن شریعت و بریدن زبان دین و سپردن زمام قبض و بسط فقه به دست «عرف غیردینی» و گاه ضددینی می‌دانم و گرچه مرتبط با تأویل زبان دینی و مباحث علم‌التأویل و هرمنوتیک و از سویی هم به فلسفه ادیان و نیز مباحث اپیستمولوژیک است، که عمدتاً جدید، تلقی می‌شوند اما تجدید تعبیری از همان «تفسیر برای» و نیز «ایمان بی‌عوض و کفر بی‌عوض» است. این منطق، بجای «انتظارات دین از ما» راجع به «انتظار ما از دین» سخن می‌گوید و محصل این تیز، آنست که قبض و بسط دادن به شریعت و دین، تابع انتظاری است که ما از دین داریم و این «انتظار» همان تفسیری است که سابق بر «ایمان»، نسبت به «دین» داریم و با این «تفسیر» است که آیات و روایات را به هسته و پوسته، جدی و غیر جدی، لازم‌الاتباع و غیر لازم‌الاتباع تقسیم می‌کنیم و در واقع دین در ذیل مشهورات و مقبولات عصری، تأویل و «اصلى - فرعى» می‌گردد.

ما نام این عملیات را تئوریزه کردن «تفسیر برای» و ایجاد امکان برای ترک بخش عمده‌ای از «شریعت» و عوض کردن جای «تابع» و «متبوع» می‌گذاریم. «دین» را صددرصد تابع «ذهن» متدین کردن است، حال آنکه «ذهن» باید در صدد درک «دین» و تابع دلالات «متن» (منطوقاً و مفهوماً) باشد.

براساس این نظریه، پیشفرض هر فرد، انتظار وی از دین را معلوم میکند و از خود «دین» نباید پرسید که «به چه کار می‌آید؟!»، و حتی اگر بصراحت، رسالت و اهداف خود را با بشریت و گوید نباید آن را جدی گرفت. اینک جای بحث از آن «انتظار» و تفسیرها و دین‌شناسی‌ها و نقد آن قبض و بسط نیست و این بحث را موکول به بررسی سرنوشت مسیحیت در غرب و آنچه در قرون میانه توسط کلیسا و سپس توسط اومانیستها، لیبرالها، پروتستانها و فرهنگ بورژوازی بر سر «دین» در هر ۳ بعد آن (عقائد، اخلاق و احکام عملی) آمده، می‌کنیم.

و کاری علیحده است و حقیر امیدوار است در تحقیقی که در مبانی اپیستمولوژیک و نیز هرمنوتیک این نظریات در دست تهیه دارد بتواند ابعاد مسئله را روشن‌تر کند، زیرا یکی از دغدغه‌های مهم، تحریف بزرگی است که در این ناحیه صورت می‌گیرد و به «مغالطه در دین» شبیه‌تر است تا «انتظار از دین»!! در هر صورت این بند را می‌توان تعیین تکلیف برای «دین» و نادیده گرفتن یا بدخواه معنی کردن متن دینی دانست و کسی که گوهر دین و امر قدسی را اساطیری، غیر عقلانی و در ردیف جادو و افسون و غیر ناظر به مصلحت و واقعیت میداند و به آراء دورکیم و... تکیه داده، قابل پیش‌بینی است که چه گونه انتظاراتی از «دین» را مد نظر دارد؟!.

آقایان اگر انتظاری هم از دین داشته باشند «حد اقل انتظار» را دارند. بنابراین آن را به «عبادیات» و «مناسک»، محصور می‌سازند و با پیشفرضهای مزبور، از «دین» انتظار می‌رود که خود را از بخش اعظم زندگی کنار کشیده و سکولار گردد و محدود به قرقگاه‌های کوچک همچون جزیره «واتیکان» در دل اقیانوس «مغرب زمین» شود.



(جالب است که بختیار و شاه، عین همین پیشنهاد را به امام راحل(رض) در مورد «قم و ایران» نمودند و پس از انقلاب نیز محافل روشنفکری غیر مذهبی به تعبیر دیگری این مفاد را تکرار می‌کردند).

عرض می‌کنم: بسیار خوب! ما کوتاه می‌آئیم و همان «دین حداقل» یعنی حداقل «انتظار از دین» را می‌چسبیم و می‌پرسیم: همان «دین حداقل» و قدر متیقن‌های دین را آیا لازم‌الاطاعة می‌دانید؟! آیا حتی دین حداقل با مبانی دورکیمی سازگار است؟ مگر اجرای احکام و حدودالاهی، مبارزه با کبائر اخلاقی، وجوب حجاب و زکات و نماز و خلاصه التزام نظری و عملی به واجبات و محرمات فردی و اجتماعی، قدر متیقن نیستند؟! اگر هست، ما نیز بیش از این چیزی نمی‌گوئیم و این حداقل، عین حداکثر است.

قدر متیقن شرع (دین حداقل!)، دست کم شامل احکام مقطوع دینی که ناظر به بسیاری ابعاد سیاسی، قضایی، اقتصادی و آموزشی است و مبلغ کلانی از این احکام قدر متیقن، بدون اهرم «حکومت اسلامی» ممکن نیست. پس حتی دین حداقل هم با حکومت سکولار نمی‌سازد. زیرا دین حداقل (قدر متیقن احکام دینی) مستلزم بلکه عین دخالت در زوایای زندگی اجتماعی و قانونسازی است و مگر طرفداران دین حداکثر، چیزی بیش از این را قائلند؟! آنان نیز می‌گویند، «احکام متیقن دین» باید در عصر غیبت نیز اعمال شود، همین.

سکولاریزاسیون کجا و عمل به قدر متیقن‌های شرع کجا؟!

اساساً یکی از موارد قدر متیقن شریعت (که بر اساس دین حداقل، افعال مکلف نباید با آنها مخالفت داشته باشد) آنست که «افعال مکلف باید مبتنی بر شرع باشد». و میان این دو عبارت، تفکیکی نیست و بنابراین از تأویل و «انتظار خود شما از دین» که بگذریم میان این دو مضمون، فاصله‌ای نیست که بخواهید (با عرف سکولار) پر کنید.

کمترین قدر متیقن شرع (دین حداقل)، ضرورت مطابقت با احکام ا و عدم مخالفت با واجبات و محرمات الاهی است. اگر در متن دین، تنصیص بر وظیفه‌ای شده (چه حداقل و چه حداکثر)، باید اطاعت شود و اگر تنصیص نشده باز تکلیف آن روشن است و احتیاجی به عرف سکولار نیست.

یکی دیگر از ملزومات نظریه آقایان این است که: (دین، اساساً سلبی است نه ایجابی). یعنی دین عبارت است از یکسری منع و حصر که نقش سیم خاردار را ایفا می‌کند و هیچ طرح و ایده‌ای برای جامعه سازی و تنظیم روابط سیاسی، اقتصادی و حقوقی... ندارد و مقداری امر و نهی شخصی و عبادی است و از برنامه حکومت و عدالت و تربیت، هیچ خبری نیست، این تفسیر و انتظاری است که از دین دارند؟!

ثانیاً: شما یکجا «عرف» را جزء منابع فقهی می‌پذیرید (بند ۶-۶) و اینجا آن را پر کننده خلأ فقه و احکام و در جهت سکولاریزه کردن فقه می‌دانید؟! آیا این آشفته گویی عمدی است؟!

ثالثاً: ادله دینی (متن کتاب و سنت)، خود، می‌گویند که چه انتظاری از دین باید داشت. با کمترین آشنایی با قرآن و حدیث، اگر شائبه انکار و تکذیب و تحریف در کار نباشد، روشن میشود که دین، حداقل رسالت را بر عهده دارد یا حداکثر آن را؟!

مگر آنکه بخواهیم زبان دین را از حلقوم دین بیرون بکشیم و علیرغم تصریحات دینی، دین را از حکومت و سیاست، تفکیک کنیم. اگر دین تنها به بیان مناسک عبادی و برخی احکام فردی یا حقوقی خصوصی اکتفا کرده بود، طبیعی بود که انتظار بیشتر از دین نمی‌توان داشت. اما اگر متون دینی تقریباً متعرض عمده ابعاد زندگی فردی و جمعی، در حد کلیات و نیز در حد جزئیات (در مواردی که نمی‌شود به عقل و تشخیص بشری اکتفا کرد و شرع آنرا از عهده خویش، زمین نمی‌گذارد)، شده است چگونه میتوان سکوت در این موارد (از جمله اجتماعیات و امر حکومت) را به دین نسبت داد؟! سکوت «شرع» چیزی است و «ساکت سازی شرع»، چیز دیگری! (و چه ارتباط جالبی میان این توصیه‌ها با مباحث «زبان دین» در فلسفه لینگویستیک و فلسفه تحلیلی انگلیسی است!!)

رابعاً: آقایان، مدعی وضع قوانین عرفی و غیر شرعی و فارغ از دین از سوی مجلس شده و به مرحوم شیخ فضلای نوری، نظریه استنباط کلیه قوانین ریز و درشت از «نصوص» را نسبت داده و آن را غیر ممکن دانسته است.

در پاسخ باید گفت: کلیه قوانین، قرار نیست که مستقیماً و عیناً و جزء، منصوص باشد و مفهوم شرعی و اسلامی بودن حکومت نیز این نیست.

«مشروعیت»، اعم از «منصوصیت» است. آنچه شرط است اولاً عدم مخالفت با شرع است. از طرفی هیچ مورد مهم و مؤثر در هدایت و سعادت بشر (فردی و جمعی) نیست که به هیچ عنوان (کلاً و جزء) در لسان قرآن کریم و مفسران «راسخ فی العلم»،



مورد اشاره و بحث قرار نگرفته باشد. این ادعای مرحوم شیخ شهید است و بحث بر سر این دکترین، بحث علیحده‌ای است و ما نیز بدان معتقدیم.

و اما منصوص نبودن، مترادف با نامشروع بودن و باصطلاح «عرفی (سکولاریستی) بودن» نمی‌باشد. شریعت، خود، به حکومت اسلامی، حکومتی که با التزام به آرمانها، مبانی و روشهای اسلامی تأسیس و اداره شود، اختیارات وسیع داده است، از جمله حق قانونگذاری و برنامه‌ریزی اجرایی در راستای کلیات و اهداف شرع مقدس اعم از آنکه «منصوص علی‌الخصوص» یا در راستای عموماً و اطلاقات شرعی و در جهت تأمین اهداف کلی دین، باشد و در اینصورت است که تمام برنامه ریزی‌ها و قوانین عقلی، شرعی نیز خواهند بود و حکم عقل در راستای شرع، همان حکم شرع است.

۸-۳ - ختم نبوت: این جریان فکری نظریه «خاتمیت» و «غیبت کبری» را نیز زمینه‌ساز سکولاریزم و توجیه کننده خروج از حریم قدسی شرع به عرصه باصطلاح عقل عرفی دانسته است. در جواب باید گفت:

اولاً: فلسفه غیبت کبری، غیر از «ختم نبوت» است و شیعه به هر دو جداگانه قائل است.

ثانیاً: «خاتمیت»، گرچه با «بلوغ بشر»، بی‌ارتباط نبوده اما این بلوغ، در فهم و حفظ و التزام به «شرع» (و نه بلوغ علیه شریعت و در عرض آن) است. مباحثی که مرحوم مطهری در کتابهای «خاتمیت» و «تکامل اجتماعی بشر»، «اسلام و مقتضیات زمان» و «کلیاتی در جهانبینی توحیدی» در حول و حوش این مسئله و بررسی نظریه مرحوم اقبال لاهوری و مرحوم دکتر شریعتی و برخی دیگر در باب خاتمیت دارند دقیقاً در رد استدلالی و دقیق چنین طرز فکری است. خاتمیت، ختم «دیانت و شریعت» نیست بلکه ختم «نبوت و تشریع» است ولی تحلیل آقایان در تداوم نظریات غلطی است که دوران «دین» را در عصر جدید خاتمه یافته دانسته‌اند و بیشتر، مراد آنان ختم دوران «حکومت اسلامی» است زیرا با اصل دینداری در حد عبادات، مسئله چندانی ندارد. ثالثاً: بلوغ و رسیدن شدن تحت تعالیم پیامبران کجا به سکولاریزم می‌انجامد؟! عقل، اگر بنا باشد همان راه پیامبران را برود پس دیگر مجالی برای عقل عرفی شما نمی‌ماند و اگر با «سکولاریزاسیون» مواجهیم پس بلوغ تحت تعالیم پیامبران و طی مسیر آنان (شرع دینی) چه معنی خواهد داشت؟!.

رابعاً: مؤید دیگر برفع ضرورت سکولاریزاسیون، «انتفاً تدریجی بخشی از احکام»، دانسته شده است. بعنوان نمونه «فقه الطبابة» نامی است که بر دستور العملهای بهداشتی پیامبر اکرم(ص) و اهلیت پیامبر(ص) گذارده و اظهار امیدواری کرده‌اند که چنانچه این دستورالعملها بتدریج در جامعه دینی متروک شده، سایر دستورات و تعالیم ایشان در امور اجتماعی و حقوقی و سیاسی و... (به تعبیر وی، فقه التجاره، فقه السیاسه، فقه الارث و فقه القضا) نیز در اثر پیشرفت حقوق و تجارت و... (نظیر علوم پزشکی) کنار گذارده شوند.

همانگونه که به علت فسخ مناسبات برده‌داری، بخشی از تراث فقهی ما - فقه الاما والعبيد واحکام القن - تعطیل شده، همگام با تکامل نوع بشر، سایر احکام نیز مندرس و متروک یا مطابق با عرف زمانه، بازسازی می‌شوند.

بسیار خوب! پیداست که آقایان چه می‌گویند؟! و با چه نگاهی به پیامبر(ص) و اهلیت عصمت(ع) و سخنان و تعالیم ایشان می‌نگرند. بنده ضرورتی در پاسخ گفتن به این بند نمی‌بینم و سکوت را اولی می‌دانم ولی از ذکر این نکته نمی‌توان گذشت که هیچیک از فرمایشات معصومین خلاف واقع و غلط نبوده است. عده‌ای بصراحت، نسبت «جهل» (حداقل) به معصومین(ع) داده‌اند و حساب خود را با اصول عقائد روشن (و بازسازی!!) کرده‌اند باید دانست که دستور العملهای بهداشتی ایشان، ارشادی اما مصیب و صادق است و امروز هم توصیه‌های ایشان، قابل اجرا و مفید است و البته آن توصیه‌های بهداشتی را واجب و راه حل منحصر ندانسته‌اند.

دستورالعملهای بهداشتی اسلام، شامل دو دسته ادله است. برخی توصیه‌های کلی و مهم که زمان نمی‌شناسند و برخی، مصداقی و مربوط به شرائط و موارد و افراد خاصی است و تفکیک این دو از یکدیگر، احتیاج به کارشناسی دارد. از طرفی بخش عمده‌ای از روایات طبی و بهداشتی از «اسناد» محکم و معتبر برخوردار نیستند (از جمله طب‌الرضا(ع) و به ضرس قاطع نمی‌توان همه این روایات را به معصوم(ع) نسبت داد. ولی در مورد آن دسته از روایات طبی و بهداشتی که سند متقن داشته و قابل استناد به ایشان است، باید گفت: «قطعاً درست بوده‌اند». منتهی نکته‌ای که مغفول می‌ماند. تناسب برخی از این دستورالعملها با امکانات طبی و دارویی و شرایط و خصوصیات مالی، جسمی و روحی مخاطب و زمانه است اما هرگز جاهلانه و نادرست نیست. معصوم(ع) به فراخور ظرفیت و امکانات مخاطب سخن می‌گویند اما غلط، دروغ و خطا نمی‌گویند.

اگر داروی امروزی در آن روزگار نبوده ولی توصیه امام قطعاً در جهت بهداشت و مداوا مؤثر و صحیح بوده است و البته توصیه‌های بهداشتی اسلام، سهم مهم ولی کوچکی را نسبت به سایر تعالیم آن تشکیل می‌دهد و از جمله دستورات بهداشتی و

طبی اسلام، رجوع به متخصص و طبیب (با توجه به پیشرفت علوم) است و نه تنها راه پیشرفت بسته نشده و همواره به داروها و راه حلهای بهتر، اولویت داده شده بلکه اساساً «پزشکی» به سریعترین پیشرفتهای تمدن اسلامی دست یافته است. معذل طبابت را با «قضاوت و سیاست» نباید مقایسه کرد، زیرا در این موارد اسلام هزار بار بیش از امور بهداشتی دستور العمل و حساسیت دارد و به رسالت مستقیم و اصلی تر دین، مربوطترند زیرا روح نا سالم در بدن سالم، مشکلی را حل نمی کند. نکته دیگر آنکه وجوب احکام فقه التجاره، فقه الارث و... بستن راه بر تعقل و راه حلهای اسلامی دیگر نیست. به واجبات ارث و قضا و... عمل کنید، اگر هزار و یک فکر دیگر هم دارید، جهت اصلاح امور و تأمین اهداف اسلامی و تأمین جامعه سالم بکنید و اختیاراتی هم که شارع به حکومت شرعی داده است دقیقاً در همین امتداد است. مزید بر اینها، اصرار شیعه بر انفتاح دائمی باب اجتهاد است که تقریباً هیچ بن بست را حل نکرده است.

تراث فقهی و به عبارتی احکام الله نیز هرگز تعطیل نمی گردد و «انقضاً حکم» به «انتفاء موضوع» به معنی مندرس شدن حکم نیست. آیا اگر بیمار در اثر استعمال دارو بهبود یافت و «بیماری» منتفی گشت، باید گفت که نسخه، مندرس و تعطیل و متروک شده یا آنکه مورد عمل قرار گرفته و نتیجه داده است؟!

اگر آن بخشی از نظام حقوقی اسلام که مربوط به مناسبات برده داری بود، کنار گذاشته شده، نه برای جواب ندادن آن «حقوق» بلکه بدلیل انجام رسالت خود بوده است. اسلام، مناسبات برده داری را با آن وضعی که در خارج از قلمروی اسلام جاری بود، حمایت نکرد بلکه بعنوان یک واقعیت حقوقی جامعه بشری (که در آن روزگار در شرق و غرب عالم جریان داشت و هنوز هم در همان شکل یا به اشکال جدید و مدرن جریان دارد)، در از آن، وضع گرفت و بعنوان یک واقعیت مهم حقوقی در سطح بشریت، با آن برخورد مناسب حقوقی کرد و عدالت و رحمت را بر مناسبات موجود و حاکم برده داری مسلط فرمود و اساساً «عتق عبید» و آزاد سازی بردگان و رعایت حقوق «عبید و اماء»، باب افتخار آمیزی بود که بنفع بردگان و اسیران در فقه اسلام گشوده شد و برخی از انواع برده داری را اساساً اسلام بر انداخت و اقسام متعددی از برده گیری و برده داری را اکیداً و بطور کلی منع فرمود و فقه بردگان، تماماً در جهت احقاق حقوق، اصلاح، مجازات، تربیت و امداد مادی و معنوی به آنان بود و حتی برده گیری جنگی که شامل اسرای کفار و محاربین می گشت، مطلقاً باعث ظلم به آنان نبوده بلکه نوعی «اسیر داری» و بازسازی اسرای جنگی بوده است که بجای جمع کردن اسیران در پادگان و اردوگاه، آنان را میان رزمندگان و خانواده های مسلمان تقسیم می کردند تا علاوه بر آنکه دوره کارآموزی و اصلاح در جامعه اسلامی را گذرانده و در پیشبرد امور جامعه کمک می کنند، اداره هم بشوند و از فشارهای جسمی و روانی حبس و اردوگاه، خلاص گردند.

اگر مناسبات برده داری از جامعه بشری برافتاده (که حاضرم اثبات کنم بر نیفتاده است) طبیعی است که بخش حقوقی مربوط بدان نیز، دیگر مورد نیاز نباشد و این غیر از نسخ و اندراس و کهنگی است.

همچنین تعبیر «عدم مناسبت احکام با زمان و مکان» که در تعبیر گرایش سکولاریزه کردن اسلام، بکرات آمده و می آید، چه معنایی می تواند داشته باشد؟ کبرای این قضیه، قبول، اما با کدام معیار، تعیین مصداق می کنید؟ شما باید از «زمان» و «مکان» و «مناسبت» تعریف عملیاتی بدهید. باید برهان آورد که حکمی مناسبت با زمان و مکان دارد یا ندارد. تراث فقهی ما شامل موارد ثابت و بی زمان و نیز احکام موردی و زمانمند است اما تفکیک این دو بر اساس متد جواهری و ضمن اعتراف به حقانیت و ضرورت اجرای احکام خدا و اصرار بر دینی کردن مناسبت اجتماعی، چیزی غیر از آنست که آقایان می گویند و می خواهند. از کسانی که صریحاً اظهار امیدواری می کنند احکام اسلام مندرس و متروک شده و یا با عرف زمانه (و سکولاریزم) تطبیق داده خواهد شد، می پرسیم با چه معیار، با کدام هدف و کدام روش، احکام شرع را دستچین و حذف یا عرفی می کنید؟!

آیا هیچ منطق روشنی وجود دارد که اتفاقات بعدی را قابل پیش بینی کند؟!

پیداست که بغرنج های شما محدود در توصیه های بهداشتی اسلام نیست بلکه کلیه احکام اسلام را (و معلوم نیست که چرا مناسک و عبادت را استثناً می کنید؟ حتماً برای رعایت مقدسات!!) متروکه یا استحال شده می طلبید و این را بصراحت گفته اید. باید گفت که ملاک، در «مناسبت» با انسان، به انسان شناسی ما بستگی دارد و به اصل نگاه شما به دین و انسان (که شمه ای از آن را در بخش نخست مقاله آورده اید) مربوط است. بحث ما، در این زمینه، پیش از آنکه بر سربخشی از احکام و فروع دین باشد بر سر «اصول دین» می باشد. فرض کنیم مواردی را که دیگر مناسبتی با زمان و مکان ندارد (و این فرض، اشکال شرعی هم ندارد بلکه اتفاق می افتد و طبیعی است که بیفتد)، بدین معنی که موضوع، منتفی شده یا عناوین ثانویه عارض گشته یا موضوع، تغییر یافته است، باز هم صورت مسئله جدید، راه حل شرعی جدید دارد و از آن نباید تعبیر به «متروک شدن دین» کرد بلکه حکم دینی دیگری است که از راه می رسد.

۹-۳ - توسعه نطاق عناوین ثانویه: همچنین عناوین ثانویه را محملی بسوی غیردینی کردن مناسبات اجتماعی دانسته‌اند و نمی‌دانم چرا؟ عناوین ثانویه که اساساً مجعول از ناحیه شرع و جزء احکام شرع است و مستند دینی دارد و راه حلی دینی است چگونه مستمسکی برای سکولار کردن «حقوق» است؟! وضع این عناوین در شرع، اتفاقاً دلیل بارزی است بر آنکه شارع، هم در مقام تشریع و هم در مقام امتثال و عمل، مراعات مایطاق و مالایطاق و ظرفیت جامعه و مراعات عسر و حرج مردم را فرموده است نه آنکه تنها عناوین اولیه، حکم شرعی باشند که با مکانیزم‌های برون دینی ترمیم گردند و اساساً «اولیه» و «ثانویه»، نامهایی است که بعدها فقها گذارده‌اند و چنین نامگذاری و تفکیکی در لسان شرع (کتاب و سنت) نداریم.

منتهی «عسر و حرج» و «ضرر» تعریف شرعی دارند و در عین حال مواردی تشخیص مصداق به خود فرد و در مواردی به قاضی یا حکومت و... به تفصیل دقیق، و در مواردی نیز به عرف مسلمین (نه عرف سکولار) یا به سیره عقلاً تفویض شده که در هر حال، این یک تفویض شرعی و داخل در نطاق شریعت اسلامی است. عناوین ثانویه، قابل جعل توسط بنده و شما نبوده و زمام توسعه یا تضییق آن، رها نمی‌باشد و قابل توسعه نیست مگر با مدرک شرعی، و اگر توسعه یافت، دامنه شریعت، توسعه یافته است نه آنکه برچیده شده باشد.

۱۰-۳ - فتح باب «احکام» مفوضه: احکام مفوضه، همان احکام سلطانی و یا حکم حکومتی است که موضوع اصلی بحث است. آقایان مدعی اند این باب را اگر بگشائیم یک قدم مهم دینی بسوی سکولاریزم است. در جواب عرض می‌کنیم که این باب مسدود نبوده تا شما فتح کنید بلکه معنی و مقتضای حکومت شرعی، غیر این نیست که حاکم واجد شرایط شرعی (فقیه عادل که در صدد ساختن جامعه‌ای اسلامی و غیر سکولار است)، اختیارات وسیع در تنظیم نظام جامعه و در وضع قوانین در راستای اهداف شریعت و نیز تصمیم گیری و برنامه ریزی در چگونگی اعمال عناوین اولی و علاج تراحم‌های جاری دارد. اگر شما از تفویض، چیز دیگری منظور کرده یا می‌فهمید، خود شما گردن بگیرید.

پس احکام مفوضه نیز در جهت عکس سکولاریزاسیون و در راستای حفظ و تمدید و توسعه قلمروی شریعت است نه تضییق و تهدید و قبض آن.

۱۱-۳ - اجتهاد پویا و تغییر متدلوژی فقه: آقایان، توصیه به پویا کردن متد اجتهاد کرده و آن را نوعی تقریب به سکولار تلقی می‌کنند. اجتهاد، همان پویایی است اما این پویایی اولاً: بدون «متد» نمی‌شود و ثانیاً: چهارچوب و مبنای منقح، جزء ملزومات آن است. اجتهاد با روش جواهری که روشی عقلانی اما ملتزم به کتاب و سنت است، گرچه پویاست اما یقیناً منظور شما (سکولار شدن فقه) را تأمین نمی‌کند و اگر متدلوژی جدیدی پیشنهاد می‌کنید، با شعار و عبارت پردازی نمی‌شود بلکه ابتدا منابع فقه و مبانی آن را بایستی فهمیده و پذیرفته باشید و سپس با التزام به اهداف «فقه» (که استنباط احکام شرع مقدس است و نه سکولار کردن فقه)، «متد» کذایی را مستلاً به جامعه علمی حوزه و محافل تخصصی ارائه دهید. البته پیشنهاد می‌کنم به خودتان زحمت ندهید، بهتر است. متدلوژی کنونی فقهای شیعه، گرچه در مواردی بدرستی استعمال، نشده و مهمل مانده و از همه پتانسیل و امکانات آن در مسائل مستحدثه و احکام حکومتی، بهره گرفته نمی‌شود اما منطقی، قابل دفاع و مستند است و اصول جواهری، روش درست عقلی در برخورد «ملتزم» با متن شرعی، جهت برداشت «حکم الله» در مباحث حقوقی، اقتصادی و سیاسی و... است ولی معذل راه اصلاحات متدیک و نظریات جدید در «اصول فقه» (بشرطی که منطقی باشد و به انکار یا تحریف مبانی و متون دینی یا ترک آنها نینجامد)، همچنان مفتوح است و علم اصول، همواره معرکه همین آراء و محل بحث‌هایی عقلی و ابتکاری در «متدلوژی فقه» است و همچنان بحثها ادامه دارد. راه برای گفتگوی علمی باز است ولی به شما اطمینان خاطر می‌دهم که متدلوژی فقه، هر چه باشد، هم و هدف آن، کشف و التزام به مدلول لسان شرع مقدس است و نه کنارگذاشتن شرع از صحنه «حکومت و قانون و جامعه».

«استفراغ وسع» در جهت استنباط شرع، چیزی است و تلاش در جهت براندازی یا محدود کردن شرع، چیزی دیگر است.

۱۲-۳ - «اسقاط تکلیف عندالوصول»: نویسنده مقاله گویا هر عبارت عربی بی‌ربط یا با ربطی که یافته و آنرا مظنه فرار از شرع دانسته در مقاله تعبیه فرموده است.

اولاً: این عنوان، ربطی به اصول فقه ندارد و مبحثی است که برخی صوفیه بکار گرفته‌اند که با «حمل بر صحت»، مخصوص مراتب «محو» و «فنا» و بیخودی و بی‌ارادگی حاصل از سكرات شهود و اشراق است که مشاعر ارادی و حسی فرد از کار بیفتد و لذا مکلف نباشد. البته برخی لا ابا لایان راحت طلب که خرقة تزویر و کشکول تحمیق برداشته‌اند برای فرار از تعهد و وظیفه و نفی التزام شرعی، بدان تفوه کرده‌اند حال آنکه عرفان حقیقی، بدون التزام عملی به «شرع»، امکان ندارد.

عرفان ضد تکلیف، شبیه عرفان «ال - اس - دی» و مخدرات و عرفان سرخپوستی است که تنها مسمی به «عرفان» می‌باشد و بویی از معرفت و عرفان ندارند و به مالیخولیا و خرافات، شبه‌اند و البته در دورانی که از «عرفان منهای خدا» و «منهای دین» هم می‌گویند، طبیعی است که عرفان سکولاریستی که از جمله پارادوکس‌های آخر زمانی است، باور نکردنی نمی‌نماید.

ثانیاً: آیا درد شما درد عرفان است؟ آیا سکولاریستها از موضوع عرفا به «فقه» می‌نگرند یا از موضع لائیک؟ البته رسم شده که در پناه مولوی و حافظ که خود، فقیه و متشرع و اهل عرفان هم بوده‌اند، اختفاً جسته و به «شریعت» می‌تازند حال آنکه این تعابیر صرفاً مشترک لفظی است.

ثالثاً: صحبت از «وصول» است و اگر «وصول به مقصود مولی» احراز شد، ما هم از وسیله (عمل به احکام) صرف نظر می‌کنیم. اما کجا چنین احرازی صورت می‌گیرد؟

وقتی خدای متعال، خود، عمل به شرع را برای همه - و اصل و غیر واصل - واجب فرموده و تفصیل نداده آنوقت عاشق واصل! به خداوند عرض می‌کند: «نه آقا، حضرتعالی متوجه نیستید؟! برادر، صحبت از «وصول» است نه عدول!

۳-۱۳ - قبول «عرف امت مرحومه بعنوان مصدر تشریع»: این نیزماده جدیدی بنفع عرفی کردن جامعه نیست بلکه همان عرف مسلمین و متشرعه است که حسابش را رسیدیم و گفتیم مصدر مستقلی برای تشریع و هر چه هم باشد «عرف امت مرحومه» غیر از عرف سکولار است.

۳-۱۴ - «توسل به قاعده لطف برای رفع تکالیف ما لا یطاق نوعیه»: باز هم مونتاژ تعابیر نامربوط و استعمال اصطلاحات من عندی و در غیر جای خود مصرف کردن عناوین کلامی. «تکلیف ما لا یطاق نوعیه»، بدین معنی است که «احکام اولی شرعی» (کلاً یا بعضاً) بگونه‌ای است که نوع بشریت از انجام آن عاجزند. آیا عمل به احکام حقوقی و سیاسی اسلام، از طاقت بشری، بیرون است؟ شریعت سمحه و سهله که برای صلاح و فلاح انسان آمده و «وسع» انسان را همواره مد نظر دارد (لایکلف‌الله نفساً الاوسعها - قرآن کریم) و مصلحت فردی و اجتماعی در رأس اهداف آن است، اینک غیر قابل تحمل برای جامعه انسانی خوانده می‌شود و این نیست مگر در راستای «انسانی ندیدن دین» و «دینی نخواستن انسان».

مشکل همین است که شما شرع و شارع را در اندازه‌هایی می‌بینید که می‌شود به انسان، ظلم کرده و غیرحکیمانه، تکلیف کنند که برای نوع انسان (نه اشخاص خاص و در شرائط خاص)، ما لا یطاق و غیرعملی باشد حال آنکه اگر «رفع عن امتی...» (حدیث رفع یا قاعده لطف یا...) داریم همگی در وضع احکام شرع، لحاظ شده، نه در رفع آنها!!

تشخیص «ما یطاق» از «ما لا یطاق» را هم اگر به عهده حضرات عالی بگذاریم، اطمینان دارم که تقریباً هیچ حکم جدی اسلام (بویژه در اجتماعیات و حکومت و حقوق) را مستثنی نخواهید کرد.

۳-۱۵ - اثبات شرایط اضطرار در عصر سرمایه‌داری صنعتی: ادعا می‌شود که عمل به احکام اسلام در عصر جدید باعث «اضطرار» می‌گردد. بسیار خوب! اگر اضطرار ثابت شود چه در عصر غارنشینی چه صنعتی، چه دوران فرامدرنیسم و چه آخرالزمان، به یک علت و یک اندازه و بقدر ضرورت (و مادام الضروره)، حکم شرعی مرتفع است، و این ترخیص، خود، امری شرعی است نه خروج از شرع.

اما اینکه «عمل به شرع» در عصر سرمایه‌داری، امکان ندارد و موجب اضطرار می‌گردد پس باید احکام را کنار گذارد، صرف ادعاست. اگر شرع را کهنه و متعلق به جوامع بدوی می‌دانند اثبات آن به عهده ایشانست. عصر سرمایه‌داری چه عصری است؟ و آیا نظام سرمایه‌داری یک نظام لازم التحمل و ایده‌آل یا قهری است؟

ثالثاً اگر هم اضطرار ثابت شود باز از دامان شرع به دامان شرع گریخته‌ایم و نه بسوی عرف غیر شرعی!!

#### ۴ - ولایت مطلقه فقیه و مصلحت نظام: ۴۱ - ولایت مطلقه فقیه و مصلحت نظام: ۳

آنچه باید می‌گفتیم، گفتیم. گفتیم که «مصلحت» در نظام اسلامی، تعریفی بخصوص مبتنی بر معیارهای دینی دارد و به همان اندازه که تعریف انسان در معارف اسلامی با تعریف او در قاموس لیبرال و نگاه اومانیستها متفاوت است، «مصلحت انسان و نظام و جامعه» از منظر اسلامی با «مصلحت انسان در ایدئولوژی سکولاریزم» مغایر می‌باشد. بنابراین مقایسه ولایت مطلقه فقیه با اندیشه «دولت» (state) در غرب، مقایسه بی‌وجهی است. ابتدا از آنجهت که در نظام ولایت فقیه، مصلحت انسان را در دینی کردن مناسبات اجتماعی از طریق اجرا شریعت (حتی الامکان)، تأمین می‌کنند ولی در نظام سکولار یا قیصری، این «مصلحت» را در حذف شرع و دین از حکومت و قوانین اجتماعی می‌بینند.

تلاش آقایان در جهت همراهانشان دادن دکترین «ولایت مطلقه» با «دولت غیر دینی» که انصافاً ابتکار جدیدی بود (و باید به ایشان تبریک گفت) تلاش جهت‌دار اما بیهوده‌ای است و دکترین امام، بر خلاف این نظریه نه تسریعی در جهت غیردینی کردن

و سکولار کردن نظام بلکه بسط ید حکومت دینی در اداره مشروع جامعه جدید و در واقع، دینی کردن حکومت و حادثه‌های اجتماعی و مستحدثات عصری است.

صاحبان این فکر، دو جنبه «یلی الربی» و «یلی الخلقی»، برای فقیه قائل می‌شوند و با تحریف پیچیده‌ای از جنبه نخست، وی را صاحب ولایت مطلقه، منتهی نسبت به «فقه و احکام» و در جهت کنار گذاردن کلیت شرع می‌دانند. و معتقدند که دست او برای عمل نکردن و برای ترک کل فقه باز است.

از جنبه دوم نیز، فقیه را وکیل مردم دانسته‌اند که تنها باید حافظ منافع و خواسته‌های ملی باشد، و این «وکالت»، وی را ملزم می‌کند که از ولایت مطلقه‌اش بهره جسته و دین را بنفع آنچه منافع ملی نامیده‌اند از صحنه حکومت جزء یا کلاً کنار بگذارد و لذا «ولایت مطلقه فقیه» مقتدرترین مکانیزم سکولار-کننده است. کمترین مشکل این تحلیل، آنست که بنا به تعریفی که در ابتدای مقاله از «دین» ارائه داده، نمی‌تواند بپذیرد که «منافع ملی» بمعنی «مصلحت فردی و جمعی انسان»، در فقه، ملحوظ هست و مد نظر شارع در جعل احکام بوده است و آنچه بعهدده حاکم می‌باشد، تشخیص مصلحت اهم بر مصلحت مهم، آنهم با ملاکها و معیارهای جامع و صریح دین (براساس اصول عقائد، اخلاقیات و شریعت عملی اسلام) است نه آنکه مصلحت جامعه را در رفض دین و ترک احکام خدا ببیند. اگر هم وکالتی (در قالب آراء عمومی و انتخابات و بیعت) در کار است، وکالت در اجرای احکام خداست نه وکالت «لا بشرط» (مطلق) یا «بشرط لا» که منجر به سکولاریزم و حذف بخش حکومتی و اجتماعی «دین خدا» گردد.

در غیر اینصورت میان جنبه «یلی الربی» و «یلی الخلقی» تناقض می‌افتد زیرا از جنبه اول، حاکم، نماینده و منصوب از قبل معصوم (ع) است. در چه چیز؟! آیا جز در ابلاغ و اجرای احکام خدای متعال، می‌تواند باشد؟ اما از جانب دوم، وکیل مردم است. در چه چیز؟ می‌گویند: علی‌الاطلاق! و در هر چیز که مردم بخواهند، گرچه زیرپا گذاردن احکام خداوند باشد، ملاحظه می‌کنید که مراقب صدر و ذیل کلام خود نمی‌باشند. حاکم اسلامی، مطلق در احکام حکومتی، در مقام جعل و تشریع مصطلح نیست و قانونگذاری اجتماعی در مباحثات (مثل قوانین راهنمایی یا اداری یا پولی و...) نوعی «تشریع» در اصطلاح فقهی محسوب نمی‌گردد.

و اما «ترک واجب» یا «اتیان محرم» به قید «اضطرار» یا «مصلحت» (که علیحده است) هم از باب واسع «تراحم» و یا مواردی از قبیل عناوین ثانویه است و اینها هیچی از مختصرات حضرت امام (رض) و بویژه در جهت عرفی کردن امور نیست بلکه این موارد (از قبیل ترجیح ملاک اهم)، خود، مفاد شریعت اسلام‌اند. وقتی میان «حفظ اصل نظام» (که مثلاً در گروی اجرا عدالت، حفظ نظم و... که همگی هم از عناوین اولیه و از ضروریات تعلیم اسلام می‌باشند) با اجرای یک قانون شرعی خاص، موقتاً و در موردی خاص، آنهم در مقام اجرا (نه جعل حکم)، «تراحم» پیش آید، معلوم است که حاکم و ولی فقیه، شرعاً و عقلاً باید جانب مناط اهم (حفظ اسلام و نظام) را بگیرد و نباید اصل دین و نظام دینی را فدای یک حکم خاص کرد. چنانچه «عدالت» نباید فدای «قانون» گردد، «اسلام» هم نباید فدای جزئی از خود بگردد. هدف از وسیله مهمتر است اما وسیله را توجیه نمی‌کند.

«مصلحت اسلامی»، اینست و جز این نیست. اساساً «مصلحت» نیز در سلسله طولیه علل احکام شرع قرار می‌گیرد، گرچه غالباً مصلحت در اجرای احکام شرع است. همچنین تدریج در اجرای احکام و سازمان دادن طولی و عرضی به قواعد شرعی و رعایت حکمت دینی در اعمال شرع، همه مد نظر شارع است و اختیاراتی که به حاکم تفویض فرموده از همین نقطه عزیمت است، چنانچه لحاظ «مصلحت» در تشریع احکام نیز بدین منظور است امام (رض) می‌فرمایند: «حکومت اسلامی می‌تواند هر امری را چه عبادی چه غیر عبادی که جریان آن، مخالف «مصلح اسلام» است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند». صحیفه نور ج ۲۰ / ۱۷۰.

اولاً: تفصیلی میان عبادات و غیر عبادات نداده‌اند و این با نظریه نویسنده سازگار نیست

ثانیاً: به دو قید مذکور، توجه شود:

۱. «مصلح اسلام»، و نه «یوتیلیتی» (utility).

۲. «مادام که چنین است»: که مشخصاً به مقام اجرا و از قبیل تراحم، مربوط است و کجا سخن از جواز حذف دین از حاکمیت و قوانین اجتماعی است؟! این دکترین دقیقاً در جهت تقویت و توسعه حاکمیت دینی بوده و تنها از تعطیل عملی و موقت یک حکم برای رعایت «مصلحت مهمتر اسلام» می‌گوید. این چه ربطی به «عرفی شدن» دارد؟

آیا برای شما روشن نبوده که «اسلام» از «نماز»، از حج و از روزه مهمتر است و کل را فدای جزء نمی‌کنند و حکومتی که اصل اسلام را فدای یکی از احکام کند اسلام حکیم نیست؟ بی‌شک کم پیش می‌آید (و بسیار کم) که چنین تراحم‌هایی از قبیل «یا