

ولایت فقہ 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 بردن بیگانگان به قدرت رهبری مرجعیت همواره این جایگاه محل هجوم تبلیغاتی دشمنان بوده است.

بعد از انقلاب اسلامی بیگانگان از این جایگاه ضربت متعددی خوردند به طوری که 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 شبهه 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 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 نکنند.

ان شاء الله

کمیته آموزش واحد سیاسی

بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع)

فهرست

- ۱- مبانی نظری ولایت فقیه ۶
- ۱-۱- جایگاه ولایت فقیه / غلامعلی حداد عادل ۷
- ۲-۱- انتصاب یا انتخاب / محمد جواد ارسطا ۱۲
- ۳-۱- تفسیر ولایت مطلقه فقیه / غلامرضا مصباحی مقدم ۲۵
- ۴-۱- قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (ره) / بهرام اخوان کاظمی ۳۲
- ۵-۱- مبانی کلامی ولایت مطلقه و ارکان آن / احد فرامرز قراملکی ۴۹
- ۶-۱- اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه / علیرضا پیروزمند ۵۷
- ۷-۱- ولایت و محجوریت؟! / محمد جواد ارسطا ۶۲
- ۲- ولایت فقیه و حکومت اسلامی ۷۸
- ۱-۱- "نظریه دولت" در فقه شیعه (۱) ۷۹
- ۲-۲- نظریه دولت در فقه شیعه (۲) ۱۰۹
- ۳-۲- «نظریه دولت» در فقه شیعه (۳) ۱۲۱
- ۴-۲- نظریه دولت در فقه شیعه (۴) ۱۳۲
- ۵-۲- نظریه دولت در فقه شیعه (۵) ۱۴۳
- ۶-۲- حکومت اسلامی / مهدی هادوی تهرانی ۱۵۰
- ۷-۲- حکومت دینی در اندیشه ملاصدرا / نجف لکزایی ۱۶۶
- ۸-۲- حکومت اسلامی از نگاه شهید صدر / یعقوبعلی برجی ۱۷۱
- ۹-۲- حکومت از مقوله وکالت نیست / حسن ممدوحی ۱۷۸
- ۱۰-۲- مشروعیت عنوانی بسیط یا مرکب؟! / عباس پسندیده ۱۸۳
- ۱۱-۲- حکومت و مشروعیت / محمد تقی مصباح یزدی ۱۹۶
- ۱۲-۲- مشروعیت «حکومت ولایی» / عبدالحسین خسروپناه ۲۱۵
- ۱۳-۲- بازتاب اندیشه سیاسی / مصطفی جعفر پیشه ۲۳۱
- ۱۴-۲- جایگاه حکم ولایی در تشریح اسلامی / حسنعلی علی اکبریان ۲۴۰
- ۱۵-۲- عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی / حسن رحیم پور ازغدی ۲۵۰
- ۱۶-۲- مقاومت و مشروعیت تأملی در حق تمرّد «بر» دولت و «در» دولت ۲۸۵
- ۱۷-۲- ساز و کار حکومت اسلامی در تحدید انحرافات اجتماعی / محمد جواد ارسطا ۳۱۲
- ۱۸-۲- اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها / محمد تقی مصباح یزدی ۳۲۱
- ۱۹-۲- حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی / محمد جواد لاریجانی ۳۲۹
- ۳- ولایت فقیه و مردم سالاری ۳۳۵
- ۱-۳- مردم سالاری دینی / محمد تقی مصباح یزدی ۳۳۶
- ۲-۳- دموکراسی در نظام ولایت فقیه / محمد هادی معرفت ۳۴۶
- ۳-۳- اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه علی (ع) / محمد جواد ارسطا ۳۶۴
- ۴-۳- اعتبار رأی اکثریت / کاظم قاضی زاده ۳۷۵
- ۵-۳- جمهوریت و اسلامیت؛ تضاد یا توافق؟ / محمد جواد ارسطا ۳۸۸
- ۶-۳- مرزبندی مشروعیت و مقبولیت در حکومت دینی / (مصاحبه) محمد جواد ارسطا ۳۹۸

- ۳-۷- تأثیر انواع "مشروعیت" در "مشارکت سیاسی" / سیدمحمدناصر تقوی..... ۴۰۳
- ۴- ولایت فقیه و انتخابات..... ۴۱۵
- ۴-۱- مبانی انتخابات..... ۴۱۶
- ۴-۲- مباحث نظری انتخابات(۱)..... ۴۲۶
- ۴-۳- مباحث نظری انتخابات(۲)..... ۴۲۹
- ۵- ولایت فقیه و جامعه مدنی..... ۴۳۲
- ۵-۱- جامعه دینی یا جامعه مدنی؟ / محمدهادی معرفت..... ۴۳۳
- ۵-۲- جامعه مدنی در نظریه‌های ولایت فقیه / شریف لک زایی..... ۴۶۱
- ۶- ولایت فقیه و قانون اساسی..... ۴۷۰
- ۶-۱- جایگاه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران / محمدتقی مصباح یزدی..... ۴۷۱
- ۶-۲- ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی / محمد جواد ارسطا..... ۴۷۵
- ۶-۳- تفکیک قوا، ولایت مطلقه فقیه و استقلال قوا / محمد منصورنژاد..... ۴۸۰
- ۶-۴- مهار درونی «قدرت رهبری» در حقوق اساسی / محمدجواد ارسطا..... ۴۹۲
- ۶-۵- نگاهی مقایسه‌ای به حوزه اقتدار عالی‌ترین مقام‌های حکومت در چند کشور جهان..... ۵۰۰
- ۷- ولایت فقیه و مجلس خبرگان رهبری..... ۵۱۲
- ۷-۱- جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان / (مصاحبه) محمدتقی مصباح یزدی..... ۵۱۳
- ۷-۲- جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان / (مصاحبه) عبدالله جوادی آملی..... ۵۱۹
- ۷-۳- مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه / محمد جواد ارسطا..... ۵۳۰
- ۷-۴- ولایت فقیه و خبرگان منتخب ملت / کاظم قاضی زاده..... ۵۵۱
- ۷-۵- گزینش اعضای مجلس خبرگان بر مبنای نظریه نصب / محمد جواد ارسطا..... ۵۵۷
- ۸- کلام آخر: روایت انتخاب..... ۵۶۹
- ۸-۱- روایتی از یک انتخاب..... ۵۷۰
- ۸-۲- در مجلس خبرگان چه گذشت؟ / (مصاحبه) محمد مومن..... ۵۷۶

مبانی نظری ولایت فقیه

۱-۱- 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 قدس‌سره 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 دوپست 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 جاافتاده‌یی 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 وا می‌دارد. 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 قدس‌سره 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، آن قدر به پختگی رسیده بود که خطرپذیری تشکیل یک حکومت را بپذیرا 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 ملاحظه‌ایی 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، صحنه 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 قدس سره 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 قدس سره بود، و در واقع تحقق همان اندیشه‌ای بود که امام قدس سره — 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 قدس سره 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 پدیده‌ی 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، بلکه 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 نه تنها 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 حقی برگردن من دارید و من نیز حقی 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 جزئی‌ترین 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 وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا 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 می‌کشاند، 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 کشاندید؛ 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 جریان در رودخانه فرهنگی کشور به مثابه یک فاضلاب عمل می‌کند، نباید جلوی آن را بگیرند. این بدان معنا نیست که ما قیم 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 خواهش‌های مردم برای آن قیام و انقلاب کردند بکشیم. 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 امر عجیبی نیست. طبیعی است که امام قدس‌سره که از سال‌ها قبل در درس‌هایشان این نظریه را پرداخته‌اند مترصد 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 بی‌پایه می‌نماید. طبیعی است شاگردان امام در مجلس خبرگان درباره تأکید استادشان بر نظریه ولایت فقیه آگاهی کافی داشته‌اند. در نتیجه این امر عجیب‌تر می‌نماید که چگونه در پیش‌نویس قانون اساسی این اصل به‌صراحت نیامده است.

نکته دیگری که آقای حداد متذکر می‌شوند این است که مردم‌سالاری دینی تألیف دو پاره جمهوریت و اسلامیت نیست، به‌گونه‌ای که دو چیز از هم جدا ترکیب شده باشند؛ بلکه در مجموع یک حقیقت دینی است، و از این رو نمی‌توان مؤلفه‌های دموکراسی را تماماً در مردم‌سالاری دینی مشاهده کرد. تعریف آقای حداد عادل از مردم‌سالاری اسلامی و جمهوری اسلامی این است که مردم از سر اختیار به حکومت دینی تن داده‌اند، و بدون انتخاب مردم، اساساً حکومت اسلامی پدید نمی‌آید و در عین حال مردم در جایی که دین اظهار نظر کرده است از خود اختیاری ندارند و از همین‌رو مشروعیت حکومت، دینی است و تحقق حکومت، مردمی:

نکته ارزنده دیگری که در این گفت‌وگو بدان اشارت رفته، این است که با وجود دینی بودن مشروعیت حکومت، حوزه‌های 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 جمهوریت باز کرد:

مطلب دیگر که به درستی در گفت‌وگو آمده، این است که دولت اسلامی صرفاً دنباله‌رو نیست بلکه دولت در حکومت اسلامی همراه با مفهوم رهبری است و از این‌رو دولت وظیفه هدایت را نیز بر عهده دارد. مردم‌سالاری دینی نیز به این معنا نیست که دولت نتواند اقدامات بازدارنده را به اجرا بگذارد.

۱-۲- انتصاب یا انتخاب

محمد جواد ارسطا

یکی از ارکان اصلی؛ بلکه اصلی‌ترین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه می‌باشد؛ 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 فقهای شیعه مطرح بوده و تمامی قائلین به ولایت فقیه، آن را مبنای نصب از سوی ائمه علیهم السلام تبیین می‌کردند؛ 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 بحثهای 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، فقهای جامع الشرایط را به مقام ولایت نصب نکرده‌اند؛ بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده‌اند 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 فقهای 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 یصیرالوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبه الامه و فوضت الیه الامانة الالهیه فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولاية بالفعل و لایجوز للباقیین - و ان وجدواالشرايط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور المالیه و غیرها و الجزئیة والکلیة. » (۲)

نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است:

۴۸. ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب؛

۲- دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می‌کند.

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، فقهای 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 نمی‌رسد. (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، فقیه‌ای 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 تزاحمی 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 تزاحم 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 ایتمام 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 ثبوتاً 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) فقیهی 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 فقیهی که ولایت از سوی ائمه علیهم السلام 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، ثبوتاً دارای مقام ولایت می‌گردد.

نظریه انتصاب می‌گوید؛ فقیه واجد شرایط برتر از سوی ائمه (ع) ثبوتاً 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 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 شرایط 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 مدعی 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 نتوان انتخابی بودن ولی فقیه را اثبات کرد، بدون شک با استدلال به احادیث دیگر نیز چنین امری میسر نخواهد بود. براین اساس، در مقاله حاضر تنها به بررسی روایات پیش گفته می‌پردازیم:

۴۸. 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 اسمعکم 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 خودم 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:

« کنت مع ابی حنین قتل عثمان، فقام فدخل منزله فاتاه اصحاب رسول الله (ص) فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل و لابد للناس من امام و لا نجد الیوم احدا احق بهذا الامر منک لا اقدم سابقه و لا اقرب من رسول الله (ص) فقال: لا تفعلوا فانی اکون وزیرا خیر من ان اکون امیرا فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلین 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- ابن اثیر 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 فابیتم 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 والانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما، کان ذلک (لله) رضا، فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعه رده الی ما خرج منه، فان ابی قائلوه 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 مایموت امامهم او یقتل ... ان لایعملوا عملا و لایحدثوا حدئا و لایقدموا یدا و لا رجلا و لایبدؤوا الشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما عقیفا عالما و رعا عارفا بالقضاء و السنه 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 دست به کاری نزنند و دست یا 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 امیر المؤمنین (ع) سرپیچی کردند، آن حضرت ضمن خطبه‌ای فرمود :

« ایها الناس انکم بايعوني على ما بويع عليه من كان قبلي و انما الخيار للناس قبل ان يبایعوا فاذا بايعوا فلا خيار لهم و ان على الامام الاستقامة و على الرعية التسليم و هذه بيعة عامه من رغب عنها رغب عن دين الاسلام و اتبع غير سبيل اهله و لم تكن بيعتكم اياي فلتة و ليس امري و امرکم واحدا و اني اريدکم لله و انتم تريدونني 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 الى اقبال العوذ المطافيل على اولادها تقولون البيعة البيعة. قبضت يدي فبسطتموها و نازعتكم يدي فجدتتموها. اللهم انهما قطعاني و ظلماني و نکثا بيعتي و البا الناس على .» (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 بیعتم را شکسته و مردم را علیه من شوراندند .

۹- در خطبه ۲۲۰ نهج البلاغه آمده است :

« و بسطتم يدي فكففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداكتم على تداك الابل اليهم على حياضها يوم ورودها حتى انقطعت النعل و سقط الرءاء و وطىء الضعيف و بلغ من سرور الناس ببيعتهم اياي ان ابتهج بها الصغير و هدج اليها الكبير و تحامل نحوها العليل و حسرت اليها الكعاب .» (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 زیر دست 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 رو بند برای بیعت شتافتند .

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

« اما بعد فقد علمتما - و ان کتمتما اني لم ارد الناس حتى ارادوني و لم ابایعهم حتى بايعوني و انکما لمن ارادني و بايعني و ان العامه لم تبایعني لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کنتما بايعتماني طائعين فارجعا و توبا الى الله من قريب و ان کنتما بايعتماني کارهين فقد جعلتما لي عليکما السبيل باظهار کما الطاعة و اسرار کما 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 بايعنى القوم الذين بايعوا ابابكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد ان يختار و لا للغائب ان يرد ... » (٢٦)

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 ...

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

« لانها ببيعة واحدة لاينى فيها النظر و لا يستانف فيها الخيار الخارج منها طاعن والمروى فيها مدهان . » (٢٧)

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 ٨ و ٣٤ و ٣٧ و ٧٣ و ١٣٦ و ١٧٢ و ١٧٣ و ٢١٨ و نامه‌های ١ و ٨ و ٧٥ 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

٤٨. 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. » (٢٨)

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 . (٢٩)

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 سلاسله في كل طبقة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب فمتواتر و يرسم بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه . » (٣٠)

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 تاکید می‌کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت معرفی می‌نمودند. بنابراین، طبیعی است که در چنین فضایی احتمال تعدد بر کذب از سوی ناقلین، یک احتمال ضعیف و غیر عقلانی 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 الزاماً 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:

« لایقال: هذا منه(ع) جدل فی قبال المنکرین لنصبه(ع)، فانه یقال: نعم و لکنه لیس جدلاً بامر باطل خلاف الواقع بل النص كما عرفت مقدم علی الانتخاب و حیث انهم لم یسلموا 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 لاف بودند؛ 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 نموده اند.

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 حکومت حضرتش، 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 الامة انما يعتبر في طول النصب من الله. » (۳۴)

به نظر می‌رسد که ایراد سخن فوق (یعنی تاکید 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 هر یک 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 المشركين (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 كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض و ليكون من الموقنين (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 قرار داشت. 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 تاکید

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 تاکید آن نیز نخواهد بود؛ چرا که دو شیء بیگانه و بی‌ارتباط با هم، هیچ‌گاه یکدیگر را تاکید نخواهند کرد و اصولاً نام مؤکد بر سببی اطلاق می‌شود که بر سبب دیگر وارد شده باشد :

« و کیف كان فالبيعة مما تتحقق به الولاية اجمالاً. كيف و لو لم يكن لها اثر في تثبيت الامامة و تحقيقها فلم طلبها رسول الله (ص) لنفسه و لامير المؤمنين (ع) ؟ و لم كان امير المؤمنين (ع) يصر عليها في بعض الموارد؟ و لم يبائع صاحب الامر (ع) بعد ظهوره بالسيف والقدرة؟ و ما قد يقال من انها لتأكيد النصب فمآله الى ما نقول ايضاً اذ لو لم يكن يترتب عليها تحقيق الامامة لم تكن مؤكدة فان الشيء الاجنبي عن الشيء لا يؤكده و انما يطلق المؤكد على السبب الوارد على 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 هیچ‌یک 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 نوزند 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 نوزیم، 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 نوزند 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 دست‌به‌هم دادن برای ایجاب فروش و برای مبیعه و اطاعت است. بیعت، نوعی عقد و عهد است گویا هر یک 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. »

« البيعة: الصفة على ايجاب البيع و على المبيعة و الطاعة و البيعة: المبيعة والطاعة... و في الحديث انه قال: الا تباعون على الاسلام؟ هو عبارة عن المعاهدة والمعاهدة كل 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 بايع السلطان اذا تضمن بذل الطاعة له بما رضى له و يقول لذلك بيعة و مبيعة » (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، بیعت‌یکی از بزرگترین نموده‌های مشارکت‌سیاسی 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 حقیقیه 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 اهما 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 واگذاشته باشند؛ لکن بر امت الزام نموده باشند که فقط از بین فقهای جامع الشرایط 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 روبروست. 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 ولایة‌الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة» و آیة‌الله محمد مهدی آصفی در کتاب «ولایة‌الامر» 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 عمرابن 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 فقهای 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 ۷۵-۷۶ .
۹. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۱۵ - ۴۱۶ .
۱۰. همان، صص ۴۱۵، ۵۲۷، ۵۳۷ .
۱۱. ر.ک: آیة‌الله سیدکاظم حائری، ولایة‌الامر 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 سیدکاظم حائری، ولایة‌الامر 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 ۳۰۶۶؛ به نقل از دراسات فی ولایة‌الفقیه، 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 ولایة‌الفقیه، 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 ولایة‌الفقیه، ج ۱، ص ۵۱۸ .

۲۳. نهج البلاغه فيض 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، نهیةالدرایة 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 مسأله 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 .

۱-۳- تفسیر ولایت مطلقه فقیه

غلامرضا مصباحی مقدم

چکیده

فقهای 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 حسبیه 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 حسبیه، 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 داوری 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)، ۱، ج ۲، ص ۴۶۶) به عبارت دیگر ولایت بر همه 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:

«النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم» (احزاب/۶) «پیامبر نسبت به مؤمنان از خود آنان اولی است.» و چون ولایت بر جان ثابت شد، 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: اللهم بلی. قال: من كنت مولاه فهذا علی مولاه» (امینی، ج ۱، ص ۸) «آیا من نسبت به جان شما اولی نیستیم؟ 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:

«بنابراین، 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 عهده 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 تصور حداقلی نخستین حداکثری دوم است:

از نظر بعضی از فقهاء استفاده می‌شود که ولایت فقیه در محدوده نخست با قاطعیت و روشنی اثبات می‌شود، از این دایره 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 دایره گسترده‌تر خالی از اشکال نیست. (شیخ انصاری، ص ۱۵۴)

اما دیدگاه مشهور نزد فقهاء دایره ولایت فقیه را در گستره 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 نتیجه بحث می‌فرماید: «فتحصل مما مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين عليهم السلام في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلطاناً على الامه و لابد في الخراج عن هذه الكليه في مورد دلالة دليل دال على اختصاصه بالامام المعصوم» (ج ۲، ص ۴۸۸)

«از آنچه گذشت (دلایل مورد استناد) نتیجه می‌گیریم ثبوت ولایت را برای فقهاء از سوی معصومین علیهم السلام، در همه 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 دایره 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 پدیده بی‌معنی و بی‌محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد، مثلاً خیابان‌کشی‌ها 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 احتکار 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 فرعی 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 ضراب 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 گسترده 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 اصطلاح‌شناسانه‌ای 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:

«وشاورهم فی الامر» (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 القاء 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 نمی‌توانسند 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 صاحب نظران است.

۴- ولایت فقیه با حاکمیت ملت ناسازگار است. در اکثر کشورهای جهان حکومت دموکراسی (مردم سالاری) بر قرار 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 عهده دار آن می گردد.»
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 شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می گردد.»

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 شمرده است و حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی بر خویش 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 می گوید:

«اعمال قوه مقننه از طریق مجلس شورای اسلامی است که نمایندگان منتخب مردم تشکیل می شود...»
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 نمایندگان مردم تعیین می گردند. (اصل نود و یکم قانون اساسی)

عالی ترین مقام اجرایی کشور، رئیس جمهور است که با رأی مستقیم مردم انتخاب می شود. 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 عالی اجرایی کشورند، توسط رئیس جمهور منتخب مردم معرفی می گردند و توسط نمایندگان منتخب مردم به آنان رأی اعتماد داده می شود. (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 سیمای 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 می کنند.

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 درعین 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 (اومانیسیم).

بر اساس دموکراسی غربی، هیچ کس حق حکومت ندارد و هر فردی بدون پایبندی 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 رئیس جمهور و دولت از اختیاراتی برخوردار باشند، هر فردی با انتخاب رئیس جمهور 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، مطبوعه مهر، قم، بی تا.

۳- امام خمینی، صحیفه نور، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.

۴- امینی علامه، الغدیر.

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).

۱-۴- 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 خلق‌الساعه 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 را از میان 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 هم‌ترازی 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 (۱۳۲۲هـ) 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 توهمات، اعتقاد به ظهور یکباره 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 پرگسست 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 توهمات 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 یا نفی آنها به ارزیابی صحت و سقم فرضیه اصلی کمک شایانی خواهند نمود، این فرضیه‌ها بدین قرارند:

۱- نظریه ولایت مطلقه فقیه، ناشی از استنباط و اجتهاد 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 باویژگیها و قابلیت‌های خاص و مقطعی خویش، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. محوری بودن نقش مردم در سیرۀ نظری و عملی امام خمینی (ره) و اهمیت به پذیرش و خواست عمومی و بلوغ فکری و سیاسی مردم، عامل اساسی در ارائه تدریجی نظریۀ ولایت مطلقه فقیه بوده است.

۳- روحانیت و حوزه‌ها باویژگیها و قابلیت‌های خاص و مقطعی، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. رخوت، استعمارزدگی، بی‌ایمانی و دنیازدگی، نافهمی، تقدس معآبی و تخراندیشی 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 بحرالعلوم 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 «کلیۀ 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 قایل شد.» (۳)

باید خاطر نشان 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 توهم 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 توهم 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 و سیزدهمی پیش نیاید کلمه «مطلقه» آورده شده است، پس در تعارض بین اصل ۵۷ و اصل ۱۱۰، حاکم اصل ۵۷ است. اصل ۵۷ بیان کننده این است که نیازی برای اختیارات مازاد نیست... بنابراین براساس اصل ۵۷،

ولایت مطلق است و یازده بندی بوده اصل ۱۱۰، انحصار رانمی سازند، چون هر حصری احتیاج به مفهوم مخالف دارد - به تعبیر حقوقی - اصل ۵۷ مطلق است... اکنون می توان تصریح کرد که به استناد اصل ۵۷، «ولایت مطلقه» حاکم بر اصول قانون اساسی است و یازده بندی بودن اصل ۱۱۰، حصر رانمی سازد.» (۱)

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

از سویی نباید تصور کرد که ولایت مطلقه به معنای ولایت رها و بی قید 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 می کند بلکه شخصیت فقیه و مقام فقاہت، ولایت و حکومت دارد. به عبارت دیگر شخصیت حقوقی او که همان فقاہت، عدالت و کفایت است، حکومت می نماید. 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)، می توان ترسیم حدودی برای اعمال ولایت مطلقه فقیه پرداخت. باید گفت که اساساً «اطلاق» ولایت مطلقه فقیه در برابر ولایت نسبی مطرح می شود: 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 محدودۀ 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 کنترل کننده ای را بر شمرده اند 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 اتخاذ تصمیم مقتضی است. (۳) بنابراین «ولایت مطلقه به معنای سرپرستی و دخالت در تمامی امور کشور است که معمولاً با مشورت عده ای صاحب نظر انجام می گیرد» (۴)

محدودیت های 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 برده اند، 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 می پردازد 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 می داند. (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 می باشند. (۷)

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

حکومت اسلامی، حکومت قانون است و همه مجریان و دست اندرکاران آن مطیع قانون هستند، حتی «ولایت مطلقه فقیه» نیز با اختیارات گسترده اش تابع قانون و مقررات اسلامی است، قانون که با کوچکترین رفتار مستبدانه ای 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 می داند. (۸)

از دیدگاه ایشان اسلام بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آرأ 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 مُلهم و منبعت 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 عوطف شخصی چشم بپوشد، 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، بنا بر 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 در بیانات متعدد امام (ره) بخوبی قابل مشاهده است.() بدین ترتیب مشخص می‌شود که «ولایت مطلقه به معنای تصرف در همه امور کشور لذی المصلحه می‌باشد»() البته باید اذعان داشت که بر حسب نظرایشان، ولایت فقیه‌یی 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 فقیه‌یی 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.() البته در زمینه محدود اختیارات فقیه جامع الشرایط، نظرات متفاوتی بین فقها مطرح گشته است. امام (ره) نیز به رواج بحث ولایت فقیه در بین فقها و اختلاف آرا آنها در حدود اختیارات ولی فقیه، اذعان نموده‌اند و در کشف الاسرار بر این اعتقادند که ولایت مجتهد، هم در اصل 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 اصلاً 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 مجهول المالک و ارثیه بدون وارث.
- فقیهاً 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» (۱) 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» (۲) 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 براهین عقلی و کلامی این مسأله را شکوفاکرد» (۳). به تعبیر بهتر «امام امت اولاً، مسأله ولایت فقیه رابه دنبال امامت قرار داد. ثانیاً، امامت و ولایت رادر جای خود نشاند. ثالثاً، این درخت برومند امامت و ولایت را شکوفاکرد، رابعاً، آنرا بر سراسر ابواب فقه سایه افکن کرد» (۴) و بدین ترتیب با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و عملی کردن آن «مجددالمذهب 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 برقرارکننده 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 را نسبت به تداوم این نظریه در سیره امام (ره) تضعیف یا محو می‌کند.

موجد دیگر این شبهه، برداشتهای متفاوت از اسلام و بدبینی 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 مبدآیایی نظریه ولایت مطلقه فقیه، تنها به 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 مبدایی 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 نداده‌اند.

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 و 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 تعلیل 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 بستهای 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 تاحمیل 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 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 صیقل 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 هزارساله» و شبهات وهابیت بوده است، امادراین 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 غیر قابل 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:

«... تنهاحکومتی که خرد حق می‌داند وبا 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.» (۱)

امام (ره) در نرفی «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.» (۲)

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 عنایتی 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 الانبیاء»، امام (ره) در جواب تفسیرهایی که ارث بردن علما از انبیا 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» (۳)

امام (ره) در جای دیگر به اثبات ولایت مطلقه فقیه پرداخته‌اند:

«از آنچه بر حق قضاوت، بلکه مطلق حکومت برای فقیه دلالت می‌کند، مقبوله عمر بن حنظله است.» (۴)

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 از این 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 اجرا و تصدی هست برای فقیه هم هست... (۵) 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... (۶) در این امور معقول نیست که رسول اکرم (ص) و امام با فقیه فرق داشته باشد.» (۷)

د - «البیع»

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 «البیع» مشاهده کرد.

جلد دوم کتاب البیع 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 وهم 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 فقها 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...» (بنابر آنچه گفتیم، کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه - علیهم‌السلام - 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 می‌دانند 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 و آله وسلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است...» (و)

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. (و) 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. (و) 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. (و) 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 را بر 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 ۱۱ و ۱۲ 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 را محدود کند. (و) 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) ویا اینکه در بیست و سوم مهر ۱۳۶۲ با درخواست نخست وزیر وقت، حکم به اقامه نماز جماعت در ادارات بعد از اتمام کار می‌دهند. (و) 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 فرعیه، مانند نماز و روزه و حج 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 با آن 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، با استنباط به شیوه لازم مکشوف می‌گردد و عقلاً و نقلاً نیز ولایت مطلقه فقیه رانیز بدین شکل باید از منابع اسلامی استنباط کرد. (با تأملی 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 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. خوشبینی 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 را تشکیل 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. (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) و اساساً نفس نظریه ولایت مطلقه فقیه امام (ره) همطرازی و همگونی اختیارات حکومتی فقیه جامع الشرایط با پیامبر (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 با اهمیت مردم و اعتقاد به ولایت انتصابی موجد هیچگونه شبهه و توهم 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 را پیش گرفته‌اند، تا به هر دو نظریه ولایت انتصابی و انتخابی عمل شود. (عمل به نظریه احتیاطی، عمل به همه آراء است و بر این دلالت دارد که فقیه در صورتی «ولی امر» می‌گردد که مردم او را بپذیرند. بدین ترتیب امام (ره) با علاقه مفرط به مردم و چشم‌پوشی از حق شرعی خویش، ضمن رعایت احتیاطهای شرعی در امر زعامت، به مردم نقش بیشتری اعطا کرده‌اند و بدینوسیله در عصری که خواست مردم در بسیاری از نظامهای سیاسی ملاک و مناط اصلی عملکرد حکومت را تشکیل می‌دهد، به

مردم و خواست آنها استناد جسته‌اند و بدین گونه بنا به قاعده «الزام» (همگان راملزم به پذیرش مطلوب مردم - حکومت اسلامی فقیه و توابع آن - نموده‌اند و حجت را برهمگان بالاستواری بیشتری تمام کرده‌اند. ایشان حکومت اسلامی را برخواسته 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 را برهیچکس 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. (ما تابع آرای ملت هستیم) انتخاب باملت است. (ملت باید همه اشان ناظر امور باشند.) هیچ گروه و شخصی نمی‌تواند با خواست ملت ایران مخالفت کند، اولاً محکوم به نابودی است ملت ایران خواستار حکومت اسلامی است.» ()

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 همضم 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. (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 سو 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 را منکوب و متوقف سازند. خطرناکترین صنف این دسته، جماعت مقدس مابان و متحجرین هستند که بیشترین مقابله را با نهضت امام خمینی (ره) انجام داده و می‌دهند و وی بارها تخدیر و احساس خطر خویش را از آنها اعلام کرده است.)

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 را نیز می‌توان در این صف بندی و مواجهه با امام مشاهده کرد که مستقیماً به موضع‌گیری 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 می‌نماید. از جمله می‌فرماید:

«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 مایی 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 وا اسلاما سر می‌دهند. . . راستی اتهام آمریکایی و روسی و التقاطی، اتهام حلال کردن حرامها و حرام کردن حلالها، اتهام کشتن زنان آستن وحلیت 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 کارکیست؟ 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 مناقشه‌پذیری مانند نظریه ولایت مطلقه فقیه نبود، زیرا وقتی حتی بعدها برخی متحجرین امام را به مناسبت حکم حلیت شطرنج، خارج از دین دانستند، (۱) 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 افشامودن 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 دمامد 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. (۱) 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 بنی صدر را - در ۲۶ خرداد ۱۳۶۰ - پس از یکسال صبر و رعایت مصالح صادر می‌نمایند. (۲) به همین شکل فرمان عزل منتظری هم توسط ایشان پس از دو سال کوشش صبورانه صادر گردید. (۳) 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 قرارداد 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.» (۴)

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 در قضیهٔ 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 و مسائل دیگر مانع از انجام آن می‌گردید.» (۵)

شایان ذکر است که برداشت امام (ره) در مورد کوتاهی قانون اساسی نسبت به اختیارات وسیع ولایت مطلقه فقیه مقرون به واقعیت بود و بعدها با مساعد شدن مقتضیات و به خاطر حفظ مصالح اسلام و تقویت نظام و حل معضلات جدید جامعه، ایشان به طور صریح و تفصیلی، کلیت واقعیت نظریه پر قدمت و ثابت ولایت مطلقه فقیه را تشریح نموده، و هر روز روایای بیشتری راهمزمان با رخداد وقایع مستحدثه و نیازهای جدید، نمایان ساختند که اوج این تصریح در پیام ۱۶ دیماه سال ۱۳۶۷ رخ نمود. جالب اینجاست که حتی در این پاسخنامه هم چنین اظهار می‌دارند که: «من میل نداشتم که در این موقع حساس به مناقشات پرداخته شود و عقیده دارم که در این مواقع، سکوت بهترین طریقه است.» (۱)

بدین ترتیب ایشان به خاطر اوضاع بحرانی کشور، ارائه نهایی و صریح نظریه خویش را تا جای 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 وارد کنند که در بیانات امام (ره) در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و اوایل دهه ۴۰ شمسی، مواردی وجود دارد که ایشان به قانون اساسی استناد و اتکا نموده و خواستار تحقق آن گشته‌اند. و این مغایر ثبات رأی امام (ره) در مورد این نظریه است. پاسخ این امر، در بیانات ایشان بوضوح داده شده است و ایشان علت استناد خود را قاعده «الزام» ذکر کرده‌اند. قاعده و شیوه‌ای که در بین سیره پیامبران و ائمه معصومین (ع) رایج و یکی از علل اساسی تکیه علی (ع) به بیعت مردم در امر حکومت بوده است. (۲) از آنجا که اصل دوم متمم قانون اساسی رژیم پهلوی، تصویب هر قانون خلاف قرآن را بی اعتبار فرض کرده بود، امام خمینی نیز با استناد به قانون اساسی مورد اتکای رژیم، قصد ملزوم نمودن آنها را به انجام این امور داشتند و می‌خواستند اعمال ضد اسلامی آنها را با چنین استنادی افشا نموده و در صورت امکان از آن جلوگیری نمایند. (۳)

از سویی در عصر نگارش کشف الاسرار که امکان اقامه حکومت اسلامی میسر نبوده است، اگر امام (ره) اشاراتی به عدم مخالفت خود و علماً با اصل تشکیلات و حکومت نموده‌اند، به خاطر اعتقاد فقه اسلامی، و شیعی به ضرورت دایمی وجود حکومت است. از دیدگاه ایشان علماً پیشین، سلطنت الهی را حق و سایر سلطنتها را جور می‌دانستند ولی به دلیل عدم امکان استقرار و پذیرش آن، به نظامهای غیر الهی و بی‌پهوده، اضطراراً بسنده نموده و به خاطر رعایت مصلحت - عدم مخالفت با اصل تشکیلات، اسمی از حکومت نبرده‌اند و اساس همین حکومتهای نیم بند را بر هم زده‌اند و از وظایف فقهی فقط به فتوا و قضاوت و دخالت در حفظ مال صغیر و قاصر بسنده کرده‌اند. (۴)

بنابر باور امام (ره)، نهی و مقابله با منکر «حکومت نامشروع» و تأسیس حکومت برحق برای فقیه یافقه‌های واجد شرایط، امری واجب و سقوط ناپذیر است و به شکل کفایی بر عهده آنها است، داشتن قدرت یا عدم آن نیز در مبادرت به این مسأله، رافع تکلیف ایشان نیست، بنابراین، آنها باید با کوشش در جهت تحصیل قدرت، هر قدر که می‌توانند به این وظیفه قیام کنند.

قاعده فقهی «المیسور لایسقط بالمعسور» نیز همین معنا را در بردارد و منظور آن این است که «بر اثر سختی و عسر، انجام وظیفه به اندازه‌ای که در توان است از گردن ساقط نمی‌شود» و بر اساس سلسله مراتب تدریجی امر به معروف و نهی از منکر، تا جای ممکن می‌بایستی به مدارج نازلۀ تکلیف عمل نمود. (۵) سیره امام راحل مشعر بر آن است که اگر زمانی تأسیس حکومت اسلامی دشوار و ناممکن باشد و حکومت اشخاص جایز نیز اصل دین را مورد هدف قرار ندهد، توسل به قانون اساسی مشروطه جهت کاهش فشار و ستم آنها مفید خواهد بود. امام (ره) هم، در زمان رضاخان و مقطعی از حکومت شاه عملاً اینگونه رفتار نمود. زیرا اگر چه حکومت اسلامی، حکومتی بسیار آرمانیتی از مشروطه است، ولی مشروطه نیز بر استبداد ترجیح دارد.

«اگر ورود بعضی از علماً در برخی از شؤون دولت (طاغوتی) موجب به پاداشتن فریضه یا فریاض و یا از بین رفتن منکریا منکراتی گردد و محذور مهمتری مانند هتک حیثیت علم و علماً و تضعیف عقاید افراد کم ایمان، در پی نداشته باشد واجب کفایی است که شرکت جویند.» (۶)

برهمن مبنای، امام (ره) در کتاب کشف الاسرار از همراهیهای بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام در تشکیلات مملکتی باسلاطین یاد می‌کنند،(۱) البته مبنای دیگر چنین همکاریهای، 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 با قبول 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.(۲) همچنین درمقطع پس از انقلاب، بدلیل حفظ مصالح نظام اسلامی که از دید امام (ره)، بالاترین تکلیف است و ادله دیگری که درهمن چارچوب جای می‌گیرند، ذکر تفصیلی و کامل فروع نظریه ولایت مطلقه فقیه تاجای ممکن توسط امام راحل به تأخیر افتاده و بنا به سیاست تدریج گرایی - 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 مهیای 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 فروع آن بپردازد و باید اذعان نمود که ایشان براساس سیاست تدریج گرایی، منتظر آماده 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 بانقطاع 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.

مسئله شبهه‌ساز دیگر، برخی از اظهارات امام راحل در مصاحبه‌های قبل از انقلاب و روزهای اول پیروزی است. ایشان در پاسخ سؤالات 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.(۳)

بعضی با عدم درک منطق درونی این بیانات، دچار این توهم می‌گردند که اظهارات مذکور با قبول 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 استیلائی حاکم بر محکومین وجود ندارد.(۴) 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 بعداً نیز امام، پذیرفتن این امر بخاطر احساس تکلیف و خواست مردم عنوان نمودند:

«... البته ملت یک چیزی را خواستند و ما همه تابع او هستیم.»(۵)

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(۶) و در مورد رئیس جمهور و نخست وزیر شدن آنها می‌فرمودند که «صلاحشان هم نیست که اینها بشوند»(۷)

اماپس از تجربه تلخ روی کار آمدن دولت موقت ودوران حکومت بنی صدر وآسیبهایی که در این میان به انقلاب اسلامی وارد گردید، بنابه پیشنهاد و در خواست یاران امام وپذیرش وتأیید مردم، امام خمینی به حسب اضطرار و به خاطر ضرورت واولویت حفظ نظام، با ریاست روحانیون در مناصب کلیدی نظام، موافقت نمودند هر چند ایشان تا آخر حیاتشان از ترجیح نظری خود دراین باره عدول نکردند:

«این مطلب رابارها 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 ازکنارش نباید گذشت.»(۱)

البته نباید فراموش کرد که امام راحل بشدت وهمواره روحانیان وحوزه‌ها رابه دخالت در امرسیاست تشجیع و تحریص می‌نمودند وبرعدم تنافی سیاست و دینانت پای می‌فشردند و سیاست‌گریزی را از آفات گذشته و حال حوزه‌ها می‌دانستند بااین توضیحات مشخص می‌گردد که هیچگونه تعارض و دوگانگی درپاسخهای رهبر راحل دیده نمی‌شود البته لازم به ذکر است که امام اگرچه باصداقت به تبیین و روشنگری حکومت اسلامی وطرح ولایت فقیه برای جهانیان پرداخته است اما پاسخهای وی به خبرنگاران خارجی دراین مواضع، بادرایت و رازداری کامل واختضاریان شده وحتى گاهی ازبیان بعضی مطالب سرنوشت ساز طفره رفته و یا سؤال را عامدانه به گونه‌ای پاسخ گفته‌اند که امکان سوءاستفاده ازآن در مقابله با نهضت میسرنگردد.(۲) پرسشهای مصرانه خبرنگاران در یکصدویست مصاحبه درمورد حکومت اسلامی و ولایت فقیه ونوع مشارکت روحانیون در سیاست و نظام جدید و...، حاکی ازاین خواست وکنجکاوای شدید غریبهها بود که بدانند آیا رژیم اسلامی جدید، ازنوع رژیمهای اسلامی تشریفاتی است یا جنبه عملی و رادیکال وضد 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 وبا آن مقابله کرد؟ این یک واقعیت است که علاوه بر امدادهای غیبی، اظهارات امام - درمصاحبه‌های پیش ازانقلاب، خصوصاً درباره حکومت اسلامی و ولایت فقیه - درملازم نمودن طرفهای داخلی وخارجی درگیر با انقلاب اسلامی بسیارمؤثر بوده است وایشان با اعمال درایت‌آمیز تاکتیک رازداری، ومعرفی صادقانه چهره‌های صلح طلب و مردمی از حکومت ولایت فقیه، باعث تسکین نسبی حساسیتهای غرب نسبت به انقلاب گشتند، ضمن آنکه بدون راه انداختن جارو جنجالهای زاید، با بیاناتی کاملاً حساب شده، راه را برای تأسیس نظام اسلامی وبازگشت به ایران هموار نمودند. کدی - نویسنده آمریکایی - نیز بر این اعتقاد است که بسیاری ازسیاستمداران آمریکایی بنابه اظهارات امام و بی‌تجربگی سیاسی وی گمان می‌کردند درصورت پیروزی انقلاب، ایشان ازکار کنار کشیده وزمام حکومت رابه افراد میانه‌رو خواهد داد.(۳) اما تاریخ و فراز و نشیبهای آن ثابت کرد درایت امام باعث این خوشبینی ودرنتیجه تمهید فرصت به مقصود رسیدن نهضت اسلامی گردید و منجر به رفع مزاحمتهای غریبهها، حداقل درهمان اوایل کار شد.

بدین ترتیب فهم وتفسیر درست بیانات امام (ره) درمصاحبه‌های مزبور، بخوبی رافع توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه است وحتى خلاف آن را ثابت می‌کند.

پی‌نوشتها:

۱. محمدبن 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، شوون 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 نسا، 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)، شوون و اختیارات ولی فقیه، ص ۸۰.

- ر. ک به؛ مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول، ۱۳۷۰ ص ۱۵۰.
- احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، ص ۱۵.
- امام خمینی (ره)، پیشین، ص ۶۱.
- 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.
- ر. ک به امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۳۳-۳۵.
- 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)
- امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۲۰-۲۱.
- امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، ص ۹۵.
- امام خمینی (ره)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۲۱.
- برای نمونه ر. ک به؛ صحیفه نور، پیشین، ص ۱۳۸، (بیانات مورخ ۸۵/۸/۱۴).
- 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، [ابی‌جا]، نشر ظفر، [۱۳۲۳]، ص ۱۸۵.
- آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت»، کیهان‌اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸، ص ۱۰.
- ملا احمد نراقی، شؤون 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 آیت‌الله 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، [ابی‌تا].
- 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، ریشه‌های 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 تذیلات 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، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از کتاب «البیع»، 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 ۱۷۱-۱۷۰ 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.
- . «والزمومهم بما الزموا 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؛ طلایع 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).
- . برای اطلاع بیشتر از تفسیر مصاحبه‌های امام، ر. ک به؛ اخوان کاظمی، پیشین، صص ۲۲۳-۲۳۲.
- . ر. ک به؛ نیکی. آر. کدی، ریشه‌های انقلاب اسلامی، عبدالکریم گواهی، تهران، قلم، ج اول ۱۳۶۹، صص ۳۷۲-۳۷۳.

۱-۵- مبانی کلامی ولایت مطلقه و ارکان آن

احد فرامرزی 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 خلل‌روش شناختی متعددی را نشان می‌دهد. حصر توجه به روی آورد واحد و غفلت از دیگر رهیافتهای عمده‌ترین این آسیب‌ها است که موجب بروز مغالطه اخذ وجه به جای کنه و خطای تحویلی‌نگری و دیگر مغالطه‌ها شده است. تأمل آسیب‌شناسانه ضرورت پژوهش بین‌رشته‌ای 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 بیان‌کننده 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 صالح‌ترین مصداق حافظ شرع است که دو اصل ۵ و ۷ را پیوند می‌دهد.

۱- حصر‌گرایی 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 تک‌نگاره، دهها همایش و سمینار و هزاران مقاله در مورد چنین موضوع مهمی به منصفه 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 محقق 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 پرداز 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 پدیدارهای 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 .

پیل اندر خانهٔ تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنوز
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکی کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناو دانست این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن براو چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو برپایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
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. ریشهٔ این خطا حصر توجه به یک روی آورد و نظرگاه و غفلت از سایر منظومه‌های کشف حقیقت است. از نظرگاه گفتشان شد مختلف آن یکی دلش لقب داد این الف مطالعهٔ انحصارگرایانه، مانند «کف دست» است که در وصول به همهٔ ابعاد پدید او عاجز و ناتوان است، با دیدهٔ دریا می‌توان همه اعماق پدیدهٔ کثیرالاضلاع و قومی در قومی را دید.

چشم حس همچون کف دستست و بس	نیست کف را بر همهٔ او دست پس
چشم دریا دیگرست و کف دگر	کف بهل وز دیدهٔ دریا نگر

ارجاع ولایت فقیه به حاکمیت صنفی، نظام سیاسی غیر دموکراتیک، سلطهٔ طبقاتی و... ناشی از همین روش انحصارگرایانه در تحلیل موضوع است.

یکی از آفات حصرگرایی روش شناختی خطای است که به وسیلهٔ بل واتسون، روان شناس دین تعریف شده است. از نظر وی عادت به دیدن نیمی از دایره و ندیدن نیمهٔ 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 همهٔ ذاتش، تحویلی نگری و... می‌گردد و این آفات تصورات ناقص، وارونه و مبهمی را از مساله به میان می‌آورد و طرح مبهم مسأله مقام داور 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 از اعراض از سایر روی‌آوردها در تحلیل ولایت فقیه و ارکان آن غیبت، خواسته یا ناخواستهٔ 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 در هم‌تنیدگی 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، اولی‌الامر، 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 قرارداد 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 سانّ 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 آلاً 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 امانند 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 جامع‌نگرانه‌ای از امام ارائه کرده‌اند. آنها بر خلاف تعریف نبوت، به طور اجماعی از آغاز تفکر کلامی تا به امروز بر چنین تصویر جامع‌نگرانه‌ای 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 العبارات المصطلحه بین المتکلمین و سایر آثارش، خواجه طوسی(۵۹۸-۶۷۲) در فصول نصیریّه، 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 (د. ۸۲۸) 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

نعیما نائینی (۹۸۸-۱۰۸۳) در شجره الهیسه، مولی محمد مهدی نراقی (د. ۱۲۹۷) در انیس الوحیدین، طبری نوری (۱۲۵۴-۱۳۲۰) در کفایه الموحیدین، 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.

۳-۵- 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 فراروان 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 ۱۳۵۸/۱۰/۱۴ 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 حاکمیت مردم است و دیگری اصل حافظ شرع بودن ولی فقیه که در بحث بعدی به آن می‌پردازیم.

۳-۶- 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 انتفا 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 سرنوشت‌ساز 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 ستونهایی 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، ۳، ۱۲۵۹-۱۲۶۵)

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، ۱۰۰-۳، ۵۰)

۱۷ سید مرتضی در الذخیره، الجمل و شافی. شیخ طوسی در تخلص الشافی و تمهید الاصول، خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد، علامه حلی در نهج المسترشدين، فاضل سیوری در اللوامع الالهيه فی المباحث الکلاميه چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند.

۱۸ (امام خمینی، ج ۲، ص ۱۱، ۱۹۴)

۱۹ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۲.

فهرست منابع و مأخذ

۱- بازرگان مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران، رسا، ۱۳۷۷.

۲- تفسیری، 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.

۱-۶- اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه

علیرضا پیروزمند

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 بی مهار 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، تشریحی 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 تشریحی 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 خارق العاده‌ای را که در روال طبیعی قوانین عالم طبیعت قابل انجام نیست، انجام دهد. مثلاً درخت میوه‌ای را زودتر از موعد مورد نظر به بار بنشانند 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 تشریحی:

این ولایت مبنای ولایت بر 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، ترمذ از آنها مبدا گمراهی و عقاب اخروی است .

۳- ولایت اجتماعی:

این ولایت به معنای ولایت بر جامعه و سرپرستی و هدایت تغییرات آن از طریق تصمیمگیریهایی که 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 تشریحی ائمه (ع) فی الجمله اختلافاتی وجود دارد؛ مبنی بر اینکه آیا ائمه (ع) صرفاً به تبیین معصومانه تشریح انجام گرفته توسط خدای متعال و تکمیل شده توسط نبی مکرم (ص) می‌پردازند و یا همچون نبی مکرم (ص) خود نیز اجازه تشریح دارند که این اختلاف به بحث فعلی ما مربوط نشده و در اینجا تاثیری 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، ابدأ از سنخ ولایت تکوینی و یا ولایت تشریحی 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 تشریحی - 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 هدایت‌برای 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 حقی 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 اطلاق، 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 شؤنی 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 شؤن اجتماعی جامعه نمی‌باشد که ولایت او در آن محدوده جاری نگردد.

چنان که ذکر شد چنین اطلاق 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 تزامم 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، مبدا 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 شکل‌گیری معنای فوق از ولایت مطلقه می‌باشد :

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 حقه 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 می‌شود - مانع مستحکمی در مقابل گسترش و نفوذ فرهنگ بت‌پرستی و شرک در جامعه جهانی است.

ب) دومین مانع، مرحله تکامل تاریخی بشر است. بنابر جهانبینی الهی، حرکت عالم به سمت کمال است و ظرفیت جوامع متناسب با اینکه در چه مرحله‌ای از تکامل تاریخی خود به سر می‌برند، دستخوش تغییر می‌گردد 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 می‌نماید، ولی اجتماعی نیز مجبور است مرحله تکاملی را که جامعه در آن به سر می‌برد بپذیرد و محدودیتهای مربوط به آن مرحله از تکامل را نیز پذیرد است.

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 قابلیت‌شدت و ضعف دارد و از تبعیت کامل شروع شده، تا مخالفت کامل در نوسان قرار می‌گیرد. به هر میزان که همراهی و پذیرش عمومی مردم از ولی عادل دینی، ارتقا یابد دامنه اختیارات ولی امر گسترده‌تر می‌شود و در حوزه وسیع‌تری 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 می‌کند؛ 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 می‌باشد .

۱-۷- 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 تبیین‌های صحیح و استواری از آن ارائه نداده، بیشتر به تمجید می‌پردازند و حتی در بعضی موارد چهره‌ای غیرمنطقی از آن می‌نمایانند. 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 گفته‌اند: «اطلاق به معنای رها بودن از هرگونه قید و شرط است و ولایت مطلقه بدین معنی است که ولی فقیه می‌تواند 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 زیرپا 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 همان‌گونه 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 می‌دانند که در اصطلاح این دو علم، حکومت مطلقه در بسیاری موارد به معنای حکومت استبدادی به کار می‌رود یعنی حکومتی که پای‌بند به اصول قانونی نبوده، هر زمان که بخواهد به حقوق اتباع خود تجاوز می‌نماید. (۲)

براین اساس گاهی تصور می‌شود 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 پای‌بند نمی‌باشد 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 "کتاب‌البيع" حضرت امام خمینی «قدس سره» به وضوح در می‌یابیم 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 می‌شود: «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 می‌کند که همان حسن و قبح عقلی هستند یعنی خداوند هیچگاه به انجام کاری که عقلاً قبیح است (مانند ظلم) فرمان نمی‌دهد و از انجام کاری که عقلاً حسن و پسندیده است (مانند عدل) نهی نمی‌کند. 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 «علیهم‌السلام» 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 عده‌اش سپری شود. همچنین هیچیک از معصومین نمی‌تواند 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 می‌شود که محدوده ولایت ولی فقیه، مضیق‌تر 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» بر اساس مقام عصمت خود مجاز به تصرف در امور خصوصی مردم هستند یعنی می‌توانند 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 عهده‌دار شود اما بر اساس ولایت و حکومت خود بر جامعه، فقط مجاز به تصرف در امور عمومی مردم هستند چرا که حکومت اصولاً عهده‌دار تنظیم امور عمومی مردم است.

به عبارت دیگر در زندگی اجتماعی، به طور طبیعی، حقوق و خواسته‌های مردم با هم تراحم پیدا می‌کند و ناگزیر باید سازمانی وجود داشته باشد که این تراحمات را رفع کرده، حقوق و آزادی‌های مردم را تأمین نماید. این سازمان، همان حکومت است بنابراین، حکومت از مقتضیات زندگی اجتماعی است و لذا حیطة اختیارات آن نیز در همین محدود است.

البته گاه ممکن است بین حقوق فرد و جامعه تراحمی 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 عهده‌دار پاسداری از آن است، تضییع خواهد شد.

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

«فللفقیه العادل جمیع، ما للرسول و الائمه علیهم السلام مما یرجع الی الحکومة و السیاسة.» (۴) «فتحصل ممامر ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومین» «ع» فی جمیع ما ثبت لهم الولاية فیها من جهة كونهم سلطانا علی الامة» (۵) «ما ثبت للنبی صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام من جهة ولایته و سلطنته ثابت للفقیه» (۶) «ان للفقیه جمیع، ما للامام علیه السلام الا اذا قام الدلیل علی ان الثابت له علیه السلام لیس من جهة ولایته و سلطنته بل لجهات شخصیة» (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 الی دارت فی لسان العرفاء و بعض اهل الفللسفة بل المراد هی الولاية الجعلیة الاعتباریة کالسلطنة العرفیة و سائر المناصب العقلانیة کا لخلافه الی جعلها الله تعالی لداوود» «ع» و فرغ علیها الحکم بالحق بین الناس و کنصب رسول الله صلی الله علیه و آله علیا» «ع» بامر الله تعالی خلیفة و ولیا علی الامة...» (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 دارایش، 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:

«ان ما ثبت للنبی صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام من جهة ولایته و سلطنته ثابت للفقیه و اما اذا ثبت لهم» «ع» ولایته من غیر هذه الناحیة فلا فلو 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 حیطة اختیارات ولی فقیه وجود دارد. توضیح اینکه در خصوص حدود اختیارات ولی فقیه، سه‌گونه نظر داده‌اند:

حدود اختیارات ولی فقیه

الف - فقیه، مجاز به تصرف در امور حسبیّه 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 حسبیّه 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 جامع‌الشرایط، 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 «صلی‌الله‌علیه‌وآله» و ائمه «علیهم‌السلام» 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 جامع‌الشرایط را مقید به صرف جواز تصرف در امور حسبیّه 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 جامع‌الشرایط می‌داند و از این‌رو، 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 جامع‌الشرایط 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 مکرراً 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 «علیهم‌السلام» این اختیارات

توسط آن بزرگواران «ع» اعمال می‌شد و در عصر غیبت آنان چون نیاز به حکومت همچنان پابرجاست اختیارات مزبور توسط فقیه جامع‌الشرایط که منصوب از جانب ائمه «علیهم‌السلام» 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 «صلی‌الله‌علیه‌وآله» و ائمه «علیهم‌السلام» با اختیارات حکومتی فقیه جامع‌الشرایط 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 انّ الفقیه العدل الامامی الجامع لشرایط الفتوی المعتبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نایب عن قبل ائمة الهدی صلوات الله و سلامه علیهم فی حال الغیبة فی جمیع مالئنیابة فیہ مدخل» (۱۴) یعنی: فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی مذهب که جامع‌الشرایط فتوی است و از او به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می‌شود، از جانب ائمه علیهم‌السلام 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:

«انّ کلیة ماللفقیه العادل و له الولاية فیہ امران: احد هما: کلّ ما کان للنّبی و الامام الّذین هم سلاطین الانام و حصون الاسلام، فیہ الولاية و کان لهم للفقیه ایضاً ذاک الّما اخرجہ الدلیل من اجماع اونسّ او غیرهما. و ثانیهما: انّ کل فعل متعلّق با مور العباد فی دینهم او دنیاهم و لا یتمن الاتیان به و لا مفرّمنه ... فهو وظیفه 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- هر کاری 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 المسلمات - ما صرحت به الاخبار المتقدمة ... و اما الثانی فیدل علیه بعد الاجماع ایضا 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 مسلمات است، روایاتی می‌باشد که به این مساله 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 غیرحاکم 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 حدّ استفاضه نقل شده است که در هر موردی که دلیلی بر ولایت غیر فقیه نداریم، فقیه ولایت دارد:

«احدها الاجماع المحصل و ربما یتخیل انه امر لّبیّ لاعموم فیہ یتمسک به فی محل الخلاف و هو کذلک لو اردنا بالاجماع الاجماع القائم علی الحکم الواقعی الغیر القابل للخلاف و التخصیص ولوارید الاجماع علی القاعده بمعنی کون

الاجماع على ان كل مقام لادليل فيه على ولاية غير الحاكم فالحاكم وليّ 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 مالدليل فيه على ولاية غيره و نقل الاجماع في كلامهم على هذا المعنى لعلّه مستفيض في كلامهم» (١٧)

مرحوم شيخ محمدحسين نجفی صاحب جواهر الكلام (متوفی ۱۲۶۶ قمری) ولایت عامه فقيه را از مسلمات یا ضروریات در نزد فقهای شیعه دانسته می نویسد:

«لکن ظاهر الاصحاب عملاً و فتوی، فی سایر الابواب عمومها بل لعلّه من الصّوریات عندهم» (١٨)

و در کتاب "الزکاة" جواهر بعد از سخن از اطلاق ادله حکومت فقیه جامع الشرائط در زمان غیبت می گوید: "می توان بر این مطلب تحصیل اجماع نمود زیرا فقهای شیعه همواره در موارد متعددی از ولایت فقیه سخن گفته اند 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 یمنکن تحصیل الاجماع علیه فانهم لایزالون یدکرون ولایته فی مقامات عدیده لادلیل علیها سوی الاطلاق الذی ذکرناه المؤید بمسیس الحاجة الی ذلک اشد من مسیسیها "فی الاحکام" الشرعیة» (١٩)

مرحوم سید محمد بحر العلوم (متوفی ۱۳۲۶ قمری) در کتاب "بلغة الفقیه" می نویسد:

"کسی که فتاوی فقهای شیعه را بررسی کرده باشد در می یابد 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 شده اند بلکه نقل اجماع بر ولایت عامه فقیه بیش از حد استفاضه است و بحمدالله این مسأله آن قدر واضح است که هیچ شک و شبهه ای در آن راه ندارد:"

«هذا مضافا الی غیر مایظهر لمن تتبع فتاوی الفقهاء فی موارد عدیده کما ستعرف اتفاقهم علی وجوب الرجوع فیها الی الفقیه مع انه غیر منصوص علیها بالخصوص و لیس الا لاستفادتهم عموم الولاية له بضرورة العقل و النقل بل استدلوا به علیه بل حکایة الاجماع علیه فوق حد الاستفاضة و هو واضح بحمدالله تعالی لاشک فیها ولا شبهة تعتریه.» (٢٠)

حتی مرحوم شیخ انصاری که در کتاب مکاسب خود ولایت فقیه را در محدوده ای می پذیرد به شهرت آن در میان فقهای شیعه اعتراف کرده می نویسد:

«...لکن المسألة لاتخلو عن الاشکال وان کان الحکم به مشهورا.» (٢١)

ملاحظه می شود که براساس تصریح بزرگترین فقهای شیعه، ولایت مطلقه فقیه از نظریات اتفاقی و یا حداقل مشهور بین فقیهان امامیه می باشد و چیزی نیست که از زمان مرحوم محقق نراقی مطرح شده باشد چه این که محقق کرکی که سیصد سال قبل از علامه نراقی می زیسته 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 اندازه ای 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 می شود بنابراین عمر نظریه ولایت فقیه به معنای حکومت و سلطنت فقیه کمتر از دو قرن است.» (٢٢)

سزاوار بود نویسنده مزبور دستکم در کلام مرحوم نراقی بیشتر دقت می کرد تا ببیند که وی نظریه خود یعنی زعامت سیاسی و اجتماعی فقیه را اجماعی معرفی می کند (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 می توان 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 منصف "افتاء"، "قضاء" و "ولایت بر تصرف در اموال و نفوس"، بحث اصلی را به قسم سوم اختصاص داده، می‌نویسد:

«الثالث: ولایة التصرف فی الاموال و النفوس و هو المقصود 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 الأربعة بعد التتبع و التأمل ان للامام سلطنته مطلقه علی الرعية من قبل الله تعالی و ان تصرفهم نافذ علی الرعية ماضی 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:

«وبالجمله فاقامة الدلیل علی وجوب طاعة الفقیه کالامام الا ما خرج بالدلیل دونه خرق القتاد». (۲۷)

یعنی: «اقامه دلیل بر این 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 فقهایی 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 آل بحر العلوم صاحب کتاب ارزشمند "بلغة الفقیه" (که کلام او در پذیرش ولایت مطلقه فقیه پیش از این آورده شد) در این مورد می‌نویسد:

«لاشک فی قصور الأدلة عن اثبات اولویة الفقیه بالناس من انفسهم کما هی ثابتة لجمیع الائمة علیهم السلام بعدم القوال بالفصل بینهم و بین من ثبت له منهم علیهم السلام بنصب غدیر خم» (۲۹)

"شکی نیست که ادله از اثبات اولویت فقیه نسبت به نفوس مردم قاصر است با این که چنین اولویتی برای تمام ائمه «علیهم السلام» 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 لوقلنا بثبوت ذلك (اي الولاية على الاموال و النفوس) له (ص) بمقتضى هذه الآية (النبيّ اولى بالمؤمنين من انفسهم. احزاب/ ٦) او ادلة اخرى و ثبوته لخلفائه المعصومين و الائمه الهادين «ع» ولكن اثباته للفقهاء دونه خرط القتاد.» (٣٠)

"اگر به مقتضای آیه ٦ سوره احزاب «النبيّ اولى بالمؤمنين من انفسهم» يا 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 چنين ولايتی برای فقيه سخت تر از دست کشيدن بر بدنه گناه پراز خار می باشد".

سر این مطلب، تعدد معنای اصطلاحی "ولايت مطلقه فقيه" است و لذا می بینیم شیخ 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 تقريب الاستدلال بالتوقيع و با لمقبولة بوجه اوضح فنقول لانزاع في نفوذ حكم الحاكم في الموضوعات الخاصة اذا كانت محلاً للتخاصم فحينئذ نقول ان تعليق الامام «ع» وجوب الرضا بحكومته في الخصومات بجعله حاکماً على الاطلاق و حجة كذلك يدل على ان حكمه في الخصومات و الوقایع من فروع حكومته المطلقة و حجيته العامة فلا يختص بصورة التخاصم و كذا الكلام في المشهورة اذا حملنا القاضي فيها على المعنى اللغوي المرادف لفظ الحاكم.» (٣١)

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

«فآتهم حجتی 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 تخصص و حل و فصل دعاوی، اختصاص نداشته بلکه شامل غیر موارد تخصص 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 شیخ انصاری آن را حکومت مطلق می نامد.

مرحوم شیخ در جای دیگر از کتاب خود تصریح می کند که آنچه عرفاً از لفظ حاکم متبادر به ذهن می شود (در جمله "جعلته عليكم حاکماً" در مقبوله عمر بن حنظله) کسی است که به طور مطلق، تسلط بر امور دارد چنانکه هرگاه حاکم سرزمینی به اهالی بگوید فلانی را بر شما حاکم قرار دادم چنين 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 الروایات المتقدمة نفوذ حكم الفقيه في جميع خصوصيات الاحكام الشرعية و فی موضوعاتها الخاصة بالنسبة الى ترتب الاحكام عليها لان المتبادر عرفاً من لفظ الحاكم هو المسلط على الاطلاق فهو نظير قول السلطان لاهل بلدة جعلت فلاناً حاکماً عليكم حيث يفهم منه تسلطه على الرعية في جميع ماله دخل في اوامر السلطان جزئياً او كلياً.» (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 دیگر زعامت سیاسی و اجتماعی فقيه که تنها حیطة 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 تصریح 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، چنين 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 چنين 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:

«ولایت تصرف در دو معنی به کار می‌رود 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 دیگران به همان‌گونه که شخص بر نفس و مال خود ولایت دارد یعنی می‌تواند 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 دیگر 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 بی سرپرست 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 امام 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 مولی‌علیه در نظام مبتنی بر ولایت بود.

کمونیستهای 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 بگوییم 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 مطیع اوامر باشند.» (۴۰) «مردم در سیستم ولایت فقیه همچون صغار و مجانین و به اصطلاح فقهی و حقوقی و قضایی مولی 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 المنع و المحجور شرعاً هو الممنوع من التصرف فی ماله.» (۴۴)

"مفتاح الکرامه" 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 شرعاً 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 لالحکم بين الناس الا عارف بالاحکام مطلع علی مأخذها و عارف بکیفیة ايقاعهما علی الوجوه الشرعیة.» (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، الفقیه المجتهد و هو العالم بالاحکام الشرعیة بالادلة التفصیلیة و جملة شرائطه مفصلة فی مظانها و هذا الحکم و هو عدم جواز الحکم لغير المذكور موضع و فاق بین اصحابنا و قد صرحوا فیه بكونه اجماعيًا.» (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 مسلطون علی 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 بنا بر 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 بر قراری 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 «لامشاحه 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 برخاص" 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 فقیهی بر فقیه دیگر ولیّ و دیگری مولی علیّه باشد.» (۵۳)

و در جای دیگری از همان مقاله گفته است:

«تا زمانی که مردم به درجه اجتهاد و فقاقت 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 علیّه" دانسته و ثانیاً ملاک "مولی علیّه" 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 علیّه است نه افراد.

اولاً: مولی علیّه در "ولایت مطلقه فقیه"، تک تک افراد مردم با شخصیت‌های حقیقی خود نیستند بلکه جامعه، مولی علیّه است و البته دارای اعضای است که همان آحاد مردم هستند که این اعضاء از جهت عضو جامعه بودن که یک شخصیت حقوقی است مولی علیّه 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 ولی‌فقیه، مجاز به تصرف در امور خصوصی مردم نبود و براین حوزه، ولایتی ندارد. (۵۶) براساس "مولی‌علیه" بودن جامعه، به راحتی می‌توان نفوذ دستورهای ولی‌فقیه را بر خود او تبیین نمود چرا که او نیز عضوی از اعضای جامعه تحت ولایت است بنابراین همچون سایر اعضا باید تابع اوامر رهبر باشد چنان که براساس همین بیان، وجوب اطاعت از دستورهای ولی‌فقیه بر دیگر فقهای جامع‌الشرایط 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 ولی‌شرعی 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 "مولی‌علیه"، مأمور هستند. در نظام حکومتی ولایت فقیه، "مولی‌علیه"، جامعه اسلامی است با تمام اجزاء و اعضایش بدون این که فرقی بین اعضا باشد در حالی که در ولایت بر صغار و مجانین و سفهاء و نظایر آنها، مولی‌علیه، 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.

"مولی‌علیه" 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) ولیّ 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، ولیّ قرار داده‌است... بنابراین هنگامی که فقیه، امری صادر کند بر "مولی‌علیه" که همان جامعه است، نافذ خواهد بود و فقیه دیگر نیز از آنجا که جزئی از این جامعه است، مشمول امر ولی‌فقیه می‌باشد نه به این عنوان که یک فرد "مولی‌علیه" است تا گفته شود که او مماثل و هم طراز "ولیّ فقیه" است و عرفاً ولایت یکی از دو هم‌شأن بردیگری، پذیرفته نیست بلکه از این حیث که جزئی از جامعه است و مولی‌علیه نیز همین اجتماع است که هم طراز ولی‌فقیه نمی‌باشد:

«انّ دلیل ولایة الفقیه لم یکن مفاده جعل الفقیه ولیّاً علی الافراد بما هم افراد فحسب کی یقال لیس امرای 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 ولیّاً علی المجتمع بما هم مجتمع ... و اذا أمر بامرٍ نفذ امره علی المولّی علیه و هوالمجتمع و الفقیه الآخر جزء من هذا المجتمع فینفذ علیه امرالولیّ الفقیه لابوصفه فرداً مولّی علیه کما یقال انه مماثل للفقیه الولّی ولا تقبل عرفاً ولایة احدهما علی الآخر بل بوصفه جزء من المجتمع و المولّی علیه هوالمجتمع و هولیس مماثلاً للولیّ الفقیه.» (۵۷)

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

«فالمقوّض الی هذا الولّیّ الصالح - بما انه ولیّ و رئیس الدّولة الاسلامیة - لیس الّا إدارة امر هذه الجماعة المسلمة بما انها جماعة و امة واحدة فکلّ ما یرجع الی مصالح الامّة بما انها امة فهو و لیهم فیها ولا امر لهم معه ولا اعتبار برضاهم و کراهتهم فیها و کلّ ما یرجع الی مصالح آحاد الامّة فلیس امره موکولاً الی هذا الولّیّ هو موکول الی نفس الآحاد یفعلون فیها مایشاؤون مراعیاً للحدود و الضوابط الشرعیة.» (۵۸)

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

«قهر ما هیئت حکومت، ولایت بر جامعه است نه نیابت و وکالت از جامعه» (۵۹)

مردم در "نظام ولایت فقیه"، ناتوان و محجور، فرض نمی‌شوند

با توجه به این که "مولی علیه" در نظام ولایت فقیه، جامعه از حیث جامعه بودن است (نه آحاد مردم)، معلوم می‌شود که نیازی نیز که در مولی علیه، وجود دارد و اصولاً ولایت برای رفع آن تشریح 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 تشریح ولایت برای رفع و جبران قصور مولی علیه است (۶۰) لکن اولاً: قصور مولی علیه همواره به معنای ناتوانی او نیست.

ثانیا: در "ولایت 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 ولایت 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، ولایت 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 اعضای جامعه 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 الا 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: «وأنه لابد للناس من امیر بّر 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 ولایت فقیه، فقیه جامع‌الشرایط را بر جامعه، از این حیث که جامعه است، ولایت داده و جامعه نیازمند ولایت ولی است حتی اگر جامعه را مملو از باهوشترین و برترین انسانها بدانیم باز هیچ جامعه‌ای، بدون وجود رهبری که متولی امور شود، توان اداره شئون اجتماعی خود را نخواهد داشت.

«انّ دلیل ولایة الفقیه جعل الفقیه ولیاً علی المجتمع بماهو مجتمع و المجتمع بماهو مجتمع له قصور کبیر و یکون بحاجة الی مثل هذاالقصور بولایة الولی حتی ولو فرض المجتمع مؤتلفاً من اذکی و ابرع ما یتصور من بنی‌الانسان فالمجتمع لایستطیع ان یدیر شؤونه الاجتماعیة من دون افتراض رأس یلی اموره و المجتمع کمجتمع لایستطیع ان یشخص طریق الصلاح الذی یختلف فی تشخیصه افراد المجتمع و ما الی ذلک مما لایمکن ان یقوم به الا رأس ینصب او ینتخب.» (۶۳)

شاهدی از حکومت معصومین «ع»

در پایان این قسمت از بحث، مناسب است که برای تایید مطالب فوق به شاهی از ولایت 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 ولایت و زعامت هریک از آن بزرگواران «علیهم‌السلام» یا معصومینی قرار داشتند مانند علی «علیه‌السلام» و فاطمه زهرا «س» و حسنین «ع» در زمان حکومت پیامبر «صلی‌الله‌علیه‌وآله» و حضرت زهرا «س» و حسنین «ع» در زمان حکومت امیرالمؤمنین «ع» و امام حسین «علیه‌السلام» در زمان حکومت امام حسن «علیه‌السلام».

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 می‌باشد. همچنین می‌دانیم 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، "مؤلی علیه" است نه آحاد مردم و قصور جامعه در نیازمندی به حکومت الزاما به معنای ناتوانی اعضای آن در تصدی امور عمومی و شئون سیاسی نمی‌باشد. حتی اگر کسی مؤلی علیه بودن جامعه را نپذیرد و بر مؤلی علیه بودن افراد در ولایت زعامت اصرار ورزد، باز شاهد فوق گواه بر آن است که قصور مؤلی علیه در همه موارد به معنای ناتوانی نیست.

آیا ولی فقیه، بر فقهاء نیز ولایت دارد؟

نویسنده مقاله مزبور برای تایید سخن خود مبنی بر مؤلی 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 یستفاد من ادله الولاية والایة الفقهاء بعضهم علی بعض بل لا یعقل ان یکون فقیه ولیا علی فقیه و مؤلی 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 فقیه بر دیگر در مقام "تزاحم" است و به هیچ وجه ولایت رهبر حکومت اسلامی را بر دیگر فقهاء به طور مطلق، نفی نمی‌کند.

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 نمی‌باشد. این همان مسأله‌ای است که تحت عنوان «مزاحمة فقیه "لفقیه" آخر» در کتب فقهی از آن گفتگو می‌شود و حضرت امام «قدس سره» نیز دقیقا تحت همین عنوان به بحث در مورد این موضوع پرداخته و نتیجه گرفته‌اند 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 فقیه بر دیگر، نفی مطلق ولایت نیست بلکه نفی این قسم از ولایت است که یک فقیه بتواند در محدوده‌ای 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 می‌کند. 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 محدوده‌ای مجاز است که منجر به ایجاد مزاحمت برای فقیه حاکم نگردد یعنی محدوده‌ای 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 هیچ‌گونه مزاحمتی نیز برای ولی فقیه ایجاد نمی‌کند.

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 می‌فرماید:

«اتلاق 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 اتلاق ولایت نیز چیزی جز ثبوت همین حکم حیثی نمی‌باشد (۷۰) بنابراین مقتضای اتلاق ولایت، جواز مزاحمت فقیهی 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 اتلاق الولاية على اموال الصغار و الاوقاف العامة و الاخماس و الزکوات و غیر ذلك جواز المزاحمة لان حکم الولاية حیثی على الامور المذكورة و ليس مقتضى الاطلاق الا ثبوت هذا الحكم الحیثی علیها لاجواز المزاحمة للفقیه الذی یرجع الی تحدید 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 متفقه‌ی آن را نمی‌پذیرد. حضرت امام «قدس سره» خود به لزوم اطاعت فقهاء از فقیه حاکم تصریح نموده، حکم ولی فقیه را بر همگان اعم از فقهاء و دیگران نافذ دانسته‌اند:

«لا تختص حجیة حکم الحاکم بمقلدیه بل حجیة حتی 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 یرجب علی غیره الاتباع.» (۷۳)

واضح است که مقصود از «غیره» در عبارت «یرجب 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 موالی 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

۲-۱- "نظریه دولت" در فقه شیعه (۱)

این رساله، تقریر و بازسازی گفتاری شفاهی در نقد برخی مقالات است که وصف‌الحال آنها در ابتدای همین مطلب آمده و باید نوعی اقدام در جهت تحریف دیدگاههای فقهی و سیاسی برخی فقهای 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 فضلاء حوزه علمیه 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»، بحدی برجسته بوده است که گروهی مستشرقین و نیز مخالفین و یا تحلیلگرانی که یکجانبه به صحنه نگریسته‌اند، تشیع را صرفاً نوعی جناح‌بندی سیاسی در صدر اسلام، 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 بحدی که حتی در اصل «مشروعیت» و تحلیل منشأ و توجیه آن - که از امهات فقه شیعه سیاسی است - نیز نظریات فقهی را تماماً مبهم و متعارض بدانند تا بتوانند خود دست به نظریه تراشی و نظریه‌بافی زده و نسبت‌های بی‌ربط به فقهای بدهند، این دستکم، ناشی از ناشی‌گری و کم‌دانی و فقدان آشنایی با زبان فقهای 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 تایخ 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 فقهای 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 فقهای، 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، فقهای 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 درباب 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 فقهاً 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، فقهاً شیعه در تقیه محض بسر می‌بردند و حتی راجع به مشروعیت حاکمیت‌های قرن‌ها قبل در صدراسلام 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 فقهاً 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 درصورت تعدر، 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»، بنفع مردم و علیه حاکمان، شرایط بسیار پیچیده، دقیق و سختی قرار داده 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، صبغه 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»، «حق حاکمیت» و «فلسفه دولت»، صاحب موضع و نظر ایجابی ویژه‌ای بودند و «عصمت و وصایت» را و سپس در عصر غیبت، «فقاہت 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؟! فقهای شیعه اثنی‌عشری، 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 فقهاً و... باعث نمی‌شود که کسانی بر فقهاً شیعه، دروغهایی چنان بزرگ و ناشیانه ببندند و از طرفی، فقهاً سلف را متهم به فقدان عقیده و فتوی در امور

سیاسی و حکومتی و در خصوص ولایت و امارت کنند و فقهاً متأخر را به ۹ یا... فرقه، تقسیم کنند و مدعیات غریب خود را بر آن بزرگان تحمیل کنند.

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

اصولاً چه وقت می‌توان نظری را به فقیهی 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 فقهاً بوده و هست، مبهم و مجمل و اختلافی نمایش داد و ضروریات مذهب و فقه را همچون چیزی در حد "شدوژات"، 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 در باب 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 فقهاً شیعه می‌زنند تا دیدگاه مکتبی در باب سیاست و حکومت را مشکوک و متشابه جلوه دهند و ولایت فقیه را زیر سؤال برند و آن را حداکثر در حد یک «تئوری»!! آنهم با قرائات بسیار متضاد و متنوع!! و بی‌ریشه نشان دهند و بویژه مواضع فقهی امام «رض» در باب 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 فقهاً 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، توتالیتر 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 جای‌گیر 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؟! ماحداقل 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 فقهاً بزرگ بوده و موضوع، جزء مهمترین مضامین دینی و فقهی باشد؟! آیا این گذشته از افتراً به فقیهان و افتراً 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 فقهاً نمی‌باشد؟! و... اصولاً چه وقت می‌توان یک نظر فقهی را «نظریه و مکتب» نامید؟! و چه وقت می‌توان یک نظر فقهی را به فقیهی نسبت داد؟!)

آن وقت که فقیه مزبور، برآستی در مقام بیان نظر فقهی خود بوده، و صورت مسئله او، همین صورت مسئله‌ای باشد که نسبت دهند، مد نظر دارد، و وقتی که فقیه، در پاسخ مشخص به این سؤال، مستند به ادله شرعی (اعم از عقلی یا نقلی)، در مقام افتاً (و نه تقیه سیاسی یا ...) چیزی گفته باشد و بر خلاف نسبت مذکور، تخصیص، تقیید و توضیحی و بلکه تصریحات مؤکدی در آثار فقهی او یافت نشود 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 القاً 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 بِنفع سکولاریزم!!) بگیرند و پس از همه این مقدمات!! شروع به تحقیق!! و استقرأ 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 روائی شیعه، گذشته‌ازبخشی مسائل مبتلابه، 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، درذیل 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 «اسلام‌زداپانه» از صحنه حکومت و اجتماع و معیشت مردم در ادوار گوناگون بوده و هست. مذهب‌بیونی 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 روشنفکر مآبی و غربرگرای شده و جز به کار عوامفریبان 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 افتأ" و "نظریه دولت":

به عنوان مثال، سه عنوان «افتأ»، «قضأ» و «ولایت در امور حسبیه» را ملاحظه کنید. این عناوین، حداقل عناوینی است که کلیه فقهای 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 قلمروهایی که به رفتار ارادی بشر، مربوط است و بنحوی در سعادت یا شقاوت او تأثیر می‌گذارد. بعنوان نمونه، «ولایت افتأ»، حق اظهار نظر فقهی و بلکه صدور «حکم» شرعی (فرا تر از نظریه‌پردازی) را در کلیه قلمروهای حیات و از جمله، امور

حکومتی، به فقیه می‌دهد و روشن است که این حق، یک ما بازأ 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 افتأ» - به ویژه که شامل همه امور حکومتی و سیاسی نیز هست - در واقع، نوعی نظارت فعال و استصوابی بلکه اشراف کامل در سیاست‌گزاری در «امر حکومت» را می‌طلبد و عقلاً (و شرعاً) با آن ملازمه دارد و این همان ولایت فقیهی 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. عبارت 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، مرتبط‌درگیر می‌سازد.

۴. "امور حسبیه"، اموری حکومتی است:

«ولایت در امور حسبیه» 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 گذارده 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 حیطة "رضایت و عدم رضایت شارع" و لذا خارج از "حوزه ولایت فقها" است؟!

این است که فقها شیعه در عصر غیبت و فترت و تقیه، «حداقل امور حسبیه» را در عصر خود شمارش کرده‌اند که شامل اموری چون سرپرستی ایتم و سایر افراد و اموال جزئی بی‌سرپرست بوده و حکومت‌ها نیز نسبت بدانها حساسیت چندانی نشان نمی‌دادند اما هرگز فقها از حداکثر و سقف ابدی برای این امور، سخن به میان نیاورده‌اند و بسیاری از فقها، 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 حسبیه"، دولت در دولت:

متولی امور حسبیه، 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 دموکراتیک 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 حسبیه» 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 فقهای عادل است و هرگز نباید تعطیل گردد. پس آنچه برخی فقهای در عصر حکومت‌های جور، از امور حسبیه 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 جریمه 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 "قضاً" و بخش اعظم از "امور حسبیه" از حوزه قدرت ایشان، خارج بود و حتی امکان "افتأ" در همه امور را نداشتند، از باب ضرورت، تنها، به درجات پایین‌تر و خصوصی‌تر امور حسبیه (اموال مجهول المالك شخصی، سرپرستی ایتم و...) و افتأ در امور عبادی و شخصی، اکتفا می‌کردند زیرا اعمال «ولایت حسبیه و قضاً و افتأ» با همه گستره واقعی، برای ایشان، میسر نبود و معلوم است که اعمال ولایت و انجام هر وظیفه‌ای، تابع میزان اقتدار و متناسب با شرایط اجتماعی است اما حوزه امور حسبیه، قضاً و افتأ، 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 شرایط 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 شرايط‌اند و وقتی می‌گوئیم «فقیهان»، مراد، نهاد «فقاہت» 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 «فقاہت 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 شرایط 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 نسبت‌های 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 فقهای شیعه، بحث از حکومت و ولایت سیاسی نشده و هیچ نظریه سیاسی موجود نبوده و ذهنیت فقها، اصلاً آماده حل چنین مسائلی نبوده است»!! و...

جز بی‌دانشی یا غرض ورزی، چه چیزی می‌تواند عامل چنین القانات و ادعاهای گزاف و دادن چنین نسبت‌هایی به فقهای 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 منکرات حکومتی، قضاوت، مالیات‌های وسیع، اقامه حدود، وضع و صرف مالیات، اقامه 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، اجراء عدالت اجتماعی، تضمین نشر معارف اسلام و اجراء احکام اسلام و وووو را بی‌ربط با مسئله حکومت و ولایت سیاسی می‌بینند، آیا چنین اذهانی اصلاً قدرت درک مضامین سیاسی فقه را دارند؟! و آیا منطقاً حق ورود به حلقه 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 فقهای 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 شرایط تقیه، تا حدودی، تسهیل و رقیق می‌گردد و البته کاملاً منتفی نمی‌شود. این است که در چهار قرن اخیر، فتاوی سیاسی فقهای شیعه نیز، در مواردی علنی‌تر و شفاف‌تر شده است. اما هرگز، قبل از این دوران نیز، فقیهی نمی‌توانسته است که ادعا، یا حتی گمان کرده باشد که احکام سیاسی و حکومتی اسلام در باب 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 اجراء احکام اسلام و عدالت اجتماعی، مقدم بر علما عدول و فقیهان و اجد شرایطانند!!...

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 امضا و تأییدی مشروع نمی‌باشد. البته ولایت، لزوماً به مفهوم مباشرت در همه امور حکومتی نیست و همچنین میزان این نظارت و اشراف و ولایت، تابع شرایط 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، اجراء شده و حکومت معصوم باشد و یا هیچیک از احکام اجراء نشود و حکومت، از آن ظالمان و فاسقان و جاهلان، باشد.»

عقلاً و شرعاً روشن است که هر میزان از اسلام که امکان اجراء دارد، باید اجراء 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 فقهای عادل در شرایط 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، ابدأً 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 حیطة «اجرائی» و کشف موضوع احکام و یا تفسیر آن مؤثر است. "سیاست یا امنیت" را هیچ فقیه‌ای، 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 توضیح تکلیف شرعی و تفویض مصالح عامه می‌انجامد و در موضوعات تخصصی، فقیه تنها باید حکم شرعی را گفته و نظارت (استصوابی) کند. مثلاً هیچ فقیه‌ای 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، اجراً 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 اجزای 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، تزاخم 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 اجماً گوش به اظهارات و نوائج 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 فقهاء، 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 فقهی، 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 اجراً برخی احکام، تا حدودی مماشات کرد تا همه مصالح، بکلی تضییع 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 فقهاء عادل، آن بوده است که حاکمیت‌ها را، تا آنجا که می‌توان، به سوی اجراً 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 فقهاء 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، در واقع، تا توانسته‌اند، بکار اجراً عدالت و خدمت به مردم گمارده‌اند. یعنی حاکم ذی شوکت مسلمان، بخشی از نقش قوه مجریه و بازوی اجرائی «ولی فقیه» را ایفا می‌کرده است. بحدی که در دوران صفوی، فقهاء، بتدریج به حق حاکمیت سیاسی خود و ضرورت کسب اجازه و استیذان حاکمان صفوی از فقهاء، تصریح کردند و حتی مستقلاً رساله‌های فقهی در باب خراج و نماز جمعه و جهاد و حوزه‌های ولایت فقهاء و مالیات شرعی حکومتی و اجراً 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 فقهاء شیعه، «اجماع» دارند که فقیه عادل و مجتهد اهل فتوی در عصر غیبت، در همه امور، نایب ولی عصر «ع» و اهلبیت 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 فقهاء 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 فقهاء 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 فقهاء، 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 فقهاء، کسب اجازه کنند. چنین مواضعی، 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، فقهاء بزرگ، همین موضع را گرفته‌اند. قبلاً نیز در دوران عزلت و اقلیت شیعه، از ابتدای 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 فقهاء لازم دانسته‌اند تا دوران اخیر که عاقبت، شرایط سیاسی ایران، در اثر مقاومتها و مجاهدات فقهاء صالح و مردمان شریف، به وضعی رسید که بزرگانی چون ملااحمد 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 فقیهی چون شیخ انصاری (شاگرد نراقی) نیز در جزئیات برخی ادله استاد خود، بحث کرده، هرگز نفی اصل مدعی و نفی ضرورت اجراً 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 فقهاً و نیز نحوه موضعگیری و تعبیر آنان درباب یک مسئله (چون حکومت)، لزوماً و منحصرأ برخاسته از ادله فقهی و نظریات علمی آنان نبوده است. برخی فقهاً، 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 استقصاً 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 شروحو 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 ذمه 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 فرمهای 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 رشوه‌ها 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، درگرفت 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 علمای دین بود. برخی فقها چون شیخ فضل‌الله نوری شهید، این رگه‌های انحراف را سریعتر کشف کرده و از صف مشروطه‌چیان وابسته، جدا شدند ولی بخش عظیم‌تر علمای 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 معنائی 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 علمای و مردم، کاملاً تضعیف شده بود و از پای در می‌آمد، ناگهان زمام کار را در لحظات آخر ربودند و با اعدام شیخ فضل‌الله و منزوی کردن سایر علمای مشروطه خواه، استبداد قبلی را با توافق انگلیس و روس و محمدعلی شاه به استبداد ریشه‌دارتر و تحت سیطره مستقیم استعمارچیان تبدیل کردند. فقیهی چون شیخ فضل‌الله، 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»، «تفکیک 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 مشروطه خواه، علیرغم شعارهای ضد استبدادی، در دربار حضور داشتند یا بعداً حضور یافتند و به تحکیم پایه‌های 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 تعابیر دو پهلوی برخورد سلبی و دفعی نکنند و حتی الامکان، نکات مثبت و قابل جمع با احکام اسلام را در این حوزه‌ها بر مبانی اسلامی استوار کنند و سعی در اصلاح یا نفی موارد غیر اسلامی و لیبرالی آن نمودند و تعابیری از مشروطیت، آزادی، برابری، حقوق بشر، قانون، تفکیک قوا، وکالت و آراء عمومی کردند که غیر از تعبیر لیبرالی و الحادی آن بود.

از جمله آنان، مراجع نجف و علمای تهران بودند و بعنوان نمونه، مرحوم علامه نائینی در این باب به نظریه‌پردازی فقهی بسیار دقیقی پرداخت و تصریح کرد که «سلطنت مشروطه» را از آن جهت، می‌پذیریم که نسبتاً از «سلطنت استبدادی» کم مفسده‌تر بوده و لذا با ایده‌آلهای نهائی اسلام، فاصله کمتری دارد والا آنچه اصالتاً مشروع و ایده‌آل 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 می‌کند ولی از باب رعایت اقتضانات شرائط زمانه و ضرورت و تقیه، و از باب دفع افسد به فاسد، تن به سلطنت مشروط تحت نظارت علمای و محدود به قانون مجلس شورا (که آنهم تحت نظارت علمای باشد)، می‌دهند 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 فقهاً بدهند و مشروعیت خود را از «اذن فقهاً» بگیرند و این پیشرفت بزرگی بود. بنابراین، همه علمای طرفدار «مشروطه مشروعه» بودند و هیچیک، نه از استبداد و نه از مشروطه غربی ولایتیک، حمایت نکردند و شیخ فضل... و نائینی و سایر علمای و مراجع، همه، طرفدار حکومت اسلامی تحت نظر و ولایت فقهاً عادل بودند و همه می‌دانستند دستشان از تحقق این ایده‌آل، کوتاه است و همه، خود را مجبور به "دفع افسد به فاسد" می‌دیدند، گرچه ممکن بود که در تشخیص موضوع و تصمیم سیاسی، یکی، «محمدعلی شاه» و روسها را افسد بدانند و دیگری، جریان‌های غربگرای وابسته به انگلیس با شعار آزادیخواهی را.

اغلب فقهاً، چون نائینی، چنانچه گفتیم، به «اسلامی کردن» مفاهیم وارداتی دست زدند و وجه اسلامی از "آزادیخواهی" و "مشروطه‌طلبی" و "مساوات خواهی" را تبیین و از این مقولات، دفاع کردند و بخشی از فقهاً چون شیخ نوری، توجه می‌دادند که این الفاظ، بار فلسفی خاصی در کشورهای غربی دارند و با صرف ترجمه، بومی نمی‌شوند و نباید از ابتدا، به متشابه‌گویی تن دهیم و موج مشروطه خواهی که در انگلیس و روسیه و سپس هند و ترکیه عثمانی و مصر و... برخاسته، مسبوق به مبانی خاص نظری و نیز اهداف خاص عملی و سیاست امپراتوری‌های غرب در جهان اسلام و شرق می‌باشد و باید با این موج ترجمه، محتاطانه برخورد کرد. و البته هیچیک از نائینی و نوری و سایر فقهاً بزرگ، هیچ منافاتی میان «وظائف الهی» و «حقوق مردم» نمی‌دیدند 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 مدعی‌اند که «کوشش نائینی، اولین تلاش در فقه شیعه!! برای سازگاری وظیفه الهی و حق مردمی بشمار می‌رود»، رساله فقهی نائینی در باب مشروطیت را نخوانده یا نفهمیده‌اند و مفهوم «حق و تکلیف» را از منظر مادی غرب (و نه در بستر تفکر الهی شیعه)، باور کرده‌اند، چنانچه همینان ادعا کرده‌اند که: «برای اولین بار در فقه شیعه، آیتا... بروجردی، بر امتزاج دیانت و سیاست پای فشرده و تدبیر امور اجتماعی در جامعه اسلامی را جزء وظائف فقیهان اعلام کرد!!»

گمان می‌رود نقل چنین اقوالی، میزان اطلاع برخی مقاله نویسان با تاریخ اسلام و مضامین فقه شیعه و نظرات علمای و فقهاً و اتفاقات قرن‌ها در ایران و عراق و لبنان و جزیره‌العرب، 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، نمی‌توان پیاده کرد»، برگرفته از «نظریه امتزاج دیانت و سیاست» است که نظریه خاص آقای بروجردی بوده و اولین بار توسط ایشان پایه‌گذاری شده است!!!

۱۱. اسلامی کردن "حکومت"، هدف اجماعی فقهاً:

هیچ فقیه‌ای، حتی آنانکه 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 و چون بود، در امکان یا عدم امکان و در تحلیل شرائط سیاسی و تطبیق عناوین شرعی بر مصادیق خارجی بود و نیز به برخی خصوصیات شخصی که امام بطرز استثنایی واجد آنها بود و شرائط ویژه‌ای که در کشور پدید آمد، مربوط می‌شد نه آنکه برخی فقهاً، 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 فقها، 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 اجراء احکام اسلام و تأمین اهداف شریعت الهی بود. کاری که از صدر مشروطه و پیش از آن توسط برخی فقها بزرگ شیعه، آغاز شده بود و امام عزیز، آن را در اوج و با دقت و صلابت خاصی اعمال فرمود بی آنکه مبنای 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 اجراء 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 فقها در سالهای پس از انقلاب ... مطرح شده است.

فصل سوم:

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

بسیاری از موضعگیری‌های سلبی فقها 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 فقهای 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 اجرائی یک "حکومت مشروع" در هر دوره‌ای نبوده و لذا کم نبوده‌اند فقهانی که 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. فقها 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، فقها مکلفند که احکام اسلام (اعم از فردی و جمعی عبادی و سیاسی) را اجراً نموده و موانع را از سر راه بردارند. اگر اختلافی میان فقها 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 فقیهی نگفته است که شیوه‌های عقلایی تدبیر امور اجتماعی در حکومت اسلامی باید تعطیل شده و کنار گذارده شود و حکومت دینی، حکومت غیر عقلایی!! 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 فقها 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 عقلایی، 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 فقها، 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 فقها 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 فقها شیعه، مورد توجه جامعه دینی و فقها بوده است گرچه همه فقها تفصیلاً به بحث فقهی راجع به مسائل حکومتی نپرداخته و راجع به نحوه اجرایی و ساختاری حاکمیت اسلامی بحث نکرده باشند. اما آنچه ملاک است، آنست که هر فقیهی 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 اجراء 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 فقها 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 حسبیّه:

۱. امور حسبیّه، "امر عمومی و مدنی":

چنانچه گفتیم، حداقل امور حسبیّه 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 ایتام، سفها و مجانین یا اموال بی سرپرست و مجهول المالک یا وقفی و... بوده است. اما سعه «امور حسبیّه»، در واقع، شامل کلیه وظائف حکومتها و حوزه قدرت دولت می‌باشد و البته به حسب

تغییر زمان و مکان و شرائط اجتماعی، تحولاتی در مصادیق "امور حسبیه" پیدا می‌شود. چنانچه اموری در سده‌های پیشین، جزء امور حسبیه 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 حسبیه و ضرورت حکومت:

امور حسبیه، 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 می‌کند و فقها موظف به ولایت و تصدی یا اشراف بر حُسن مدیریت آن امور در حد توان خود می‌باشند و در صورت فقدان یا کوتاهی آنان و تعذر اعمال این ولایت، آنگاه سایر مسلمین، موظف به تکفل آن امورند که ابتداً "عدول مؤمنین" و در صورت فقدان ایشان، حتی فساق مؤمنین، حق دخالت و تولی و تصدی آن را خواهند داشت زیرا این امور به هیچ وجه نباید بر زمین مانده و ضایع گردند. پس اتفاقاً امور حسبیه، دلیل قاطعی بنفع ضرورت وجود حکومت شرعی است.

۳. شمول منطقی ولایت فقیه:

تقریباً مسئله‌ای که نه مشمول «ولایت افتأ» فقهاً، نه مشمول «ولایت قضا» و نه مشمول امور حسبیه، 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، قضا فراگیر و امور حسبیه 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 حسبیه 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 حسبیه 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 فوق‌الذکر، 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، سیدمحسن حکیم، سید احمد خوانساری و ابوالقاسم خوئی (رحمة... علیهم اجمعین) نمی‌توان و نباید نسبت داد که برای فقیه، هیچگونه ولایتی حتی در امور حسبیه، قائل نیستند. این نسبت را جاهلان داده‌اند زیرا همه این آقایان «ولایت افتأ» و «ولایت قضا» را با همه گستره شرعی آن در سیاست، اقتصاد و حقوق، برای فقها، صریحاً قائل بودند و حق تصرف یا ولایت در امور حسبیه را نیز، در درجه اول و بنحو یقینی برای فقیهان عادل واجد شرائط، تثبیت کرده‌اند و حتی محتاطترین تعابیر که از کسی چون مرحوم آقای خوئی است، هرگز فقیه را در این حوزه‌های وسیع، ممنوع‌التصرف 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 شیعه‌نشین 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 حسبیه، تفاوت میان تعبیر «ولایت» و «حق تصرف» را طرح می‌کند، این تفاوت را مآلاً در امور جزئی چون انعزال یا عدم انعزال 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 امضاً او، کارگزاران پیشین، مشروعیت نداشته و حق اعمال ولایت بر خلاف نظر «ولی حاضر» را ندارند و ابقاً ایشان، در واقع، نوعی امضاً و در حکم نصب و توکیل جدید است.

آنچه مسلم است، چه تعبیر به «ولایت» در امور حسبیه 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 حسبیه، 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 محمدهادی معرفت و میرزا جواد تبریزی و سیدعبدالاعلی 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 صحیحۀ 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 بنیادهای 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 فقها 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 مدعی آنند، 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 فقها شیعه، کشف کرده‌اند!! حال آنکه تقریباً هیچیک از فقها 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 فقها 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 تحت‌الحمایه 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، تقسیم‌ملیت‌ها و نژادها آنها 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، بت پرستی و سایر توهمات 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 اجراء 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 تنفیذ 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 بالا‌ساله، 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 احیاناً حضور در جبهه‌ها و...) زیرا «انتخابات» تا آنجا که به «کشف فرد صالح برای رهبری»، مربوط می‌شود، "طریقیت" 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»، «دائمدار» 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 الهی، مقدس و واجب الرعیه و محترم است و هیچ‌کس حق حاکمیت بر مردم و دخالت در سرنوشت آنان را بدون اذن الهی و رعایت مصالح حقیقی دنیوی و اخروی انسانها را ندارد. هیچکس بر انسانها ولایت و حق امر ونهی 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 الهی و «الزام عملی» به ارزشها و احکام الهی و «توان مدیریت»، شروط لازم برای حاکمیت بر جامعه بشری در چارچوب ضوابط اسلامی است و این همان شرط «فقاہت»، «عدالت» و «توان عقلانی 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 اجراء 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 ممانعت، 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 علماً 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 علماً و فقهاً 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 عنوانهایی 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 «اصح»، افراد دیگر، حق حاکمیت نخواهند داشت مگر آنکه عناوین ثانوی، اقتضاً کند و نمایندگان مؤمنین و مردم که خبره فقاہت

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، مآلاً 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 «اصلحیت» نباید قربانی «بُعد کمی» مشارکت عمومی شود و همه فقها، اجماع دارند که اتفاق عمومی آراء مردمی بر فرد فاقد شرائط 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 منطقه‌الفراغ شرعی و دایره مباحات، می‌توان آراء عمومی را مرجح شرعی دانست؟! یقیناً در صورتی که دخالت و تأثیر مثبت در اجراء 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، فقهی 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 الاهی 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 الاهی و انتخاب مردمی، هر دو، منشأ شرعی دارند ولی هریک در جایگاه خود و با کارکرد خاص خود.

ح) زمانبندی "زاممداری": زمامداری و ولایت و اصولاً هر مسئولیتی، دائرمدار «اصلحیت»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 واقعیتی 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 در این 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 متشابهات 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 ولایتی» و قوانین خاص، عرضه می‌شود، براساس مصالح اجتماعی موقت، لازم الاجراً 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 لازم‌الرعایه‌ای 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 هر یک 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 لازم‌الاجراً، شرعاً لازم‌الاتباع 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، لازم‌الاجراً است.

فصل پنجم: مشروعیت:

یک "نظریه حقوقی دولت" اگر از حیث منبع "مشروعیت"، قدرت دولت و حق حاکمیت آن را به شریعت الاهی، 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 کالتی باید در چارچوب احکام دین و در امتداد ولایت دینی باشد و هرگونه انتخابی از ناحیه مردم در راستای نصب و تشریح و ضوابط الاهی 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 فقیه‌ای (گرچه غیر کاردان) و با رجوع به وی، تصمیم‌گیری کلان و سیاست‌گذاری کند و این بدان علت است که هدف از تشکیل حکومت اسلامی، اجراً 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 اجرا 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 شرائط 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 فقهاً 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 "کشفِ 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 فقیهی واجب است که در صورت امکان، حکومت اسلامی تشکیل دهد و مسئله «سبقت» و ولایت اسبق یا ولایت عموم فقهاً 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 فقیهی 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 فقیهی 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 درچارچوب ضوابط مکتبی، در واقع، انتخاب مشروط و تابع اوصاف و مستلزم نوعی جستجو بدنبال «فردواجدواصاف» 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 «مصداق 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 غیراصلح 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 دسته‌بندی‌های غلط سیاسی نیز انجامیده و دیدگاهها را باصطلاح، به «انتخابی» یا «انتصابی»، به «کشفی» یا «انتخابی» و مشروعیت‌ها را به الاهی یا مردمی و ... تقسیم می‌کنند، اغلب، نسنجیده و ناآگاهانه و بلکه مغرضانه است. زیرا مشروعیت و حق حاکمیت در منظر اسلامی، کاملاً دینی والاهی و تابع نصب الاهی 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 الاهی) تشخیص نداده و به این عنوان، انتخاب ننمایند، حق حاکمیت شرعی و دخالت در حقوق و حدود، برای آن فقیه حاصل نمی‌شود. آری اگر نظام، شرعی نبوده و فقهای 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 الاهی 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)، منشاء «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 الاهی 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 احدی هم حق ندارد این حق الاهی 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 هر یک 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 «جاره» 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 الاهی، 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 حریم 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 شده است. 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 بدانمعنی 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 امت‌اش (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 در حد 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 دلخواهانه و بی قید و فاقد اصول) در درک صلاحیتهای فقیهان و تشخیص «اصلح»، حجیت 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، فقهی 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 اجراً 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 حجیت 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 فقهای 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 فقها، آن است که حکومتی که حقوق شرعی مردم و حدودالاهی 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. در باب 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 فقها، 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 الهی را به حکومت رسانده است؟!

پاسخ این است که در عصر غیبت، همه فقها، «انتصاب عام» از طریق بیان «اوصاف و شرایط 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 لازم‌الاطاعة است)، باید وجود آن «اوصاف» و صدق «عنوان منصوب» را در فقیه خاص، احراز کنند تا شرعاً موظف به اطاعت‌پذیری از او باشند، پس «انتخاب» (انتخاب دینی و مضبوط که همان تشخیص و تلاش برای کشف «فرد اصلح» است)، در طول «انتصاب» (یعنی مشروط به شرایط 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 لازم‌الاجراً 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 فقاہت 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 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، منطقیاً 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 می‌انجامند، مگر آنکه «مینا» 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 لازم‌الاطاعه 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 اجتهادی 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، قرارداد؟» 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 فقهاست 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، قرارداد است؟!» پس سخن گفتن از حقوق سیاسی مردم در چارچوب ضوابط شرع، در واقع، سخن گفتن از حقوق شرعی و الهی مردم یعنی آن حقوق سیاسی است که شارع برای مردم به رسمیت شناخته است و هیچ فقیهی، منکر این اصل نشده است. حقوق شرعی و الهی 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 وفأ 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 پوزیتیویستی» 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 و الهی»‌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 برسر 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 محکمت و ثبات 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 وفاقاً 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 وفاقاً 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. آراء 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 معتنابهی 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 الوفاً 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...)

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 الی من له‌الولایة، صابری همدانی، تقریرات.
۲. وسائل‌الشیعه الی مسائل‌الشریعه، شیخ حر عاملی.
۳. کتاب‌المکاسب، شیخ مرتضی انصاری.
۴. تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، آیت‌... شیخ محمدحسین نائینی، با تعلیقات آیت‌... طالقانی.
۵. عوائد‌الایام، ملا احمد نراقی.
۶. کتاب‌البیع، امام خمینی.
۷. المیزان، تفسیر علامه طباطبائی.
۸. ایصال‌الطالب الی‌التعلیق علی‌المکاسب، جواد تبریزی.
۹. حاشیه کتاب‌المکاسب، آخوند خراسانی.

١٠. جامع المدارك فى شرح المختصر، خوانسارى.
١١. المكاسب المحرمة، امام خمينى.
١٢. الخمينى والدولة الاسلاميه، محمدجواد مغنيه.
١٣. نهج الفقاهة، سيد محسن طباطبايى حكيم.
١٤. مصباح الفقاهة، سيدابوالقاسم خوئى.
١٥. التنقيح فى شرح العروة الوثقى، شيخ على غروى.
١٦. العروة الوثقى، محمد كاظم يزدى طباطبايى.
١٧. دراسات فى ولاية الفقيه، حسينعلى منتظرى.
١٨. الاسلام يقود الحياة، سيد محمد باقر صدر.
١٩. نظام الحكم والادارة فى الاسلام، شمس الدين.
٢٠. حكمت و حكومت، مهدي حائرى.
٢١. تحرير الوسيلة، امام خمينى.
٢٢. الرسائل، امام خمينى.
٢٣. ولايت فقيه، امام خمينى.
٢٤. جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، محمدحسن نجفى.
٢٥. جامع المقاصد فى شرح القواعد، محقق كركى.
٢٦. جامع الشتات، ميرزاى قمى.
٢٧. مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، محقق اردبيلى.
٢٨. رسالة فى صلوة الجمعة، رسائل محقق كركى.
٢٩. الشهاب الثاقب فى وجوب صلوة الجمعة، فيض كاشانى.
٣٠. المقنعه، شيخ مفيد.
٣١. تذكرة الفقهاء، علامة حلى.

۲-۲- 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 بدانمعنی 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 تشریح 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 تشریح 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 احياناً 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) تشریح 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 ...) منطقیاً مجبور به استفاده از آنهایند 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 عبارت 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 فقهاً، "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 فقهاً "شیعه"، زندگی را میان دو قلمروی "ولایت شرعی" و "سلطنت عرفی"، تقسیم نموده و فتوی به غیر دینی بودن مقولۀ "حاکمیت سیاسی" داده و حوزه حقوق و وظایف سیاسی و رابطه والی و مردم را بکلی خارج از حریم فقاہت می‌دانند. القاً چنین نسبتهایی به فقهای بزرگی چون شیخ فضل‌انوری و علامه مجلسی و میرزای قمی، افتراء 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 اجراء 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 مشروعیت‌الاهی‌اند مگر آنکه به عدالت شرعی، احکام‌الاهی و حقوق مردم تن داده و در برابر فقهاً اهل بیت (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 بمفهوم پادشاهی مصطلح (استبداد فردی) نخواهد بود و نه یک جمهوری و مشروطه لائیک.

حساب نظریه فقهی در باب "حکومت ایده‌آل مشروع" از حساب وظیفه شرعی و سیاسی منجز و آنچه مقدور و عملی است، جداست. مماشات برخی فقهاً 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 شریعت‌الاهی و عدالت و حقوق مردم نباشند، باز هم مشروع شناخته می‌شوند. در فقه سیاسی شیعه به اجماع فقهاً، هر کسی، حق حاکمیت بر مردم، و حق امر و نهی در اجراء 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 مشروعه!!

برخی مقاله‌نویسان، فقیهانی را بعنوان طرفدار تفکیک شرع از حکومت (سکولاریزم؟! نامبرده‌اند، و از سوی دیگر، همانان را طرفدار "سلطنت مشروعه"!! نیز دانسته‌اند. حال آنکه معنی این اصطلاح، آن است که سلطنت (حاکمیت)

به مشروعه و غیرمشروعه، تقسیم می‌شود پس امری کاملاً" عرفی و بی‌ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام دین نمی‌تواند باشد!! این طرز دآوری، حاوی تناقض بارزی است.

فقهاً مزبور، در واقع با "سلطنت استبدادی"، و نیز با سلطنت مشروط به شروط و ضوابط غیراسلامی، مخالفت کرده و مفهوم این عبارت، اصولاً آن است که آنان هر نوع سلطه و حاکمیت را مشروع و دینی نمی‌شناخته‌اند و طرفدار حکومت مشروطه مشروعه (شرعی و دینی) بودند و بجز حاکمیت اسلامی، هیچ حاکمیتی را قبول نداشته و ضد دینی می‌دانستند. آیا چنین فقیهانی می‌توانست‌اند حکومت و سلطنت را اموری صدرصد 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 مشروعه 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 فقیهی 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 مقوله "حکومت" نبوده و دین و دولت، اموری کاملاً بیگانه از هم باشند و تنها رابطه آسمان و ریسمان در میان باشد، چگونه چنین توجیهات ادعائی امکان دارد؟!

فقهائی که قائل به جدا انگاری دین و حکومت!! شماره شده‌اند، از قضا، 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 نهی از منکر، از اقامه حدود و تعذیرات و از اعمال نقش قوه قضائیه و همه لوازم آن بدست فقها 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 مجهول‌المالک و بویژه اخذ خمس و زکات و مالیاتی‌هایی با مبالغ بسیار بالا که از حد خزانه‌های دولتی نیز گاه تجاوز می‌کرد و...، در قلمروی "ولایت فقها" نام برده‌اند. از اجراء 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 مبدء 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 افترا، 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 (حتی‌الامکان)، 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 حسبیه 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 اجراء احکام و عدالت اجتماعی باشند و در غیراینصورت، 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 اخلاق 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، بالاصالة 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 طنین 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 توهین‌آمیز 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، بارمنفی و توهین‌آمیزی 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 اهل بیت (ع) در دوران فترت و تقیه از هیچ‌گونه 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 اجرا 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 بحارالانوار

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؟! عجباً که تنها عبارتی که آقاییان در آثار مرحوم علامه، مناسب با ادعای خود یافته و آن را دلیل بر تفکیک حوزه شرع و دین و فقاقت 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 واجب‌الرعايه)، 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 (محموم)، "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 حوزه 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 مؤظف به رعایت علماً گردانید، هرکس را بر بعضی حیوانات، مسلط کرده، هر شخصی را بر قوا، 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 نموده است.

چنانچه می‌بینیم در این عبارات:

اولاً: علامه، از کلیه مراتب "ولایت" و تصدی و آمریت، در کلیه حوزه‌های باصطلاح عرفی زندگی اجتماعی و حتی فردی سخن می‌گوید و حکومت سیاسی رانیز قسمتی از همین ولایات، محسوب کرده است.

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 ولایاتها (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، در خور 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 غیر پایدار 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: فقها و امرا.

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، تعابیر 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 لابلای 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 فقها و در همین عبارت چند سطر مرحوم علامه مجلسی، منفک و مجزی از یکدیگرند؟!!

علامه سپس از حقوق متقابل والی و مردم، چنانچه در نهج البلاغه 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 تاکید 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 نوشته‌های 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 می‌دانست (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 اهلبیت(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 قبلی و بعدی، مدعی مذهب و تابع بخشی از اصول بوده و یا خود را مجبور به مماشات و همکاری با علماً 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 فقهاً 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 فقهاً کردند. از جمله سلطان حسین کتباً 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 الانبياء"، قبول دارد و سپس تعهد می‌کند که:

در امور جزئی و کلیه قوانین شریعت غرای "حضرت سید المرسلین(ص) و آداب طریقه بیضاً ائمه طاهرین" در هیچ باب، پا از دائرة دین مبین و شرع متین، بیرون نگذاریم و سررشته امور مذکور، در کف درایت علمای اعلام فرقه ناجیه اثنی عشریه که حافظان احکام و واقفان مدرک حلال و حرامند می‌باشد. (۲۹)

ملاحظه می‌شود که چگونه حاکمان نیز پیام فقهاً و علماً در باب ضرورت اطاعت حکومت از شریعت و اجراً عدالت دینی و رعایت حقوق شرعی مردم و عدم تفکیک شرع از حکومت را دریافته و صریحاً خود را گوش بزننگ 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 فقاہت 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:

"قضایای عظیمه" و "دعاوی غامضه" رابه علامه، مرجوع سازیم که اموال و فروج و اعراض مؤمنان محفوظ گردیده، امور مذکوره در معرض تلف و تزییع نبوده باشد. پس می‌باید که شریعت و فضیلت پناه در امر بمعروف و نهی از منکرات و اجرای احکام شرعی و سنن ملیه و منع و زجر جماعت مبتدعه و فسقه و اخذ اخماس و زکوات و حق... از جماعتی که ممانده 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 جاده‌کشی و لوله‌کشی و راهنمائی و رانندگی و... هم نداشته‌اند پس آیا برآستی مفهوم این حکم، تفکیک "دین و فقه و ولایت فقهاً" از "حکومت و سیاست و امور اجتماعی" است یا آنکه این عین پذیرش ولایت فقهاً 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 فقهاً 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 فقهاً 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 فقهاً 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 الاهی، 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 موعظه مکتوب وی، تعبیر به "مباحثه علمیه و مذاکره 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 طریقه 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 عهده متصدیان اجرایی حکومت است و علماً، وظیفه راهسازی و معمای و طبابت و... ندارند. حتی در مورد قضا و اجراً حدودالاهی نیز که وظیفه و اختیار مسلم فقهاست، حکم آن را فقها و علماً می‌دهند اما ضرورتی ندارد که حکم را یک فقیه، بالمباشرة، اجراً کند و بدست خویش، تازیانه زند. ولایت و "زامداری"، ملازم با "مباشرت" اجرائی همه 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 طریقه 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 همه 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 شریعات" از "سیاست و حکومت و عرفیات" بوده‌اند!! این نیز افترائی بیش نیست و آن فقیه فقید، تصریح کرده است که حکومت را شایسته 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 مفتریان قرار گرفته، علیه تفکیک "اجتهاد" از "سلطه و حاکمیت"، سخن صریح دارد. سید کشفی می‌گوید که مجتهدین و حاکمان، اینک به ضمیمه یکدیگر، کاری را می‌کنند که در

واقع، کار یکتا است و قابل تفکیک از یکدیگر نیست یعنی بضمیمه 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 "سلطه 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 می‌گویند که امامت و حاکمیت، دورکن دارد، یکی بعد محتوایی آن است که باید دینی باشد و همان علم به اوضاع و قوانین رسول(ص) است که کار فقیه می‌باشد و دیگری، بعد اجرایی حکومت و اقامه 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 علماً" 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 فقها 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 نایب 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 فقها یعنی نواب امام معصوم(ع) است اما سلاطین، منحرف شده و با علماً 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 نایب 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 اکتفاً 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 (اجراً دین و فتوای فقیه) است، گردیدند و در بعضی از منہ با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت نمودند و در بعضی از منہ 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 فقیه‌ی با چنین نگاهی، می‌تواند قائل به تفکیک شرع از حکومت باشد؟!!

۹. شیخ شهید فضل... نوری

چهارمین فقیهی 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 "مشروعه" را نیز بر "مشروطه" افزود و "مشروطیت دینی" را از "مشروطیت سکولار" تفکیک نمود نه "دین" را از "حکومت".

شیخ شهید صریحاً ادارهٔ دنیای مردم در عصر غیبت را وظیفهٔ 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)، اجراً 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 مع‌الاسف 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 خلفاً آن بزرگوار - حقاً آم‌ غیره - نیز چنین بود تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، 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 فقیهی 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 سوانح!! 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 "قوة مجریه" دین و کارگزار احکام اسلام باشد و "مسلمان صاحب شوکت و قدرت" را به اطاعت از "حَمَلَةُ احکام" جهت اجراً "عدالت صحیح" می‌خواند و خود نیز در راه مشروط سازی حکومت شاه و "تابع شریعت اسلام" نمودن دستگاه، مبارزه نموده است، آیا چنین فقیهی، قائل به تفکیک شرع از حکومت و جدائی قلمروی فقیه و سلطان (حاکمیت) است!!؟

شیخ، سلطان را مأمور حفظ بیضهٔ اسلام در شعاع هدایت علماً 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 علماً، 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 مبتلاً می‌شوند و چونکه از ملت (فقیه و دین) جز گفتن و تحریص و تخویف و تهدید، امری دیگر بر نمی‌آید و "انفاذ و اجراً" 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 درصددببرون آمدن ازعهده آن می‌باشد، آنچه شایسته‌است، خواهد کرد و چگونه نکند که خود را (فقیه)، از جانب ولی عصر - عجل... فرجه - منصوب براین امرحافظ 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 فقها 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 فقها، سخن به میان آمده و تصریح می‌شود که این تکلیف و ولایت شرعی، چیزی علاوه بر مسئله "افتا" و نظریه‌پردازی در احکام کلی است که کاری اختصاصاً فقهی و منحصر در فقها 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 شخصی 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 ادامه 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 شرعی‌اند، همگی، دخالت مستقیم در حکومت، محسوب می‌شود و البته تأمین مایحتاج مردم، وظیفه اجرائی "اولی الشوکه" است که "بازوی اجرائی"، بیش نخواهند بود.

شیخ نوری در جای دیگر می‌گوید:

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 می‌باید 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 می‌گوید 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 می‌گوید:

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. (تشریح و جعل).(۳۴)

یعنی پارلمان و قانونگذاری برای امور حکومتی و سیاسی، جدای از فقها 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 فقها اسلام باشد. باین حال، باعث شگفتی است که چگونه چنان نسبت‌های عجیبی به فقیه شهید شیخ فضل... نوری زده می‌شود!

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 فقها، مورد سوء تعبیر قرار می‌گیرند. اگر فقیهی بگوید که فقیهان، ولایت افتأ دارند و حکم دین را در کلیه امور (اعم از فردی و اجتماعی، سیاسی و عبادی و...) بیان می‌کنند و مؤمنین، اعم از حکومت و شهروندان، موظف به اطاعت از حکم دین‌اند، اگر بگوید فقیه جامع‌الشرایط، باید قضاوت نموده و حدود الاهی را اجرا کند و عدالت را تضمین کند و... اما اجرا مستقیم مسئولیتهای مدنی و تامین 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 می‌گوید:

شأن فقیه جامع‌الشرایط، اجرا حدود، افتأ 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 الاهی و به امر فقیه، پیش ببرند. کسی ادعا نکرده که مدیریت اجرایی و تخصصی را نیز فقها باید متصدی شوند تا بجای خبرگان هر فن، فقیهان بنشینند و مثلاً نظامی‌گری 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 می‌شود و متصدیان و متخصصان فن، البته باید گوش بفرمان فقیه عادل جامع‌الشرایط 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 حبههم 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

۲-۳- «نظریه دولت» در فقه شیعه (۳)

فصل هفتم: امام خمینی «رض»

چنانچه گفتیم ادعای قرانات 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 نشان دادن 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 تنزیه‌الملة، به اسلامی کردن «دموکراسی» پرداخته است نباید کار او را چنان تحریف کرد که گویی به «دمکراتیزه کردن اسلام!!» پرداخته است. آنانکه 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 منظوری 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، دایره 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 عادل 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 بپردازیم، 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 مهلکی 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 فونکسیون‌های و نه چنین ماهیتی که ما به عنوان متدینین برای آن قائلیم، برای "دین" قائل نیستند.

آیا این مبنا قابل تردید است که با به حساب آوردن اصول معارف دینی، با پذیرش توحید و نبوت و تشریح 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 در باب 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 تعبیر 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 فقهاً 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، 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 «نئوکانتی» 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 تنسیق آکادمیک، بحث دیگری است که علل تاریخی و اجتماعی فقر و فقدانها را باید بررسی کرد ولی حداقل انصاف، حکم می‌کند که در ازای ۴۰۰ سال فرصت برای تدوین علوم انسانی سکولار و علوم اجتماعی غربی، دستکم ۴۰ سال هم به متفکران مسلمان فرصت داده شود، آنها هم 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، یکشنبه ساخته شده که جامعه مدنی اسلام یکشنبه مستقر شود؟! این تازه در صورتی است که شرایط 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 «ثباتات» 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 استقراً در متون دینی می‌گوئیم 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 ماوراً طبیعی در عالم بشری تحقق پیدا کند، یا اگر مفهوم

آخرت و توجه به تأمین آخرت دقیقاً بخواهد 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 کنیم:

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 بخواهیم 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 آمریستی 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. آمریستها 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 می‌دانید 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 منطقتش روشن شود و صرف الادعاً 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، انبیا 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؟ مآلاً 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؟! براحتی 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 دلیلش آنست که علیرغم اتفاق نظر همه عقلاً و بشریت بر حسن عدالت و قبح ظلم، برسر مصداق عدل و ظلم و مصداق حقوق بشر، اختلافات اساسی است و لذا احتیاج به شریعت الاهی 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 بعبض و کفر بعبض» 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، احياناً 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 تشریح 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 حسبه قبول داریم، یعنی متعقدند که ولایت فقیه در حد رسیدگی به بچه‌های صغیر و دیوانه‌ها و اموال مجهول‌المالک 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!!

رابعاً 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 تشریح 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 گذاردن 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؟ یا 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 غیر معرفتی و صرفاً یک گرایش روانی بدانیم 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 دلالتی 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 بظلمیوسی» بوده است (بعلاوه که هیئت بظلمیوسی 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 آنهمه 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، بخشنامه‌ای 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 متدلوژی یا کدام استقرار، 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 ادبان 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 همه آنها مشروع باشد. «مشروعیت»، اعم از «منصوصیت» است و شامل همه‌ی مصادیق عمومات و اطلاقات و اباحتات شریعت می‌شود. با این احتساب، همه چیز، مشمول احکام خمسه (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 اباحت، نوعی موضعگیری شرعی است. منطبقاً الفراع، منطقه‌ای است که حدود آن را شریعت الاهی معلوم کرده است. اصالت حلیت و اباحت نیز، اصول شرعی و عقلی (مورد امضای شارع) می‌باشند و اصالة الاباحة اسلامی غیر از اباحتی‌گری لیبرال است. پس نمی‌تواند منفذی برای خروج از شریعت و دیانت خوانده شود. عقل هم نقطه‌ی مقابل شریعت الاهی 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 الاهی باشد و احکام اسلامی، مخالفت نشود. اگر علوم عقلی و تجربی در حوزه‌ی مباحات و در راستای اهداف شرع الاهی، 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 تدابیر 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 تزاخم، 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 نظریه‌پردازانند 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 تشریحی، 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 ملتزم به تعالیم و امر و نهی الاهی 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 ادعاً 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 الاهی، فعل ما را «دینی» نکند؟! عدم مخالفت با شرع، یعنی «اطاعت واجبات» و «ترک محرّمات»، 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 طاقّت 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 باصلاح سنتی یا ایدئولوژیک، مخالف تدبیر عقلانی یا مشارکت عقلی 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 توتالیتر 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 اجرا یا بی‌ضمانت اجرا؟! 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 اصلح، 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 سیاست‌گزاری 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 عالی‌ی دین» و «تأمین احکام الهی» نخواهد بود.

«دینداری»، ممکن است که منحصراً 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 نسبت‌های 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 نگذارده 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 اصلاح، 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.

۲-۴- 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 تز 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 «مولى عليهم» 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 وظیفه 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 اضطرار 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 شرائط 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 دایره 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 تئوریک این نظام است، پس احترام به آراء مردم، صوری و برای بستن دهن‌ها نیست بلکه این آراء اگر رأی شارع را نقض نکند 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 کاراست.

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 احياناً 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، هیچک 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 «کشفیت» 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 امضای و تنفیذ ولی فقیه است و یک شخص، منشأ مشروعیت کل نظام است و همهٔ 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 مسئلهٔ تنفیذ، از چه قرار است؟! تنفیذ در حکومت اسلامی، نه سنخیتی 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، اهمیاتی باشد بی‌شک باید به نظارت از ناحیهٔ رهبری واجد شرایط، تن داد و این نظارت اگر تشریفاتی نباشد و ضمانت اجراء 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 نشئت «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 استبدای است نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین، تابع آراء 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 اجراء 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 «دخال‌ت 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»، بعبارت 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 مسبق 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، توهم «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 قانون شکنی 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 محرمات، 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 احراز 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 بر محور «مصلح‌امت»، (آنهم با تعریف اسلامی «مصلحت» نه با تعریف لائیک و مادی آن) است که رهبری صالح و مجتهد پس‌ازمشورت‌بانخبگان

وصاحبنظران 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 تراحم 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، الیگارش‌ی 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، تشریح 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 تشریح.

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 اجراء عدالت، «ولایت مطلقه» و اختیارات زیاد (توأم با مسئولیت دنیوی و اخروی دارد و مبسوط‌الیه است) اما در 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 الهی 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 اجراء 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 فرعی الهی (اعم از اولی و ثانوی) ولی چون اصل تشکیل و حفظ حکومت اسلامی، خود یک حکم اولیة شرعی، بلکه اهم احکام است در مقام تزامن با احکام فرعی دیگر اعم از عبادی و غیر عبادی، در مقام اجراء، اولویت می‌یابد و این خود حکم اولی الهی 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 اجراء کند یا این حکومت، قربانی اجراء نابهنگام، ناقص یا غلط فقط یکی از صدها حکم شود. واضح است که اجراء ۹۹ حکم بر اجراء یک حکم، مقدم است. پس ولی فقیه در عرض احکام شرع (با بالاتر از آن!!) جعل حکم نمی‌کند بلکه از اختیارات حکومتی مشروع خود برای اجراء کاملتر، وسیعتر و دقیقتر احکام شرع بهره می‌برد. اختیارات حکومتی، معصوم و غیر معصوم 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 غیر معصومانه - 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 انحاً 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 مهور به مهر ضوابط اسلامی باشد.

۷) مدیریت و اجتهاد، نه تشریح و نه قانون‌شکنی

بنابراین، «مطلقه بودن» ولایت، به مقام تشریح 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 الهی، 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 جنبه 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 قانون شکنی 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 عقلانی در جهت انجام وظیفه داشته باشند بنابراین به هیچ تعبیری، قانون شکن و مستبد تلقی نمی‌شود.

--ادامه دارد--

(۴۴) قانون اساسی فرانسه بدون دخل و تصرف؟!

روزنامه مقاومت، سخنگوی نهضت "مشروطه مشروعه"، بارها بر مجلس خواهی 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)، بقاً 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 علماً 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 علماً، 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 علماً 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 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 علماً اعلام مهاجرین را انجام نمایند و نگذارند که مقاصد مفسدین در اخلاص مجلس، صورت بگیرد.»

(۴۵) شعار «قانون اساسی» پس چه شد؟!

خط روشنفکری انگلیسی و غربگرایان سکولار، ابتدا 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 قانونگزاری 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 پیشنهادهای شیخ و اصل قانونگزاری و قانون اساسی را مسکوت گذاردند 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 قانونگزاری بکلی فراموش می‌شود؟!

روزنامه جبهه مقاومت و متحصنین و مهاجرین می‌نویسد:

«حال ماهها گذشته و می‌گذرد که ابدأ 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 هستیید؟ این وکلاً 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 تضييع 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، مستبندند. (اگر مقاومت بر سرعقائد، استبداد است)، البته باید مستبند 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 موکل اش، اختیارات ندارد

تفکیک "برنامه‌ریزی" از "شریعت سازی"، 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، بر روی 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 مفسد 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 شریعت الاهی، 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 للشوری) بنابراین نبایستی دخالت در اموری که 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 اشتراطی 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 نفعه 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 اعدای را از ظلم، قطع فرمائید و بعضی صاحبان جراید که دشمن اخلاق انسانیت و مولد اخلاق بهیمیت و سببیت و شیطنت می‌باشند بعقل و شرع، عقاب 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 سببیت و شیطنت و غیره‌ها والس‌لام 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 تحصن 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 "مشروع" و قانون محمدی «ص» بشود. ثانیاً لایحه "نظارت علماً" 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 حجه الاسلام آقای حاجی شیخ فضل‌الله 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 روزنامه‌جات از کفریات و توهین بشرع و اهل شرع و غیره که در محضر علماً اعلام و وجوه از وکلا واقع شد باید بهمان نحو در نظامنامه بدون تغییر و تبدیل درج شود.»

چنانچه می‌بینیم خواسته‌های 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 قانونگراییهای 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) نامه‌ها، 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 علما و مسئولین و تأثیرگذاران بر افکار عمومی و وضع حاکمیت نیز رفته و با مکاتبات و تلگرافات و ... به جریان‌سازی در سطوح عالی جامعه نیز وقع بسیار می‌نهاد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

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 می‌دارد و در ذیل تلگراف گلایه می‌کند که چرا علیرغم آنکه مخالفان تظاهر می‌کنند که به مراجع نجف، احترام و اعتناً قائلند، معذک امثال این تلگراف را مسکوت گذارده و اعتناً نمی‌کنند؟ شیخ از جمله، معترض است که چرا به چنین تلگراف‌هایی، نه جوابی عرضه می‌شود و نه در موضوع مذاکرات مجلس قرار می‌گیرد. مراجع نجف، در تلگراف مزبور، از

جمله اظهار داشته‌اند 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 شرعیات را به موافقت با شریعت مطهره، منوط نموده‌اند از اهم مواد لازم و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنداقه عصر، بگمان فاسد حریت مطلقه، این موقع را برای نشر زنداقه و الحاد، مغتتم و این اساس را بدنام نموده، لازم است ماده ابدیه دیگری در دفع این زنداقه 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، مایوس شده و اشکالی متولد نشود. انشاء الله تعالی.»

جالب است که این موضعگیری‌ها از ناحیه مراجع طرفدار مشروطه در نجف و مخالفان شاه و استبداد صادر شده و شیخ در ذیل این تلگراف می‌نویسد:

«این دو حجت‌الاسلام - اطال الله تعالی ایام افاضاتهما - چنین تصور فرموده‌اند که فصل 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 فرموده‌اند و محض مزید اهتمام در جلوگیری منحرفین از جاده مستقیمه، افزودن فصلی دیگر را خواسته‌اند که الحق شرط عاقبت‌اندیشی و مال‌بینی را بجای آورده و درجه تفتن خود را در خور هزارگونه تمجید و تشکر قرار داده‌اند. 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 آیه‌ا... سید کاظم طباطبائی به آیت... آخوند آملی را در روزنامه خود منتشر نموده و در ذیل آن توضیح می‌دهد که علماً، همگی مشروطه‌خواه و ضد استبداد لائیک یا مذهبی‌نما که بدست انگلستان و... ساخته می‌شود مبارزه باید کرد. و نیز هشدار می‌دهد که نفوذی‌ها با افتراءات و تحریف‌ها و دروغ و جوسازی، میان علماً و مراجع نیز می‌خواهند اختلاف‌اندازند و باید هشیار بود. شیخ می‌نویسد:

«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 علی محمد شیرازی معروف به «باب» و چه جماعت هواپرست طبیعی مذهب فرنگی مآب. چرا که بالحق و العیان می‌بینید که در ظرف این یکسال لامذهب‌ها چه شوق و شغفی دارند و بلطایف‌الحیل خود را در متن و حاشیه مجلس، ورود داده با هزار امیدواری با خیالات خبیثه خودشان، مشغول کارند و بدروغ می‌گویند مجلس را ما برپا کردیم و شب و روز به فتنه‌سازی و اختلاف افکنی میان علماً 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 لامذهبهای روزگار بمن دشنام می‌دهند و بابیهای 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 فاسده مفسده، همه بدانند که هیچ حیل و هیچ مکر برای آنها سود نخواهد بخشید و هیچکس بساط شریعت مقدسه محمدیه نمی‌تواند برچیند. ای بسا آرزو که خاک شده است. مجلس، دارالشورای کبرای اسلامی است و بمساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام(ع) قائم شده‌است.»

۵۱) پیشبینی خشونت غربگرایان و اعلام آمادگی برای شهادت

شیخ درنامه دیگری پیش‌بینی می‌کند که بزودی در راه دفاع از احکام خدابه شهادت خواهد رسید و همین طرفداران آزادی غربی و قانون و دمکراسی و لائیسیتته 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

وبی آزار 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 مشروطه 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 وا 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 علماء شهرستانها می‌نویسد و در آن با همه، اتمام حجت می‌کند که میراث بزرگ علمی، دینی و تاریخی علماء سلف را باید حفظ کرد و نباید سفاهت و سست عنصری نشان داد:

«محضر مقدس علماء عظام و مروج اسلام ادام‌الله ظللالهم الممد علی مفارق‌المسلمین. قریب هزار سال است که از غیبت کبرای حضرت حجة‌ابن‌الحسن عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌می‌گذرد. در این مدت متمادی، علمای بزرگ و نواب عامه در هر دوره، رنجها 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 ودیعة‌الهییه است، به همان قوت و رونق و رواج که از اسلاف گرفته‌اید، تسلیم اخلاف بفرمائید ولی امروز دشمنان شما در این مملکت بدستکاری 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 فتنه عظمی، برز‌الاسلام کله الی‌الکفر کله (نبرد سرنوشت میان اسلام و کفر است)، آنوقت داعیه اسلام را اجابت خواهید کرد و به استغاثه 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 وزرای 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 تکذیر بفرمائید که ما حاضرین می‌بینیم و الشاهدیری مالاییری 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 فداه - فرمان شما را منتظرند. «فیا خلفاً الامام علی‌المسلمین، یا ورثه‌الانبیاء والمرسلین، اجیبوا داعی‌الله و بادروا علی اسم‌الله من غیر انتظار.» (پس ای جانشینان امام در رهبری مسلمین و ای وارثان رسالت پیامبران، فراخوان‌الاهی را لبیک بگوئید وبی‌درنگ و بنام خدا به یاری حقیقت بشتابید.)

۲-۵- 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 انتصاب‌الاهی ندارد و حکومت دینی پیشنهادی مخالفان ولایت فقیه، در واقع، یک حکومت دینی نیست.

۸- مشارکت یا مباشرت؟!

افتراً 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 ناهل 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 حیطة 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، غیرمعقول 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 متقضیات منطقی و ملزومات عملی همان ایده، تفاوت غیرفقیه با فقیه است و این تعجبی ندارد. مگر فقیه کیست و چه می‌کند؟! فهم و دست‌بندی 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 مفهومش آن است که بود و نبود فقه و فقاہت، علی‌السویه است. چنانچه طبیب نیز با غیرطبیب در امر طبابت، همسطح نیست و سایر تخصصها نیز چنین است. فقیه و غیرفقیه 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»، غیرمعارض 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 نصب‌الاهی 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 نهادها 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. درباب 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 رئیس‌جمهورهای ظاهراً موقت و عملاً مادام‌العمر 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 براحتی 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 رئیس‌جمهور 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 افتراوات، 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 (باصلاح آقایان) «قرائت توتالیتر» 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 پس 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 تفیذ 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 بینیم 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 اجتماعیات هم، در منطق آقایان، بیش از امور حسبیه، 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 حسبیه (با دایره ضیق مورد نظر دوستان)، تابع ملاحظاتی 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، سیاست‌گذارهای اقتصادی و حقوقی، احکام و اهداف و ملاحظاتی ندارد؟! 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 سکولاریزاسیون حکومت، بقصد تحریف نظر برخی فقها شیعیه، تشبث به عنوان «امور حسبیه» در فقه شیعیه کرده‌اند تا نتیجه بگیرند که اصولاً دین، ارتباطی با حاکمیت و مدیریت سیاسی کشور ندارد حال آنکه امور حسبیه دقیقاً بر خلاف فلسفه‌ای که در فقه شیعیه (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 حتی‌الامکان در امور بی‌صاحب و بی‌متولی که به حقوق شرعی مردم و حدودالاهی مربوط می‌شود، نباید بیکار نشست. در واقع امور حسبیه، «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 تشریح 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 الهی 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 حجیت 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 فقاہت، عدالت، قدرت اداره و رهبری) باشد. همه این حساسیتها، در جهت پاسداشت حقوق مردم است. حکومت، اگر حقوق شرعی مردم و احکام و اهداف الهی 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 فقهاً 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 فقهاً، 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 - آراء 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 آراء 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 فقهی 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 دین‌شناسان نداده و عدالت و فقاومت 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 الاهی است زیرا هم انتصاب (بالتوصیف) و هم انتخاب (بالتعین و کشف مصداق منظو الاهی)، 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 الاهی 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، منعزل (معزول الاهی) 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 اجراً 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 اجراً 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 (عمارۀ بلادها) موفق باشد و بکوشد. اگر حاکمان، قادر به انجام این وظائف الاهی خود نبوده و فاقد صلاحیت تخصصی باشند، مشروعیت الاهی 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 کلیۀ 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 آنند. تفاوت حکومتها در صلاح و فساد اولیاء امور و والیان و متصدیان است. در اسلام، این ولایت و حق تصدی امور اجتماعی، مخصوص انسانهای صالح و مصلح و مسئول در راه اجراء 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 برآی و تفرعن و خودمحوری، خلاف عدالت و فقاقت 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 فقهاء 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 فقهاء 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»، نظریۀ جدید و مستقلی نیست و مثلاً بجای مجلس خبرگان (فقهاء 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 فقاقت، ملاک است. «مرجعیت»، امری اجتماعی - نه لزوماً معرفتی - است و آوردن این قید اصطلاحی (با ملازمات و ملاحظاتی 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 جمعاً) 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.

۲-۶- 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 می باشد. اینان ادعا می کنند، هیچ یک از، فقهای شیعه و سنی این مطلب را مورد بررسی قرار نداده اند 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 می باشد 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 می خواست 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 نمی رود.^(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 فایده ای 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 اقتناع میل سرکش خویش این افسانه را به اسلام نسبت داده، باید اذعان کرد که زندگی و منش آن بزرگوار از این گونه تهمت ها و تحلیل های ساده لوحانه پاک است و چنین نسبت هایی 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 هـ) 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 الأنام» 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 أقامه الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى و هم أئمة الهدی من آل محمد (:) و من نصبوه لذلك من الأمرأ و الحکام و قد فوضوا النظر فيه ألی فقهاً شیعتهم مع الأمان» 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 مصداقی 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 فقیهای 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 الأمکان»، 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 وُلده و عبده ولم 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 الأمانة من قبله على قوم من رعيته، فيلزمه اقامه الحدود و تنفيذ الأحكام و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و جهاد الكفار» 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 پردازد. (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 الأستسقاء و الخسوف و الكسوف إذا تمكنوا من ذلك و أمنوا فيه من مضره أ هل الفساد و لهم أن يقضوا بينهم بأ لحق و يصلحوا

بین المختلفین فی الدعاوی عند عدم البینات و یفعلوا جمع ما جعل ألی القضاء فی الإسلام لأن الأئمة «علیهم السلام» قد فوضوا ألیهم ذلك عند تمکنهم منه بما ثبت عنهم فیہ من الأخبار وضح به النقل عند أهل المعرفة من الآثار» و بر فقیهان از پیرو آل محمد(ص) 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 شاهدهی بر ادعای خود ندارد، صلح برقرار سازند و همه آنچه را که برای قاضیان در اسلام قرار داده شده، انجام دهند. زیرا ائمه (ص) به استناد 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 «ص» 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 در مورد 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 «ص» این نماز را در عصر غیبت واجب نشمرده اند. ولی شیخ مفید با معرفی این نمازها از وظایف فقهای 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 شمرد، 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 «ص» دانسته، و جهاد ابتدایی را به امر فقیه غیر جایز شمرده اند. ولی شیخ مفید معتقد است، فقیه شیعی که از سوی امامان معصوم «ص» 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 «ص» 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 «ص» و جانشینان آن حضرت - یعنی ائمه اهل البیت «ص» - است می گوید:

«لیس لأحد أن یعمل فی شیء مما عدناه من الأنفال إلا بأذن الأمام العادل» هیچ کس نمی تواند در آنچه از انفال برشمردیم، 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 تعابیر، 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 حصه الأمام، عليه السلام، ألى الأصناف الموجودين من أليه الحكم بحق النيابة كما يتولى أ دأ ما يجب على 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، لأن نه نائب الأمام و منصوبه: منظور محقق حلی از: «من أليه الحكم بحق النيابة» فقيه 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 شرایط، 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:

«دلیله مثل ما مرأ نه أ علم بمواقعه و حصول الأصناف عنده فيعرف الأصل والأولى و أنه خليفة الإمام فکان الواصل أليه، واصل أليه عليه 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 يكون الأیصال أليه بمنزلة الأیصال ألى الأمام عليه 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 الكرامة است و تسلط ویژه ای بر آرای فقهای 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 فقهاً 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

بر ولایت فقیه چنین دلیل اقامه می کند:

۱. اجماع محصل، (۲۳) از دلایل ولایت فقیه است چه بسا کسی بیندارد 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. 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 (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 نچشیده و معنی و رمز سخن معصومان (:) 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 شیعیانسان، در بسیاری از اموری که به آنها مربوط بود، به وسیله فقیه در دوران غیبت بوده است. از این رو، سلارین عبدالعزیز در کتاب مراسم یقین پیدا کرده که ائمه (:) 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 ولایی، 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 شمایند 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 شمایند، 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. بر پایه 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 المحققین فی باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بین الأصحاب کون الفقهاء نواب الأمام» همان گونه که جمال المحققین 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 آقارضا 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)

بحرالعلوم 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 استفاضة (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 هـ. 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 عمرین حنظله نداریم:

«... و بالجملة كون الفقيه العادل منصوباً لمثل تلك الأمور المهمة التي يبتلى بها العامة مما لا أشكال فيه أجمالاً بعد ما بيناه و لامحتاج في أثباته ألي مقبوله ابن حنظله غاية الأ مرونها أ يضاً 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 ابتغالفضيلة توضیح دادیم. در استدلال به این روایت، اشکال شده که سوء ال 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 سوء ال برخی از حوادث جدید باشد، زیانی 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 هـ ق) ۱۳۱. امام خمینی «ره» (م: ۱۳۶۸ هـ 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 دلایلی 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 مؤمنان 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 براساسی پرچمدار قبیله موحدان بود و قائد 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 فقها 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 فقهت 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 فقاہت نائل شد، ولایت داشته باشد - محال دانسته و روایات را که ظهور در «ولایت بالفعل» دارد، حمل بر «ولایت شأنی» 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 شأنیّت 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 فقها، غیر از او، لغو و بی فایده و جعل آن از سوی حکیم، قبیح و نابجا 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 فقها 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 وظيفه 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 فقها.

با این همه، اشکال مزبور قابل حل است؛ زیرا همه فقها قبول دارند - و اطلاق ادله ولایت فقیه نیز همین را اقتضا می کند - که اگر ولی حکمی کرد، بر همگان، حتی سایر فقیههایی 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 فقها، ۲. عدم جواز دخالت سایرین حتی فقها 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 فقهاً واجد شرایط به عنوان ولی، مشکلی در عالم واقع یا مفاد ادله ندارد و در حوزه وظایف فردی، هر کس می تواند به فقیه‌ی 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 فقیه‌ی 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 «» 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 گزینند، 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 با 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 می‌تواند این وکالت را ابطال و در نتیجه حاکم را عزل نماید. آیا چنین نظریه‌ای را می‌توان در ساحت اندیشه سیاسی مطرح کرد؟

به هر حال، نظریه «وکالت»، فی حد نفسه، نظریه‌ای بی پایه و فاقد هرگونه دلیل حقوقی و فلسفی و سیاسی است و جز بافته‌ای ناموزون نمی‌نماید. 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 کرده‌اند. (۶۱)

قانون اساسی و ولایت مطلقه فقیه

مفاد ادله ولایت فقیه، ولایت مطلقه را برای فقیه جامع شرایط اثبات می‌کند. 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 محدوده‌های مشخصی برای دخالت مستقیم فقیه تعیین گردد و زمینه‌های دیگر حکومتی بر عهده کارگزاران دیگر گذاشته و در عین حال زعامت عظمای فقیه پذیرفته شد، این پرسش‌ها مطرح می‌شود:

۱. آیا فقیه مزبور می‌تواند در محدوده‌ای گسترده‌تر از آنچه در این قانون آمده، دخالت مستقیم داشته باشد؟

۲. آیا می‌تواند 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 مجموعه‌ای از احکام الهی و ولایی محسوب می‌شود که برای شرایط معینی در یک موقعیت خاص، وضع می‌گردد و مادامی که آن مصالح وجود دارد، هیچ کس نمی‌تواند با آن مخالفت نماید، چه فقیه باشد، چه غیر فقیه، چه رهبر باشد و چه غیر رهبر.

بنابراین، مادامی که قانون - به دلیل بقای مصالح اقتضاکنده آن - به اعتبار خود باقی است، فقیه می‌بایست 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 می‌تواند 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، نپذیرفته‌اند و یا در محدوده ولایت او با دیگران اختلاف نظر دارند، پیدا می‌شوند. این اقلیت از دیدگاه نظریاتشان خود را ملزم به اطاعت از فقیه در تمام موارد یا برخی از آنها، نمی‌بینند؛ ولی وجود یک «میثاق ملی» را امری التزام آور برای تمام افراد کشور می‌شمارند و اگر چنین قانونی وجود داشته باشد، خود را ملزم به اطاعت از آن می‌دانند. قانون اساسی که به آرای عمومی مردم گذاشته می‌شود، می‌تواند 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 می‌کند. با این وصف، پاسخ پرسش سوم نیز آشکار می‌گردد.

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)

دلیل روایات - که برخی از آنها ذکر گردید - ثابت می‌باشد 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، آمیزه ای از شأن «افتا» و «ولایت» بوده است و مراجع عظام، هم در احکام کلی الهی مردم را ارشاد می کردند 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 می شویم:

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 می توان در تمام احکام اجتماعی و فردی از غیر رهبر تقلید کرد؟ پیش از پاسخ به این پرسش ها، مقدمه کوتاهی در توضیح مفهوم «فتوا» که کار فتوا دهنده است و «حکم» که از ناحیه رهبر صادر می شود، لازم است.

هنگامی که مجتهد برای یافتن حکم کلی الهی در یک مسئله به منابع دینی مراجعه می کند و با بهره گیری از شیوه های مخصوصی که برای استنباط وجود دارد، حکم مزبور را به دست می آورد و در اختیار مقلدان خود قرار می دهد، از آن به «فتوا» یاد می کنند. بنابراین، «فتوا» استنباط حکم جهان شمول دین در یک زمینه با مراجعه به منابع دینی و بهره گیری از شیوه های شناخته شده استنباط (۶۵) می باشد.

ولی رهبر با توجه به احکام کلی الهی و نظام های اسلامی و با التفات و دقت در شرایط موجود، وظیفه ای را نسبت به مسئله ای خاص برای همگان یا گروهی از افراد یا فرد خاصی مشخص می کند. این عمل را «حکم» می نامند. پس «حکم» در عین نظر به احکام کلی الهی و ارزش ها و آرمان های 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 می گردد. 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 لازم الاتباع می باشد، 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 بر اساس معیارها و ارزشهای اسلامی می باشد. 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 تصمیم گیری در آن موجب اغتشاش می شود و اطاعت از رهبر بر همگان، حتی سایر فقها واجب است، قاعده اقتضا می کند 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 می شود. البته ممکن است در شرایطی مصالح اقتضا کند که رهبری های منطقه ای و یا اشکال دیگری از رهبری وجود داشته باشد، ولی به هر حال، باید تمامی این رهبری ها با هم هماهنگ باشند و به یک رویه

عمل کنند، تا امت اسلام گرفتار تشمت 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 می باشد.

پی نوشت ها:

- ۱- ر.ک: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.
- ۲- ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۳۵۴ (کتاب العشرة، باب أحوال الملوك وألأمراً حدیث 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 دوگونه 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 الشرائط 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 ۱۱، 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 الأ فهم، 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- «جماع» اتفاق نظر علماء 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 ۱۰، ص ۲۱.
- ۲۲- احمد نراقی، عوائد الأ یام، 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 الأحكام، ج ۱۶، ص ۱۷۸.
- ۲۷- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱ (کتاب القضاء، أبواب 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، أبواب صفات القاضی، باب ۱۱-۹).
- ۳۱- محمدحسن نجفی، جواهر الاحکام ج ۴۰، ص ۱۸.
- ۳۲- شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، ص ۱۵۵.
- ۳۳- حاج آقارضا 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- سیدمحمد بحرالعلوم، بلغة الفقیه ج ۳، ص ۲۲۱ و صص ۲۳۲ - ۲۳۴.
- ۳۶- کتاب البدرالزاهر، تقریرات درس آیه الله بروجردی، ص ۵۲.
- ۳۷- مرتضی حائری، صلوة 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 متاخر 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 أحيا أرضاً ميتةً فهي له» بیان شده است. [ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، 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 علمیت» 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.

۲-۷- حکومت دینی در اندیشه ملاصدرا

نجف لکزایی

مقدمه‌در آغاز ضروری است محل بحث، مورد تأمل قرار گیرد. گاهی بحث در اصل ضرورت حکومت است. کسانی که از آنان با عنوان «آنارشیست» یاد می‌شود، نوعاً نافی مرجع اقتدار و آمریت هستند. گاهی بحث در نوع حکومت است که پس از پذیرش اصل ضرورت وجود حکومت، پیش می‌آید و پرسش می‌شود 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 می‌کنند، در اینکه شکل مطلوب حکومت چگونه است؟ پاسخ واحدی ندارند. شکل‌هایی مختلف از حکومت در تاریخ اندیشه‌های 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 نمی‌تواند 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 داده‌اند. 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 می‌کند. چنانکه حکومت دینی مسیحی، حکومت دینی یهودی، حکومت دینی اسلامی و... می‌توانیم داشته باشیم. در داخل یک دین نیز، به تعداد مذاهب و قرائت‌های مختلفی که از آن دین صورت گرفته باشد، امکان فرض اشکال و صور متفاوت و مختلف برای حکومت دینی وجود دارد، فی‌المثل در دین اسلام، شیعیان و اهل سنت از قالب‌های مختلف حکومت دینی طرفداری می‌کنند، 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 پاسخ‌های مشروحی داده‌اند که فرصت طرح آنها در اینجا نیست و فقط به مختصری از آن اشاره می‌شود. ۳. درباره دلیل اول، یعنی عدم توانایی دین در ارائه دستور العمل‌های جزئی و مشخص برای رفتارهای اجتماعی، این گروه استدلال می‌کنند که در دین اسلام، همچون سایر سیستم‌های 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 می‌پردازند. اصول عقاید و مسائل * 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 فرا بشری 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 دستورالعمل‌هایی است که متناسب با شرایط زمانه تغییر می‌پذیرد، احکام فقهی عمدتاً در این گروه قرار می‌گیرد. سازوکار اجتهاد که در مذهب شیعه پیوسته باب آن باز بوده است، عهده‌دار تبیین احکام فقهی اسلام متناسب با هر عصر و زمان است. به مسئله عدم قطعیت فرامین دینی و فهم‌های مختلف دینداران از متون نیز پاسخ‌های دقیقی داده شده است که ورود به آنها از عهده این پژوهش خارج است. اجمالاً وجود رهبری و اجتهاد، بطور تاریخی، نشان‌دهنده 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 می‌رود. ضمن این که ساز و کارهای تعبیه شده در حکومت دینی اسلامی بگونه‌ای است که این اشکال بوجود نمی‌آید. 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 صدرالمتألهین در این مورد می‌پردازیم. بنظر می‌رسد اگر از زاویه نگاه صدرالمتألهین 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 مباحث 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»^۴ 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 قسوی است که در این دنیا قابل دسترسی نیست، بلکه فقط در آخرت حاصل می‌شود. انسان کامل کسی است که به سعادت قسوی می‌اندیشد و مسیری را می‌پیماید که مقصد آن سعادت قسوی 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 قسوی 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 منزجر گردد تا آنکه ظلم و وبال لازم نیاید و موجب و خامت عاقبت و سوء مآل نشود.^۵ 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 صدرالمتألهین، 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: و 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 بباد آورد ایشان را امور آخرت و رحیل بسوی پروردگار خود؛ [۴] و انذار کند ایشان را بروزی که: «ینادون من مکان قریب» و «تنشق الأرض عنهم سراعا»؛ [۵] و هدایت کند ایشان را بطریق مستقیم. «صدرالمتألهین 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. صدرالمتألهین 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 مبادینات و قسمت موارثت و مواجب نفقات و قسمت غنایم و صدقات و در ابواب عتق و کتابت استرقاق و اسیر کردن و شناساندن کیفیت تخصیص را نزد استفهام به اقرار و ایمان و شهادت، ضوابطی قرارداده است. و همچنین برای مناکحات در ابواب نکاح و طلاق و خلع و رجعت و عده و صداق و ایلاء وظهار و لعان و ابواب محرمات نسب و رضاع و مصاهرات و نیز قوانینی گذاشته است. اما در ابواب دفع جرائم و مفساد، عقوبات و کیفر گذاشته است، مانند امر به قتال 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 بدانند. 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 مشتبه 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. صدرالمتألهین 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 حقّه 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. حُسن 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 مرضی 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 رذیله 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 - حبّ 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 صدرالمتألهین، «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 دوابّ 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 نرد 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 مَهْر تأییدی می‌یابیم. خداوند به انسانها آموخته است که حسنات دنیا و آخرت را از او بخواهند. «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً». ۱۵ 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 عبارت 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 این باجه اندلسی در تدبیر المتوحد 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: «اقرأ باسم ربّک الذی خلق» هم فرموده است بخوان (رویگرد به علم و دانش) و هم فرموده است این خواندن باید با نام خدا باشد و جهتگیری الهی داشته باشد (رویگرد به دین). در «قولوا لا اله الاّ الله تفلحوا» نیز رویگرد به علم و دین توأم گشته است؛ چه هم فرموده: بگوئید جز خدای یکتا، خدایی نیست و هم فلسفه این امر؛ یعنی به ارمان آوردن فلاح و رستگاری را تبیین کرده است. به این ترتیب در اوّلین پیامهای اسلامی، بنیاد تمدنسازی، یعنی رویگرد به علم و دین مورد توجه قرار گرفته است. این دو همچون دو بالند که با یکی امکان حرکت بسوی تمدن سازی را نخواهیم 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 فقاہت و عدالت، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸، آیه الله مصباح یزدی، فلسفه سیاست در اسلام.
- ۴- صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۴۷۷.
- ۵- صدرالدین شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد اردکانی، بکوشش عبدالله 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 ۹ - ۵۶۸.
- ۱۰- صدرالمتألهین: تفسیر القرآن الکریم، پیشین، ج ۶، ص ۹ - ۲۶۸؛ عبارت ملاصدرا چنین است: و السعادة قسماں: دنیویہ و اخرویہ و الدنیویہ قسماں: بدنیہ کالصحة و السلامة و وفور القوة و الشهامة و خارجیه کترتب اسباب المعاش و حصول ما يحتاج الیه من المال. و الاخریہ ایضا قسماں: علمیہ کالمعارف و الحقائق و عملیہ کالطاعات و الأولى جنة المقربین و الثانية جنة اصحاب الیمین، و کما ان الحسن و الجمال من عوارض القسم الاول من الدنیویہ، فالفضائل و الاخلاق الجمیلہ 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 الاسلامیہ، 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.

۲-۸- حکومت اسلامی از نگاه شهید صدر

بعقوبعلی 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 برجای 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 الانبیاء 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 توفیق) هست لیکن ما از میان این روایات، توفیق 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 انبیا.

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 تشریف 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 تعلق، 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 راهش 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 «تشبهوا باخلاق 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 وامکان 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 ورهبری 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 ورهبری الهی نقش خود را ایفا کند، خلقتش بی هدف و بیهوده می شود و از انسان «خليفة 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 خدایند، 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 شهادی 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 وامام 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 مدعی بالا به دو آیه استدلال کرده است. یکی آیه شورا (امرهم شورا بینهم) و دیگری آیه (المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض). وی معتقد است که این دو آیه مکمل یکدیگرند و با هم مدعی 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 «مرهم» 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 مراجع 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 مولی علیه است.

از این رو، در قضایای فردی از توقیع شریف نمی توان ولایت فقیه را بر انسان بالغ، عاقل، غیر غایب و غیر قاصر 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 كفوياً 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 الفتاوى الواضحة ان شاء الله.» الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب اهل البيت، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۱۵، م ۲۳.

[۲]- «إذا كان الحكم كاشفاً عن الواقع كموارد المرافعات فلا يجوز نقضه حتى مع العلم بالمخالفة ويجوز للعالم بالمخالفة أن يرتب آثار الواقع المنكشف لديه. وأما إذا 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.» منهج الصالحين بهامشه التعليق عليه، تأليف سيد محمدباقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۶ ق، ج ۱، ص ۱۱، م ۲۵.

[۳]- «هناك روايات اخرى عديدة غير ان ما نعتمد عليه هو التوقيع خاصة في اثبات الولاية العامة.» از دست خط شريف شهيد صدر كه تصويرش در اختيار 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]- سوره 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) سوره 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]- سوره شوری (۴۲) آیات ۳۶ - ۳۹.

[۲۱]- ولاية الامر في عصر الغيبة، سيد كاظم حسيني حائري، ص ۱۶۶.

[۲۲]- ولاية الامر في عصر الغيبة، سيد كاظم حسيني حائري، ص ۱۳۷ به بعد.

۲-۹- 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 همه جا 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 حاکمیت برتری 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 مکدلاهایی 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 میسور دانست، همان ضرورت حاکمیت حکومتی 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 لازم الاتباع دانسته و تخلف از آن فرمان‌ها را قابل مجازات می‌دانند.

این ضرورت اجتماعی هیچ گونه شبهه‌ای را باقی نخواهد گذاشت که مقوله حکومت بدو 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 ملتزم 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 گردن کشان 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.

ویقال: حکمت علیه بكذا: ای: منعته. 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، ولذا اگر بر حکمت نیز این نام را نهاده‌اند، از آن جهت است که خردلامند حکمت‌شناس از پلیدی‌ها باز داشته شود. صحاح اللغه جوهری، مقایس اللغه ابن فارس، لسان العرب ابن منظور ومفردات راغب، کلمه حکم و حکمت را همین‌گونه 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 ایجاد 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 هر نوع انتخاب و مصرف، آزاد است. اما بعضی از اقتصاددان‌های 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 این‌جا 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 دمکراسی، 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، چه‌گونه ممکن است حق اعطای وکالت به غیر را داشته باشد.

البته این توهم که مریض، برای جراحی و معالجه خود به پزشک، وکالت می‌دهد، توهمی خلاف تحقیق است، زیرا پزشک در معالجه یا به صورت جعاله 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 هیچ‌گونه 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 بعضی 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 مینابگوید:

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 حاکمیت‌باشد، بلکه فقط وکالت است حل نکرده است. از سوی دیگر اگر نگاهی به سیستم فعلی حکومت‌ها بیفکنیم می‌بینیم که عملاً با تمام شعاری 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 توهم حکومت از مقوله وکالت و نشئت‌یافته از حکمت است‌به 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.

ولایت‌بر فرزنانگان

در این زمینه اشکال دیگری نیز مطرح شده است که ولایت‌بر انسان‌های فرزانه و آگاه، بی‌معناست و اگر ولایتی فرض شود فقط بر مستضعفان و صغار یا بر محجورین و مفلسین است و جعل ولایت‌بر مردم آگاه، نوعی تحقیر به ساحت آنان خواهد بود.

در جواب باید گفت این اشکال از ناحیه اشتراک لفظی که در ولایت‌بر صغار و ولایت‌حاکم است، صورت پذیرفته و گمان شده هر ولایتی که فرض کنیم، از سنخ ولایت‌بر صغار و محجورین است، ولی حق مسئله آن است که ولایت در حکومت‌با ولایت‌بر صغار دو مفهوم جدا از یک دیگرند.

شاید تاکنون احدی این توهم را نکرده که مردمی که در تحت‌سیطره حکومت‌ها قرار دارند و با نظام حاکم خود کنار آمده‌اند و ملتزم به قانون جاری در کشور شده‌اند، در حکم صغار و مجانبین 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 نسبت‌به انسان و جهان است تدبیر مدیریت‌خود را براساس سیاست و حقوق خاصی قرار داده و اعلان حکومت‌بر حسب دستورهای الهی و فرمان اطاعت‌بر افراد تابع خویش قرار داده است.

گذشته از ولایت‌سیاسی شاید بتوان در فقه موارد دیگری از ولایت را نشان داد که در آن جا مولی علیه جز محجورین و صغار و محسوب نمی‌شود، بعضی از جمله این موارد را ولایت‌بر شخص غایب و ولایت پدر در ازدواج دختر باکره ذکر کرده‌اند.

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 یستتذنوه (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 درمقابل 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.

۲-۱۰- مشروعیت عنوانی بسیط یا مرکب؟!۱

عباس پسندیده

مشروعیت، یکی از مباحث داغ و جنجال‌برانگیز در حوزه فلسفه سیاسی بوده و هست. در این بحث دو دیدگاه عمده وجود دارد که یکی ملاک مشروعیت را "خدا" می‌داند و دیگری "مردم" و جالب اینکه هر دو دیدگاه یاد شده، برای اثبات ادعای خود به قرآن و سنت استناد می‌کنند. در سالهای اخیر همواره میان این دو دیدگاه اختلافهای شدید تئوریک وجود داشته و به تبع آن در پاره‌ای موارد، این اختلافات به سطح جامعه نیز کشیده شده و به منازعات شدید سیاسی - اجتماعی تبدیل شده است ...

به نظر می‌رسد هر دو دیدگاه یاد شده، بخشی از حقیقت را بیان داشته‌اند و بخشی را وانهاده‌اند. آن بخش را که دیده‌اند، درست عمل کرده‌اند و اما آن بخش را که وانهاده‌اند اشتباه کرده‌اند. به نظر می‌رسد علت اساسی این اشتباه گرفتار شدن در قالب کلیشه‌ای 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 می‌داند. 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 نمی‌توان 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 نظریه‌ای بر اساس یک سری مبانی شکل می‌گیرد و در فضای فکری خاصی آفریده می‌شود. این مبانی فکری و فضای خاص به سان درختی است که میوه خاص خود را می‌پروراند و لذا بار کردن میوه‌ای دیگر بر شاخه‌های 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 مبانی 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 جودگی 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 است و لذا در این بحث شخص زمامدار را منهای 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:

"أمرنا الناس فتأمرنا و لو أمرنا أباک لأطعنا؛

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 برنگزیدند، 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 محققاً 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 أحقّ بهذا الأمر منّي؛ [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: "أحقّ وأجِبّ مِنَ اللَّهِ أَمْ رَأَى رَأَيْتُمْوهُ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِ كُمْ؟؛ [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 غضب شده است و الا نیازی به بیان چنین پرسشی پیش نمی‌آید.

روزی معاویه به امام حسن (ع) گفت: من از تو بهترم!! در جواب امام که علت را جویا شده

بودند، گفت:

"لأنّ الناسَ قد أجمَعُوا عَلَيَّ وَ لَمْ يَجْمَعُوا عَلَيَّك!؛ 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: "هَيْهَات! هَيْهَات! لَشَرِّ مَا عَلَوْتَ يَا بَنَ آكَ لِهَ الْأُكْبَادِ الْمُجْتَمِعِ عُونَ عَلَيَّكَ رَجُلَانِ: بَيْنَ مُطِيعٍ وَ مُكْرَهٍ؛ فَالطَّائِئِ عَ لَكَ غَاصِ لَلَّهِ وَ الْمُكْرَهَ مَعْدُورٍ بِكَ تَابَ لِلَّهِ؛ 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 بن عبدالعزیز 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 مشروعیتیم "نصّ 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 وار است، زیرا حاکمیت و ولایت مطلق، از آن خداوند متعال است و به همین جهت "حق تعیین حاکم و نوع حاکمیت" نیز از آن او 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 إله إلا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر او ..."

در این اصل، "حق حاکمیت" - و همچنین تشریح - 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 می‌فرمایند:

"در جایی که هیچ کس از صلاح و فساد درونی دیگران خبر ندارد، آیا امکان انتخاب شخص مفسد وجود دارد؟"
سعد بن عبدالله می‌گوید: آری. و حضرت می‌فرمایند:

"علت همین است که با برهانی قابل فهم برای تو بیان کردم." سپس آن حضرت در توضیح این حقیقت چنین ادامه دادند:

"از تو می‌پرسم 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 جامعه‌ها هستند و لذا نسبت به مردم انتخابشان صحیح‌تر است. کسانی همانند حضرت موسی و عیسی، هنگامی که تصمیم به انتخاب می‌گیرند، با وجود برخورداری از عقل وافر و دانش کامل، آیا ممکن است شخص منافق را انتخاب کنند و حال آنکه تصور می‌کرده‌اند او مؤمن است؟"

سعد بن عبدالله می‌گوید: نه! حضرت در پاسخ وی می‌فرمایند:

"این موسی کلیم‌الله 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 می‌فرماید: "و موسی از میان قوم خود هفتاد تن را برگزید - تا آنجا که می‌فرماید - تا خدا را به صورت آشکار نبینیم، ایمان نمی‌آوریم و لذا به خاطر این ظلمی که مرتکب شدند، صاعقه‌ای بر سر آنان فرود آمد." پس از آنجا که انتخاب - شخصی - پیامبران - بر خلاف تصورشان - به خطا می‌رود، پی می‌بریم که انتخاب فقط باید به دست کسی باشد که از آنچه در سینه‌ها و ضمائر انسانها پنهان است آگاه باشد."

با این بیان روشن، معلوم می‌شود 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 می‌دانند این است که با الگوی مرحله تحقق حاکمیت، به ارزیابی مرحله حق حاکمیت و حقانیت شخص حاکم پرداخته‌اند 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 فاصله‌ای 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 می‌نماید 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 می‌شوند 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 نمی‌شود، بلکه راهها و شکل‌های گوناگونی دارد، و از سوی دیگر همه راهها و روشهای ممکن آن را نمی‌توان 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 نمی‌توان 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 می‌کند.

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 می‌کند 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 گردانیدن 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 تشریح 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 تؤتی 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 تؤتی و لا تأتي، فإن أتاک هؤلاء القوم فسلموها إليك - یعنی الخلافة - فاقبل منهم، و إن لم یأتوک فلا تأتهم حتی یأتوک؛ [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: "إِنَّ لَنَا عَلَيْكُمْ حَقًّا بِرَسُولِ اللَّهِ وَ لَكُمْ عَلَيْنَا حَقًّا بِمَا فَادَا أَنْتُمْ أَدَيْتُمْ إِلَيْنَا ذَلِكَ، وَجِبَ عَلَيْنَا الْحَقُّ لَكُمْ؛ [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 العشرة" 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 الْعَامَةَ لَمْ تَبَايَعْنِي لِسُلْطَانٍ غَالِبٍ وَ لَا 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 دین‌مدیری 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 اشتر 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 کاردانی جستجو کرد و الگوی مشروعیت در این بحث بر اساس تمشیت امور مردم شکل می‌گیرد و لذا مدیریت مشروعیت دارد که با کفایت‌تر و کاردان‌تر باشد.

محور دوم: ملاک مشروعیت، فرمانهای حکومت

در اندیشه دینی، ملاک مشروعیت مدیر به کاردانی 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 کاردانی 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 زاینده فکر انسانی همانند بقیه مردم است و لذا دلیلی ندارد که فرمان بر خی 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 علی الامام 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 أطيعوا أمره فيما 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 می‌فرمایند:

"إِنَّ أَحَقَّ مَا يَتَعَاهَد الرَّاعِي مِنْ رَعِيَّتِهِ أَنْ يَتَعَاهَدَهُمْ بِالَّذِي لَلَّهِ عَلَيْهِمْ فِي وُظَائِفِ دِينِهِمْ، وَإِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَأْمُرَكُمْ بِمَا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ وَ أَنْ نَنْهَاكُمْ عَمَّا نَهَاكُمْ اللَّهُ عَنْهُ ...؛ [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 چینی از اختیار بشر و حق تعیین سرنوشت او، تفسیری خطرناک و غیر دینی است. این قبیل تفسیرها خواسته یا ناخواسته در پی تئوریزه 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 أمرتكم من طاعة الله فحق عليكم طاعته فيما أحببتم و كرهتم؛ [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 عطف و مهربانی باشد؛ این یک اصل است. امام صادق(ع) در باره این اصل و شیوه سلوک زمامداران در نظریه امامت می‌فرمایند:

"أما علمت أن إماره بنی أمیه كانت بالسيف و العسف و الجور، و إن إمامتنا بالرفق و التآلف و الوقار و التقية و حسن الخلق و الورع و الاجتهاد، فرغبوا الناس فی دینکم و فیما أنتم فیہ؛ [۲۷]

آیا نمی‌دانای 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؛ [۲۸] فرعون قوم خود را تحقیر می کرد و آنان از او اطاعت می کردند!!"
و در جای دیگر در باره سلوک او، از زبان حضرت موسی (ع) خطاب به بنی اسرائیل می فرماید:
"یسومونکم سوء العذاب و یذبجون أبناءکم و یستحیون نساءکم؛ [۲۹] به بدترین وجهی شما را عذاب می کردند و پسرانتان را سر می بریدند و زنانتان را (برای بیگاری) زنده می گذاشتند."

پدیده شگفتی است که تحقیر و شمشیر، میوه اطاعت به بار آورد!! و شگفت انگیزتر اینکه خداوند متعال علت این پدیده را فسق و فساد خود مردم معرفی می کند، 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 نمی آیند. این یک اصل است و شاید هدف قرآن کریم از طرح این حکایت، بیان همین اصل باشد. خداوند متعال در این باره می فرماید:

"إنهم كانوا قوماً فاسقین؛ [۳۰] 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 نمی آمدند. اما از آنجا که در حکومت اسلامی "سلوک مهر و گرم" یک اصل اساسی است، حضرت علی (ع) هرگز حاضر نشد برای بقاء حکومت خود از روشهای خشونت آمیز استفاده کند. برخی افراد به ایشان متذکر می شدند که "إن أهل العراق لا یصلحهم إلا السیف؛ [۳۱] اهل عراق جز با شمشیر به راه نمی آیند!" این ویژگی مردم عراق بود و لذا حکومت کردن بر عراق جز با روشهای خشونت آمیز ممکن نبود، اما حضرت علی (ع) هرگز تن به استفاده از این روشها ندادند. امام صادق (ع) در این باره می فرماید:

"كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه يقول للناس بالكوفة: يا أهل الكوفة، أتروني لا أعلم ما يصلحكم؟! بلى، و لكنني أكره أن أصلحكم بفساد نفسي؛ [۳۲] حضرت علی (ع) همواره به مردم کوفه می فرمودند: ای مردم کوفه گمان می کنید که نمی دانم چه چیزی شما را به راه می آورد؟! می دانم ولی مایل نیستم به خاطر سر به راه کردن شما، خودم را آلوده کنم."

همچنین آن حضرت خطاب به مردم عراق فرموده اند:

"و لقد علمت أن الذي يصلحكم هو السيف، و ما كنت متحرراً يا صلاحكم بفساد نفسي؛ [۳۳] به خوبی می دانم آنچه شما را به راه می آورد، شمشیر است، ولی من کسی نیستم که به خاطر سامان دادن شما، نفسم را آلوده سازم."
این منطق علی بن ابی طالب (ع) است و حضرت مهدی (ع) نیز به همین روش حکومت خواهد کرد. به همین جهت امام باقر (ع) به یکی از طاغوتهای بنی عباس می فرماید:

"دولتکم قبل دولتنا و سلطانکم قبل سلطاننا، سلطانکم شدید عسر لا یسر فیه؛ [۳۴] 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 مداراست.

نتیجه

خلاصه سخن اینکه مشروعیت، یک عنوان بسیط نیست، (زیرا ملاک مشروعیت به یک عنصر و در یک مرحله منحصر نمی شود) بلکه عنوانی است مرکب که به چندین بخش تقسیم می شود. 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، ح 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] - کفایة الأثر، 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. (کفایة الأثر، ص ۱۹۸، بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۳۵۳، ح ۲۲۴).
- [۹] - أسد الغابة، ج ۴۷، ص ۱۰۶، ح ۳۷۸۹؛ المسترشد، ص ۳۸۷، ح ۱۳۰؛ مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۲۴۲؛ ر.ک: بشارة 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 ابن‌هشام، ج ۲، ص ۷۳؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۵۵.
- [۱۳] - ر.ک: تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ سیره ابن‌هشام، ج ۲، ص ۸۱؛ طبقات ابن‌سعد، 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: ليهوف، 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 ابی‌الحدید، ج ۲۰، ص ۲۷۶، ح ۱۸۴.

- [١٩] - ر.ك: سنن الكبرى، ج ١٠، ص ١٨٨؛ تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٧٦؛ المناقب، ص ٢٥٨.
- [٢٠] - تحف العقول، ص ٢٥، غرر الحكم، ح ٦١٩٩.
- [٢١] - ر.ك: الغارات، ج ١، ص ٢١١ و ج ٢، ص ٥٠١؛ نهج البلاغه، نامه ٥٣.
- [٢٢] - ر.ك: نهج البلاغه، خطبه ١٣١، علل الشرايع، ص ١٩٦، ح ٨ و ٩.
- [٢٣] - كنز العمال، ح ١٤٣١٣.
- [٢٤] - نهج البلاغه، نامه ٣٨.
- [٢٥] - كتاب الغارات، ج ٢، ص ٥٠١.
- [٢٦] - مسند احمد، ج ١، ص ١٦٠.
- [٢٧] - بحار الانوار، ج ٦٩، ص ١٧٠.
- [٢٨] - زخرف، ٥٤.
- [٢٩] - ابراهيم، ٦ و ر.ك: بقره، ٤٩.
- [٣٠] - زخرف، ٥٤.
- [٣١] - عيون الحكم و المواعظ، ١٦٤/٣٤٨٨؛ غرر الحكم، ٣٧٥٨.
- [٣٢] - امالي مفيد، ص ٢٠٧، ح ٤٠ و ر.ك: نهج البلاغه، خطبه ١٨٢؛ ينابيع المودة، ج ٣، ص ٤٤٣، ح ١٢ و ج ٢، ص ٢٨، ح ١.
- [٣٣] - ارشاد مفيد، ج ١، ص ٢٨١؛ احتجاج طبرسي، ج ١، ص ٤١٤، ح ٨٩ و ر.ك: كافي، ج ٨، ص ٣٦١، ح ٥٥١؛ بحار الانوار، ج ٧٧، ص ٣٦٤، ح ٣٣.
- [٣٤] - كافي، ج ٨، ص ٢١٠.

۲-۱۱- 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 «آناشیسیم» منکر ضرورت وجود حکومت است. آناشیسیتها 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 می‌کشاند.

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»، «مشرع» 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 دستوردادن 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 هرچند 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 (پوزیتویسم 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 دستور دادن 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 (:) 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 (:) 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، فقیهی که واجد شرایط مذکور در روایات باشد، حق حاکمیت دارد و به تعبیر برخی روایات از طرف معصومان(ع) به حکومت نصب شده‌است. مشروعیت حکومت فقها زائیدهٔ 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 رسول‌الله(ص) 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(ع) 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 رسول‌الله(ص) 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 خلیفهٔ 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 نظریهٔ 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 رسول‌الله(ص) از سوی خدای متعال بوده‌است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرمود. ولی در تحقق حکومت پیامبر(ص) 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(ع) میان اهل تسنن و شیعیان اختلاف نظر وجود دارد. اهل تسنن بر این عقیده‌اند که حکومت هر کس -- بجز رسول‌الله(ص) -- با رأی مردم و بیعت آنان مشروعیت می‌یابد. آنها معتقدند اگر مردم با حضرت علی(ع) بیعت نکرده بودند، حکومت آن حضرت نامشروع بود. ولی شیعیان معتقدند مشروعیت حکومت ائمه معصومین(ع) با نصب الهی است، یعنی خدای متعال است که حق حکومت را به امامان معصوم(ع) واگذار کرده است و پیامبر اکرم نقش مبلغ را در این زمینه داشته‌اند. ولی در تحقق بخشیدن به حکومت ائمه(ع) بیعت و همراهی مردم نقش اساسی داشته‌است، از این رو علی(ع) 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(ع) با زمان غیبت تفاوتی ندارد -- زیرا آنها امامت بعد از پیامبر را آن‌گونه که در شیعه مطرح است قبول ندارند -- مشروعیت حکومت با رأی مردم است؛ یعنی سنی‌ها معتقدند با رأی مستقیم مسلمانان یا تعیین خلیفهٔ 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 کرده‌است 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 سوم 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. هیچ‌کس 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 الحجۃ بوجود الناصر... لالقیبت حبلها علی غاربها» (اگر حضور بیعت‌کنندگان نبود و وجود یاوران حجت بر من تمام نمی‌شد... رشته‌کار [حکومت] را از دست می‌گذاشتم). همچنین از آن حضرت نقل کرده‌اند: «لأرأی لمن لایطاع» (کسی که فرمانش پیروی نمی‌شود، رأیی ندارد). این سخنان همگی بیانگر نقش مردم در پیدایش و تثبیت حکومت الهی، خواه حکومت رسول‌الله 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 برون‌مرزی 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 (ع) 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 (ع) 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 (ع) 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 بدعهدی و پیمان‌شکنی خود را دیدند و کسانی بر آنان مسلط شدند که دین و دنیای آنها را تباه 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، کارآیی 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؛ دعابکن؛ 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، زاییده 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 چشممان می‌گذاشتیم و با غرب و شرق، هم‌نوا می‌شدیم، اما هرگز اسلام همچون مسیحیت نیست و به تمام جنبه‌های زندگی بشر عنایت دارد و متن قرآن و سنت پیامبر (۹) و سیره ائمه اطهار (:) 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، آن گاه 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 تشریح 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، عالیترین 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 تشریحی خداوند را زیر پا 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 لامؤمنة اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیره من امرهم» () در احکامی که از سوی خدا و پیغمبر صادر شده‌است، 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 تشریحی خدا شکل گرفته است. پس حکومت رسول‌الله (۹) 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 معنای 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 فقها 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 ولایی، 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 کرده است. 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 انبیا 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 جهان بینی توحیدی است؛ طبق جهان بینی 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(ع) هستند که مستقیماً با اذن خدا بر مردم ولایت دارند و در زمان غیبت، نمایان امام زمان(ع) 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 ولایی 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(ع) 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 سردمداران حکومت به این دو شرط جامعه عمل بپوشاند.

اگر حکومتی دینی باشد، باید در کنار اهداف مذکور، هدف دیگری را نیز در نظر 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 فقاقت، ما را ملزم می‌دارد حاکم شرعی، فقیه جامع شرایط باشد. باید گفت شرایط مذکور برای حاکم دینی، مورد تأکید پیشوایان دینی است. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «ایها الناس ان 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 (:) 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 شوون 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 (:) 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 (:) 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 حدالشکر 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 چنین‌اند، 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.

شایسته‌ترین مجری احکام اسلام

روشن است بهترین فرد برای اجرای احکام و قوانین اسلام کسی است که در هر سه مورد ایده‌آل باشد؛ یعنی بهترین قانون‌شناس، بهترین مفسر و بهترین مجری باشد، که هیچ‌انگیزه‌ای 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 عالیترین 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 (:) قراردارند 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 عادلانه 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 عظیم‌الشأن 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 خواهیم گرفت.»(۲)

۱۴. ولایت مطلقه

معانی ولایت (تکوینی، تشریحی، مطلقه)

ولایت به ولایت تکوینی و تشریحی 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 بندگانش اعطا می‌کند. معجزات و کرامات انبیا و اولیا(۳) از آثار همین ولایت تکوینی است. آنچه در ولایت فقیه مطرح است، ولایت تکوینی نیست.

ولایت تشریحی یعنی اینکه تشریح و امر و نهی و فرمان دادن در اختیار کسی باشد. اگر می‌گوییم خدا ربوبیت تشریحی 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 تشریحی اوست، یعنی او می‌تواند و شرعاً حق دارد به مردم امر و نهی کند.

در طول تاریخ تشیع هیچ فقیه‌ی 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! تشریح 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 نگهبانی 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: «بیریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به؛ می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟! در حالی که امر شده‌اند به طاغوت کافر باشند.»(۱)

پس وظیفه مردم مؤمن در آن وضع چه بود؟

خود معصومین(۲) 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 سرپیچی 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 شده‌است: «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»(۳)

«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: «امال‌الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم؛ یعنی در رویدادها و پیشامدها به روایان حدیث ما رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنانم.»(۴)

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 مالک اشتر، 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 نشده‌است؛ 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 مهم و مهم شود، فقیه می‌تواند مهم را فدای مهم 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.

تزام احکام شرعی

در کتب فقهی آمده است اگر دو حکم شرعی با یکدیگر متزاحم 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 و جوب نجات غریق و حرمت غصب ملک دیگران با یکدیگر متزاحم 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 تزام 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 می‌گرداند. و پس از آن ولایت از وی سلب می‌شود و حکم او ارزش ندارد. اگر گفته شود ولی فقیه دارای ولایت مطلقه است و او ممکن است از قدرت مطلقه‌اش 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 داشته‌اند -- 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 کرده‌اند، 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 مرتبند، هیچ کس، نمی‌تواند ادعا کند در همه علوم صاحب نظر است.

مشاوره با متخصصان

در هر جامعه‌ای متخصصان متعددی هستند که هر گروه در رشته‌ای 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 مشورت‌هایی که انجام می‌دهد تصمیم می‌گیرد و سخن نهایی را اعلام می‌کند. قرآن می‌فرماید: «و مشاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله» (۱) در کارها با مؤمنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم‌گرفتی [قاطع باش و] بر خدا توکل کن.» این آیه خطاب به رسول الله (۹) 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 -- عظیم‌الشان -- 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 زمینه‌های نظامی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و ... مشاور یا مشاورانی دارند که در امور مختلف از نظرات آنها استفاده می‌کنند. در این باره حاکم اسلامی نیز مانند دیگر رهبران و حاکمان عمل می‌کند.

در هیچ کشوری، حاکم یا رئیس‌جمهور، برخوردار از کلیه تخصص‌های علمی و عملی نمی‌باشد و چنین چیزی اصولاً ناممکن است.

۱۶. اختلاف نظر فقیهان

عقل آدمی حکم می‌کند: انسان در مواردی که علم و خبرویت ندارد، به صاحب‌نظران و متخصصان مراجعه کند. مثلاً بیمار که راه درمان خود را نمی‌داند، به پزشک رجوع می‌کند، یا کسی که در ساختن خانه مهارت ندارد، از معمار متخصص استمداد می‌جوید. همچنین همه انسانها فرصت تحقیق یا توانایی لازم برای استخراج احکام از منابع اصلی شرع را ندارند، پس باید به متخصصان و صاحب‌نظرانی 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» (اشاره شده است).

طبیعی است متخصصان هر علمی در جزئیات مسائل با یکدیگر توافق کامل نداشته باشند؛ مثلاً گاه مشاهده می‌شود چند پزشک حاذق در تشخیص بیماری خاصی به نتیجه‌ای یکسان نمی‌رسند و نسخه‌های متفاوتی تجویز می‌نمایند. در مواردی که متخصصان توافق ندارند، عقل می‌گوید، 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 تواناتر از دیگران است -- می‌تواند مراجعه کند. در مسائل اجتماعی و سیاسی باید به مجتهدی که در این جنبه‌ها اعلم است و به گونه نظام‌مند توسط خبرگان انتخاب می‌شود، مراجعه کرد. از سوی دیگر مراجعه به مراجع مختلف موجب هرج و مرج و اختلال نظام می‌شود، 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 فقهای دیگر، در امور فردی می‌توان به مرجع تقلیدی که در فقهت، اعلم تشخیص داده‌ایم مراجعه کرد اما در امور اجتماعی همیشه نظر ولی فقیه مقدم است. چنانکه فقهای 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 لزوم دلسوزی و خیرخواهی برای اوست. این حق تحت عنوان «النصیحة 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 شؤن وی بیان شود. و در حقیقت انتقاد باید بسان هدیه‌ای تقدیم شود.

امام صادق (۷) فرمود: «احب 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 انتقادکردن 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 به گونه‌ای بیان شود که هیچ‌گونه تأثیر سوئی 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 موظف 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 تصمیم‌گیریهایی 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 موظف 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.

پی نوشت‌ها:

۱. انفال (۸)، آیه ۶۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه سوم.

۳. نهج البلاغه، 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. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.
۸. نساء: 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. نساء (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.

۲-۱۲- 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 رایج 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 رایج 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 ساختهای 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 فرهنگندی 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، شیخوخت، 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 هماهنگ 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 داروین‌یسم اجتماعی که اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی خود را بر تنازع بقا و بقای اصلح مبتنی می‌سازند، مشروعیت نظام حکومتی و انواع تصمیم‌گیریهی 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، شیخوخیت، 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 فرهنگندی 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 کارآیی یا ناکارآیی بودن حکومت و حاکم، باید قضاوتی منصفانه داشت و نباید واقعیت‌های انجام شده را در طول عمر حکومت نادیده گرفت. بنابراین اندیشه اسلام به کارآیی نظام سیاسی و حکومتی توجه تام دارد ولی مشروعیت فلسفی و حقانیت الهی را نیز لازم و ضروری می‌شمارد. اگر مشروعیت به مفهوم حقانیت، زابیده 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 می‌نماید. 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 طرفی 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 ولایت فقیه به اثبات این ادعا خواهیم پرداخت.

مشروعیت حکومت پیامبر(ص) و اهل بیت(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 شرعیه و اظهار نبوت و ارشاد مردمان با بیان حقایق الهی و معارف زبانی 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 کسبی 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).

د - ولایت سیاسی و اجتماعی.

۳ - ولایت در حوزه فقه، معانی گوناگونی دارد:

الف - در مواردی که افراد تحت ولایت (مولی علیهم) توان اداره نیازهای خود را ندارند همچون مجنون، صغیر، سفیه، میت. ولایت در اینجا به معنای قیمومیت است و لازمه آن محجوریت مولی علیهم می‌باشد.

ب - در مواردی که "مولی علیه" توان عرفی برای اداره امور خود را داراست و محجوریت عقلی و عرفی ندارد ولی به جهت اهمیت موضوع و نیز نیازهای عاطفی و اجتماعی، خداوند سبحان برای آن، ولی در نظر گرفته است مانند ولایت پدر یا جد در امر ازدواج دختر در جهت حمایت از منافع دختر.

ج - "ولایت" به معنای زمامداری، سرپرستی و رهبری جامعه، جهت هدایت و نظارت بر اجرای صحیح قوانین الهی و دفاع از حریم شریعت و جلوگیری از انحرافات اجتماعی می‌باشد. این معنای از ولایت در حوزه فقه سیاسی و اجتماعی مطرح است و به هیچ وجه به معنای محجوریت و ناتوانی سیاسی و اجتماعی افراد تحت رهبری نمی‌باشد و نباید "مولی علیهم" در ولایت سیاسی و اجتماعی را با "مولی علیهم" در ولایت قسم اول یکسان دانست زیرا در ولایت سیاسی و اجتماعی، اولاً والی و حاکم، وظیفه مشورت با مردم خصوصاً متخصصان و کارشناسان و نخبگان جامعه را دارد ثانیاً توده مردم در برابر حاکم، حق انتقاد و نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر و سایر آزادیهای مشروع سیاسی و اجتماعی را داراست همانگونه که هر جامعه‌ای به لحاظ ضرورت‌های اجتماعی، ناچارند امور عمومی و مشترک و مسائل کلان اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را به فرد یا افرادی واگذار کنند. اسلام در باب این واگذاری اظهار نظر مشخصی کرده است و با توجه به اینکه عناصر دولت (State) عبارت از سرزمین، جمعیت، حکومت و حاکمیت است، ولایت فقیه در حوزه سیاسی و اجتماعی، عبارت از زمامداری فقیه جامع‌الشرایط و عالم به احکام و قوانین اسلام و عادل در اجرای آنها بر جمعیت و امت اسلامی در سرزمین اسلامی بر اساس حاکمیت و قوانین الهی است. حال پرسش اساسی این است که آیا حق تعالی که اصالتاً و بالذات همه انواع ولایتها از جمله ولایت اجتماعی را داراست آیا ولایت سیاسی و اجتماعی را به شخص یا اشخاصی واگذار کرده است یا خیر؟ آیا مشروعیت سیاسی و حقانیت حاکمیت اجتماعی افراد یا فردی از سوی شارع مقدس، امضاً و مورد تأیید قرار گرفته یا تعیین و انتخاب حاکم و نوع حکومت را با شرط یا بدون قید و شرط به مردم واگذار کرده است؟ آیات قرآن به صراحت، ولایت الهی، ولایت ملائکه و فرشتگان، ولایت نبوی (ص)، ولایت مؤمنان و ولایت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام (البته به انضمام روایات و مآثورات پیشوایان دین) را بیان می‌کند. اینک به بخشی از آیات ولایت اشاره می‌شود که از آنها ولایت سیاسی و اجتماعی پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) استفاده می‌شود:

الف - ولایت خداوند

- ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی (شوری آیه ۹)

«آیا به غیر از او اولیایی برای خود گرفته‌اید؟ حال آنکه تنها خداوند است که ولایت دارد.»

- الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون (بقره آیه ۲۵۷)

«خداوند، ولی کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنان را از ظلمتها به نور خارج ساخت و کسانی که کفر ورزیده‌اند اولیای آنها طاغوت است آنان را از نور به سوی تاریکیها به در می‌برد. آنان اصحاب آتشدن که خود در آن جاودانند.»

- الله ولی المؤمنین (آل عمران آیه ۶۸)

«خداوند ولی مؤمنان است.»

- کفی بالله ولیاً و کفی بالله نصیراً (نساء آیه ۴۵)

«کافی است که خداوند، سرپرست و ولی باشد و کافی است که خداوند یاور (شما) باشد.»

ب - ولایت ملائکه و فرشتگان الهی

- ان الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنه التي کنتم توعدون نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة و لکم فیها ما تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون (فصلت آیه ۳۰ - ۳۱)

«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 اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم و اولوالارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المؤمنین و المهاجرین الا ان تغفلوا 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 ایهاالذین آمنوا اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولوالامر منکم فان تنازعتم فی شیءٍ فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیرٌ 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 لمؤمنٍ و لا مؤمنهٍ اذا قضی الله و رسوله امرٌ ان یکون لهم الخیره 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 اولیاءٌ بعضٌ یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و یطیعون الله و رسوله اولئک سیرحهم الله ان الله عزیز حکیم (توبه آیه ۷۱)

«و مردان و زنان با ایمان اولیاً 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 مآثورات بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نیز دلالت دارند علاوه بر این نکته به آیات و روایات ذیل می‌توان اشاره کرد:

- یا ایهاالرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لا یتهدی 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 ینس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً فمن اضطر فی مخصه غیر متجانفٍ لاثم فان الله غفور رحیم (مائده آیه ۳)

«امروز کافران از اینکه به دین شما دستبرد زنند و اختلالی رسانند طمع بریدند. پس شما از آنان بیمناک نباشید و از من بترسید. امروز (روز عید غدیر خم که روز ولایت امیرمؤمنان علی علیه السلام 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 ابیعبده 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 فقهاً 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 شأنی 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 - برهان عقلی و نقلی

این برهان 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.

۱ - ۵ - بر پا داشتن حکومت دینی و اجرای قوانین اسلام بدون دستگاه اجرایی و قوه مجریه، فعلیت پذیر نیست.

۱ - ۶ - عقل حکم می‌کند که رئیس دستگاه اجرایی، فردی متخصص، کارشناس، اسلام‌شناس، 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.

۱ - ۷ - هنگامی که تحصیل یک مصلحت لازم، درحد مطلوب و ایده‌آل که مجریان معصوم باشند میسر نشد عقل عملی از باب لزوم رجوع جاهل به عالم، حکم می‌کند 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 می‌شود:

یکی - علم به احکام کلی اسلام (فقاہت)

دوم - شایستگی روحی و اخلاقی به گونه‌ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیعها قرار نگیرد (تقوی)
سوم - کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلتهای فردی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی و آگاهی از مسائل بین‌المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران، حدس صائب در تشخیص اولویتها و اهمیتها قابل تحلیل است.

۱ - ۸ - بنابراین زمانی که مردم عملاً از پیشوایی رهبر معصوم علیه‌السلام محروم هستند یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام، صرف‌نظر 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 می‌شود یعنی ما از راه عقل کشف می‌کنیم که چنین اذن و اجازه‌ای 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 خلفایی"، "العلماء ورثة الانبیاء"، "الفقهأ حصون الاسلام"، "الفقهأ امنأ الرسول"، "امأالحوادث الواقعه"، "العلمأ حکام علی الناس"، "مجارى الامور و الاحکام علی ایدی العلمأ" و مانند اینها تمسک کرده‌اند. در این بخش از مقاله جهت عدم اطالۀ کلام فقط به یک دلیل مهم اشاره می‌شود و از حیث سند و دلالت مورد توجه قرار می‌گیرد.

روایت عمر بن حنظله:

این روایت مورد استناد فقهای فراوانی از جمله محقق نراقی در "عوائدالایام" (۱۹)، صاحب جواهر در "جواهرالکلام" (۲۰)، شیخ انصاری در کتاب "القضا و الشهادات" (۲۱)، بحرالعلوم در "بلغةالفقیه" (۲۲)، مامقانی در "هدایةالانام فی حکم اموال الامام" (۲۳)، میرزای نائینی در "منیةالطالب" (۲۴)، سبزواری در "مهذب الاحکام" (۲۵)، امام خمینی در "البیع" (۲۶)، آیتالله 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 حنظله:

«قال: سألت ابا عبدالله (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 سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً له، لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امرالله 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 می‌کند. وی می‌گوید:

«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: می‌خواهند 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 واقفی 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 یشب عندی وقفه بل الراجح جلالته عن کل غمز و شائبه" (۳۴) حال اگر توقف و واقفی 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، کثیرالراویة، حسن التصانیف" (۳۵)

دلالت روایت: مقبوله عمر بن حنظله، مشتمل بر دو توصیه ایجابی و سلبی است، از یک طرف امام صادق علیه‌السلام 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 جامع‌الشرایط 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 جامع‌الشرایط 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 مخصوص 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 علیه‌السلام 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 "ولایت‌فقیه" 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 عمال 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 يأخذ سحتاً و ان كان 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 عبای 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: ینظران من کان منکم ممن کان روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا»

در اختلافات به روایان 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 روایان 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 وضاحت است و در سند و دلالتش و سوسه‌ای 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.

شبهات ولایت فقیه

۱ - برخی گمان کرده‌اند که تئوری ولایت فقیه و اندیشه سیاسی حکومت ولایی از ابداعات فقهای 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 فقهای 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)

فقهای دیگری همچون شیخ الطایفه (متوفای ۴۶۰)، ابن حمزه عمادالدین طوسی (متوفای ۵۵۰)، محمدبن ادریس حلی (متوفای ۵۹۸) نیز به صراحت منصب قضاوت را به فقهای 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 همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایب است.»(۴۲)

مقدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳) در مواضع مختلف کتاب مجمع‌الفائده و البرهان از نیابت عامه 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)، ملا محسن 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 بروجردی (۴۴) نیز از فقهای عظیم و برجسته‌ای هستند که از ولایت و حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط دفاع

کردند. شایان ذکر است اگر برخی از فقها همچون شیخ انصاری در کتاب بیع از کتاب مکاسب و یا آیت الله خوئی در دیگر آثار فقهی به مطالب صاحب جواهر و دیگر فقها پرداختند در مقام رد مدعا نبودند بلکه تنها آن ادله مذکور را غیر کافی معرفی کردند ولی در باب تصدی امور عامه و اجرای احکام انتظامی اسلام در عصر غیبت به دست فقیه جامع الشرایط هیچ مخالفتی نکرده‌اند. به همین دلیل شیخ انصاری در کتاب "القضا و الشهادات" با استناد به "مقبوله عمر بن حنظله" به اثبات ولایت فقیه پرداختند. (۴۵) و آیت الله 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 فقها می‌داند، به خوبی روشن می‌شود که اقامه حدود و اجرای احکام انتظامی در عصر غیبت، حق فقها و وظیفه 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 حسبه و واجب کفایی و یک تکلیف شرعی این مسئولیت اجرایی را وظیفه 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 مسأله ولایت فقیه شده‌اند تاکنون به تحلیل و بازجویی در شرح العبارة معانی حکومت و ولایت و مقایسه 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، درباره "احکام الولاة" 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 لازمه آن تداعی محجوریت در مولی علیه است پنداشته... روشن نیست این معنا را از کدامین منبع گرفته که هیچیک از مطرح کنندگان مسأله ولایت فقیه چنین مفهوم نادرستی را حتی تصور هم نکرده‌اند.» (۴۸)

استاد معرفت بعد از روش‌شناسی مبادی متصدی ولایت فقیه و استناد به سخنان فقها می‌فرماید:

«به خوبی روشن است که مقصود از ولایت، همان مسئولیت اجرائی احکام انتظامی است که درباره 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 - شبهه دیگر ناشی از عدم دقت و درک صحیح نسبت به واژه مطلقه در عنوان ولایت مطلقه فقیه است متأسفانه عده‌ای ولایت مطلقه 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 اندیشه سیاسی این است آیا ولایت مطلقه پیامبر(ص) و ائمه 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 واژه "مطلقه" در این اصطلاح به معنای اعم از احکام اولیه 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:

«ایهاالناس ان لی علیکم حقاً و لکم علی حق، فاما حَقَّکُمْ عَلَیَّ فَالنَّصِیْحَةُ لَکُمْ وَ تَوْفِیْرُ فِئْتِکُمْ وَ تَعْلِیْمُکُمْ کِی لَا تَجْهَلُوْا وَ تَأْدِیْبُکُمْ کِیْمَا تَعْمَلُوْا. وَ اَمَّا حَقِّی عَلَیْکُمْ فَالْوَفَا وَ الْبِیْعَةُ وَ النَّصِیْحَةُ فِی الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِیْبِ وَ الْاِجَابَةُ حِیْنَ اَدْعُوْکُمْ وَ الطَّاعَةُ حِیْنَ اَمْرُکُمْ» (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 نورزم 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 شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله" (آل عمران آیه ۲۵۹) که از صیغه امر "شاور" 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 ثقة بودنش جمعی شک داشته‌اند و مضمون روایت هم سؤالات 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 خلفایی، اما الحوادث الواقعة، العلماً حکام علی الناس، مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء، 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- اندروونیسنت - نظریه‌های دولت - دکتر حسین 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
- Oxford Advanced Learn s Dictionary ۱P. ، ۷۹۹۶۷۴
- 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- رک به معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱ - الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۲۸ - المصباح‌المنیر، ج ۲، ص ۳۹۶ - تاج‌العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸ - المفردات لالفاظ القرآن، ص ۵۷۰ - لسان‌العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۷ - اقرب‌الموارد، 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 حکمة‌الاشراق، ج ۲، ص ۱۲
- ۱۵- المفتوحات‌المکیه، ج ۱۴، الباب‌الثالث و الخمسون مائه ص ۵۰۸ - ۵۲۶
- ۱۶- تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۸۷
- ۱۷- همان، ص ۵۸۹
- ۱۸- رک به کتاب‌البیع، 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، عوائدالایام، عانده فی ولایة‌الحاکم، ص ۵۳۳
- ۲۰- محمد حسن نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الاسلام، ج ۲۱، ص ۳۹۵
- ۲۱- مرتضی انصاری، القضاء و الشهادات، ص ۴۸ - ۴۹
- ۲۲- سید محمد بحرالعلوم، بلغة‌الفقیه، رسالات فی‌الولایات، ج ۳، ص ۲۳۳
- ۲۳- عبدالله مامقانی، رساله هدیة‌الانام فی حکم اموال الامام، ص ۱۴۵
- ۲۴- محمد حسین نائینی، منیة‌الطالب، ج ۲، ص ۳۳۷
- ۲۵- سید عبدالاعلی سبزواری، مذهب‌الاحکام، ج ۱۱، ص ۲۷۹
- ۲۶- امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۴۷۶
- ۲۷- سید محمد رضا گلپایگانی، الهدایة‌الی من له‌الولایه، ص ۳۷
- ۲۸- عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۴

- ٢٩- كليني، الاصول من الكافي، ج ١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ج ١٠، ص ٦٧
- ٣٠- اصول كافي، ج ١، ترجمة سيد جواد مصطفوي، ص ٨٦
- ٣١- رجال شيخ، اصحاب الهادي(ع)، باب الميم، شماره ١٠، ص ٤٢٢
- ٣٢- همان مدرک، اصحاب الكاظم، باب الدال، شماره ٥، ص ٣٤٩
- ٣٣- رجال نجاشي، ص ١١٥
- ٣٤- معجم، رجال الحديث، سيد ابوالقاسم خويي، ج ٧، ص ٩٨
- ٣٥- همان مدرک، ج ١٧، ص ١١٣
- ٣٦- ولايت فقيه، ص ١٠٢ - ١٠٦
- ٣٧- المقنعه، ص ٨١ - ٨١١
- ٣٨- المراسم العلويه، ص ٢٦٣
- ٣٩- المهذب، ج ١، ص ٣٤١
- ٤٠- النهايه في مجرد الفقه و الفتاوى، ص ٣٠١ - ٣٠٢، الوسيه كتاب القضايا و الاحكام فصل بيان القاضي، السرائر، ج ٣، ص ٥٣٦ - ٥٣٩
- ٤١- تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٤٥٩، القواعد، ج ١، ص ١١٩، مختلف الشيعه، ص ٣٣٩، و ايضاح الفوائد، ج ١، ص ٣٩٨ - ٣٩٩
- ٤٢- رسائل محقق كركي، ج ١، ص ١٤٢ و نيز ر.ک به جامع المقاصد، ج ٢، ص ٣٧٥
- ٤٣- ر.ک به مجمع الفائده و البرهان، ج ١، ص ٢٣١، ج ١٢، ص ١١، ج ٨، ص ١٦٠، ج ١٢، ص ٢٨
- ٤٤- ر.ک به مدارک الاحكام، ج ٥، ص ٤٢٧ - مفاتيح الشرايع، ج ٢، ص ٥٠ - مفتاح الكرامه، ج ١، ص ٢١ - جواهر الكلام، ج ١٦، ص ١٧٨ - القضاء و الشهادات، ص ٤٨ - ٤٩ - مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص ١٦٠ - ١٦١ - بلغة الفقيه، ج ٣، ص ٢٤٣ - البدر الزهراء، ص ٥٧
- ٤٥- القضاء و الشهادات، ص ٤٨ - ٤٩
- ٤٦- ر.ک به مباني تکملة المنهاج، ج ١، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ و التنقيح اجتهاد و تقليد ص ٤١٩
- ٤٧- حکمت و حکومت، ص ١٧٨
- ٤٨- ولايت فقيه، ص ٤٢ - ٤٣
- ٤٩- همان، ص ٤٤
- ٥٠- حکمت و حکومت، ص ١٧٨
- ٥١- صحيفه نور، ج ٢٠، ص ١٧٠ - ١٧١
- ٥٢- ر.ک به ولايت فقيه
- ٥٣- نهج البلاغه، صبحي صالح، خطبة ٣٤
- ٥٤- بحار الانوار، ج ٧٢، ص ١٠٤
- ٥٥- همان، ص ١٠٥
- ٥٦- مجله کيان، شماره ٣٦، ص ١٢

۲-۱۳- 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 هیچ‌گاه در حکومت‌های استبدادی و مطلق‌العنان، 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 دقیق‌تر 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، (۱) 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 موجهه 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- پیش‌فرض های فکری پارادوکس نظارت

آن‌آنکه 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، پیش‌فرضهایی را برای این اشکال و شبهه دارند که براساس آنها، این نظریه را مبتنی ساخته‌اند، این پیش‌فرض‌ها 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. (۲)

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 رسنده 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 نابخشدنی که در تمامی نظام‌های سیاسی متکی بر آموزه‌های دینی و الهی، که مشروعیت بالا رسنده است، عرصه بر حقوق مردم تنگ خواهد شد و حق نظارت و عزل و نصب حاکمان را از ایشان سلب خواهد کرد، این برجسب 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 هیچ‌گاه 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 مبانی 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 تشریحی 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 تشریح 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 ذمه شما دارم، حقوقی دارید.»

نکته مهم آن است که این حقوق طرفینی است: «لا یجری 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 معقول 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 استیفاء 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، استیفاء 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 لائمہ المسلمین» 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 آحاد 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 طاعه» سر دادند و به او اعلام کردند:

«لنقو منک 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 خلاف 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 مؤظفانند 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 بکنند. ملت باید الان همه‌شان ناظر امور باشند. اظهار نظر بکنند 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 غاصبانه بر 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 دادها، 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 تشریحی الهی می‌توان برای این حقوق جایگاهی قوی یافت. حقوق طبیعی و فطری تنها با پذیرش حق ربوبیت تشریحی، 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 تشریح 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 تشکل‌ها 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؟

آن‌انکه 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 راه، 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 این‌رو، 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 نشستگی 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 موجه 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

آنانکه 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 آنانکه 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 دامنگیر آنها خواهد 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 موجه 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 مردم‌سالار نمی‌کند. باید در بطن جامعه، حقوق بشر و آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر مندرج است خود را نشان دهد، تا نظامی مردم‌سالار 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 مردم‌سالاری. (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 نظریه‌پردازن 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 سیاست‌مدارانشان 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 باطلی 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 می‌شمردید؟ 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 ان قلت 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.

پی نوشت ها:

۱. آریان پور، دکتر عباس، فرهنگ کامل انگلیسی - فارسی، ج ۴، ص ۳۷۵۵، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۲
۲. ر.ک.به: عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۵۷-۳۷۵
۳. همان، صص ۳۵۷ و ۳۵۸
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 الحججه، باب ما امر النبی(ص) بالنصیحه لائمہ 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 ۵۰-۴۹، 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 مصباح‌یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، صص ۸۰ و ۷۹ 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.

۲-۱۴- جایگاه حکم ولایی در تشریح 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 تشریح 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 می توان آن ها را اسلامی نامید؟ قبل از تحلیل حکم ولایی و تبیین جایگاه آن در تشریح اسلامی تذکر دو نکته لازم است:

۱. مباحث تحلیلی این مقاله، حیطه اختیارات حاکم اسلامی را بررسی نمی کند، بلکه با پذیرش آنچه در نظریه سوم گفته شد فقط حکم ولایی را در حیطه دخالت در احکام تکلیفی ثابت دین تحلیل می کند.
۲. وظایف حاکم اسلامی در صدور حکم خلاصه نمی شود، و اختیار صدور حکم نیز در حیطه احکام تکلیفی منحصر نمی گردد بلکه موضوعات و احکام وضعی (در مقابل تکلیفی) را نیز در بر می گیرد.

دخالت حاکم اسلامی در احکام غیر الزامی

شهید صدر (رض) - که بی شک یکی از دقیق ترین نظریه پردازان 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 اولی 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 می توانند خودشان در آن تصمیم بگیرند (یعنی مباحثات به معنای اعم) نبی اکرم (ص) نسبت به آن ها سزاوارتر است، پس می تواند آنان را در آن امور ملزم به ترک یا انجام کند. هر حاکم اسلامی دیگری نیز جانشین پیامبر است.

به عبارت دیگر: مباحثات به معنای اعم، که شامل مستحبات، مکروهات و مباحثات به معنای اخص می شود، خالی از هر الزامی است و حاکم اسلامی می تواند 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 نمی شود؛ چرا که احکام ثابت دین در این منطقه مباح اند و مکلف در انجام و ترک آن آزاد است، لذا اطاعت از احکام الزامی فقیه در آن ها 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 می تواند 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 می تواند 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 می آید جزء احکام ثابت دین - که فقیه به آن ها فتوا می دهد - به شمار نمی آید، بلکه صرفاً یک حکم موقعیتی و بر اساس مصالح متغیر است. اما اصل مشروعیت چنین احکامی از سوی ولی فقیه و وجوب پیروی از آن ها 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، تشریح 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 می شود.

برای تحلیل این نظریه آن را زیر ذره بین گذارده، با طرح سؤالی به عمق آن نزدیک می شویم. آیا فارغ بودن منطقه مباحثات 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 الزامی اند 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 می شوند، زیرا در همه آن ها نوعی اباحه وجود دارد.
۲. احکام تکلیفی تابع ملاک های واقعی - یعنی مصالح و مفساد واقعی - هستند. وجوب تابع مصلحت واقعی شدید،

و مستحب تابع مصلحت واقعی ضعیف است، به گونه‌ای که مصلحت و جوب 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 تشریحات 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 جهل 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 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 شاکت 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 ترخیصی 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 الاساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على اساس أن الاسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً مؤقتاً او تنظيمياً مرحلياً... وانما 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، تظم 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 اصح 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 تشریح 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 تراحم 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 تراحم کنند، یعنی امثال 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 امثال هر دو برای طبیب ممکن نیست، باید حکم اهم را که وجوب نجات بیمار است امثال کند، گرچه مجبور شود بدن نامحرم را لمس کند. این تراحم را تراحم در مقام امثال یا تراحم امتثالی می‌گویند.

در تراحم امتثالی میان احکام الزامی، هرگاه تشخیص تراحم و ترجیح اهم، آثار اجتماعی و عمومی نداشته باشد، مسؤولیت تشخیص تراحم و تشخیص اهم از غیر اهم بر عهده همان مکلفی است که تراحم برای او رخ داده است اگرچه شارع مقدس ملاک‌هایی را برای تشخیص اهم از غیر اهم بیان کرده است.

اما هر جا تشخیص اصل تراحم و ترجیح اهم دارای آثار اجتماعی و عمومی باشد، مسؤولیت آن بر عهده حاکم اسلامی است. برای مثال تراحم 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 تراحم 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 تراحم 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 براءت 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 تزامم را داخل در اختیارات قانون‌گذاری حاکم اسلامی در منطقه‌الفراغ دانست؟ شاید گمان شود: می‌توان تصرف حاکم اسلامی در حکم غیر اهم را داخل در تصرف او در منطقه‌الفراغ دانست، به این بیان که: وقتی دو حکم الزامی با هم تزامم 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 منطقه‌الفراغ احکامی است که حکم آن‌ها - در مقام جعل - اباحه است، در حالی که حکم جعلی غیر اهم حتی بعد از سقوط به دلیل تزامم، 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 این‌که: 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 و لذا 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 تزامم) و غیر الزامی (بنا به نظریه منطقه‌الفراغ) متفاوت خواهد بود. [۱۵]

مسأله دوم: وقتی در مورد تزامم دو حکم الزامی مسؤولیت تشخیص اصل تزامم 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 تزامم 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 متزامم - 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 این‌که: جایگاه حکم حاکم اسلامی در ترجیح اهم چیست؟ اگر حکم غیر اهم ساقط شده و حکم باقی مانده است، چه نیازی به حکم ولایی حاکم اسلامی است؟ آیا حکم او فقط جنبه کاشفیت دارد یا خودش دارای ملاک است؟

دوم این‌که: چگونه کسانی که خود را در تزامم 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 تزامم است و آنان اصل تزامم را نمی‌پذیرند و یا ترجیح حاکم را قبول ندارند.

سوم این‌که: فرض کنید حاکم اسلامی خودش مستطیع نباشد. در این حالت خودش مبتلا به تزامم نیست. پس چگونه می‌تواند حکم به ترجیح نهی از منکر و تعطیل حج کند؟ در تزامم امثالی باید هر دو حکم فی حد نفسه به فعلیت رسیده باشد ولی وجوب حج برای او به فعلیت نرسیده است.

از دیدگاه نویسنده تزامم امثالی از پاسخ کامل این سؤال‌ها قاصر است، و یا نیازمند توجیهاتی بیرون از باب تزامم 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 امثالی: تزاحم امثالی برای مکلف رخ می‌دهد؛ و آن در زمانی است که مکلف قادر به جمع میان امثال دو حکم نباشد. مانند مثال وجوب نجات بیمار و حرمت لمس نامحرم.

۲. تزاحم حفظی در تشریح: این تزاحم 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 ترخیصی 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 تزاحم دیگری را در اینجا اصطلاح می‌کند که با دو تزاحم یاد شده و نیز تزاحم‌های دیگری که در کتب اصول فقه مطرح شده متفاوت است، و آن تزاحم حفظی در اجرا است.

۳. تزاحم حفظی در اجرا: این تزاحم 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 بسط‌سازی کرده و به اجرا رساند. هرگاه اقامه دو حکم با هم تزاحم کردند، یعنی اقامه یکی با تحفظ بر دیگری امکان‌پذیر نباشد حاکم اسلامی در یک تزاحم 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 تزاحم حفظی در اجرا لازم است تفاوت‌ها و شباهت‌های آن را با تزاحم‌های یاد شده ذکر کنم.

مقدمه دوم: تزاحم حفظی در اجرا با تزاحم حفظی در تشریح در موارد زیر تفاوت دارد:

۱. تزاحم حفظی در اجرا برای حاکم اسلامی رخ می‌دهد ولی تزاحم حفظی در تشریح برای شارع پیدا می‌شود.
۲. در تزاحم حفظی در تشریح شارع برای تحفظ بر بیشترین و مهم‌ترین احکام واقعی خود حکم ظاهری جعل می‌کند، ولی در تزاحم 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 تزاحم حفظی در اجرا و تزاحم حفظی در تشریح عبارت است از:

۱. هر دو تزاحم در همه احکام پنجگانه متصور است، و اختصاص به احکام الزامی ندارند.
۲. حکم ظاهری در مورد تزاحم حفظی در تشریح و حکم ولایی در مورد تزاحم 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 تزامم 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 تزامم 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 تزامم مذکور، میان دو حکم استحبابی می‌شود.

۲. تزامم حفظی در اجرا میان دو حکم الزامی، با تزامم امتثالی میان آنها نیز متفاوت است. مثال‌های تزامم وجوب حفظ حکومت اسلامی و حرمت ربا و تزامم وجوب نهی از منکر و وجوب حج بر مستطیع را به یاد بیاورید. به نظر نویسندگان این‌ها مثال‌های تزامم حفظی در اجرا هستند و نمی‌توانند مثال‌های

مناسبی برای تزامم امتثالی باشند؛ زیرا ممکن است خود حاکم مستطیع نباشد و یا مستطیعی تزامم مذکور را نپذیرد. در این دو حالت اجرای قواعد باب تزامم امتثالی نیازمند توجیهاتی خارج از اصل قواعد باب تزامم است، در حالی که بنابر تزامم حفظی در اجرا تعطیل حج به دلیل تزامم حفظی در اجرا متوقف بر مستطیع بودن حاکم یا پذیرش تزامم از سوی مستطیعان نبوده، و نیازمند توجیهات بیرونی نیست.

مقدمه پنجم: تزامم حفظی در اجرا با تزامم امتثالی در این شریک است که در هر دو تزامم، ترجیح حکم اهم به دلیل ملاکی است که در خود حکم اهم نهفته است. هم در امور فردی - مانند تزامم 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 تزامم 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 تزامم حفظی در مقام اجرا روشن می‌شود. این نظریه نسبت به دو نظریه قبل، علاوه بر این که می‌تواند مانند آنها مستند حکم ولایی را تبیین کند، دارای امتیازات زیر است:

۱. حکم ولایی را، در هر دو حوزه احکام الزامی و احکام غیر الزامی، با یک بیان تفسیر می‌کند. نظریه منطقه‌الفرغ فقط ناظر به دایره مباحات است و نظریه تزامم امتثالی 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 حیطة 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 تزامم حفظی در اجرا فقط در حیطة 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 تزامم امتثالی تفسیر کرده‌اند همان چیزی باشد که این مقاله نام آن را تزامم 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 تزامم حفظی در اجرا توجیه عمیق‌تری از دو نظریه پیشین است.

نکته سوم: ترجیح نظریه منطقه‌الفراغ بر نظریه تزامم 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 حیطة احکام غیر الزامی را منوط به تزامم آن با یک حکم الزامی یا غیر الزامی مهم 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 منطقه‌الفراغ 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]. الشهدید الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص ۷۲۶. .

- [۸] ر.ک: الشهيد الصدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانية، مجمع الفكر الاسلامی، ص ۲۵.
- [۹] . همان . .
- [۱۰] ر.ک: الحسینی الحائری، السيد کاظم، مباحث الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، الجزء الثاني من القسم الثاني، ص ۵۲؛ الهاشمی، السيد محمود، بحوث فی علم الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۴، ص ۲۰۴.
- [۱۱] . اقتصادنا، ص ۷۲۲ .
- [۱۲] همان، ص ۷۲۵. و نیز می توان 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 الشهيد الصدر العلمی والثقافی، ص ۷۲۶.
- [۱۴] . ترتب یک اصطلاح اصولی است. وقتی در ظرف تراحم حکم غیر اهم ساقط می شود، اگر مکلف حکم اهم را عصیان کند حکم غیر اهم به دلیل ترتب، باز می گردد.
- [۱۵] . برخی تصرف حاکم اسلامی در احکام الزامی را در ظرف تراحم داخل در منطقه الفراغ دانسته اند (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 تراحم امثالی با مثال هایی در حیطة تراحم حکم الزامی و غیر الزامی مطرح شده است. در حالی که حکم الزامی و غیر الزامی هرگز با یکدیگر تراحم امثالی پیدا نمی کنند.

۲-۱۵- عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی

حسن رحیم پور ازغدی

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 باز کرد، 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 "تحصلی" 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 سکولاریزه 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 "بماهو خالق"، مسئله چندانی ندارند، مشروط به آنکه در حد یک ادعای شخصی و حداکثر "مناسکی"، محدود بماند 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، بشرط آنکه گوشه‌ای بنشیند در کار بندگانش، 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 صالح پور 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 پیشنیاز "سکولاریزم" و خصوصی کردن دین و نفی مبانی نظری حکومت اسلامی، همانا تضادافکنی 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 شماست.

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 عرفی شدن ۳ می‌دانند.

زبانی که برای ایراد چنین مدعایی بکار رفته، نه چندان معقد است که تلاش مهمی برای اثبات آنچه اکنون بدان نسبت دادیم، بطلبد 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. مروری 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 مذبحخانه!! 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، عن‌گُره، 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، بوروکراتیزه شدن 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 باصلاح 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 «خصوصی شدن 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 دکترین «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 بپردازد 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، بپای 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 یاد آوری 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 وحیانی از اجتماعیات دین بشمار آمده و تمهیداتی در جهت را سیونالیزه کردن دستورات دینی و در جهت علمانیت و افتراق ساخت سیاسی از نهاد دین^{۲۶} دانسته شده‌اند، مورد نقد جزءبجزء قرار دهد و مآلاً: تقریر درستی از نظریه «ولایت مطلقه فقیه» حضرت امام(رض) ارائه دهد تا راه را بر هر سوءتعبیری در این مقوله بریندد، بعون و مَنه.

۱. «دین»^{۱۱}. «دین»^۳.

۱-۱ - نوشته مورد بحث را می‌توان دو نوشته - غیر منوط به هم - دانست که از پهلو به یکدیگر سنجاق شده‌اند و برای دانستن منظور دقیق مقاله‌نویس در بحث از دکترین «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 تصدیقیه» 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 بمثابة «عامل تجدد»، عمل می‌کنند، دینا میزیم‌های عرفی‌کننده‌ای هستند که دین را (و از جمله «اسلام» را بویژه پس از تلفیق دین و دولت در ایران) قدسیت‌زدایی 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، اخلاق‌سازی 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 آزمون‌ناپذیر و دغدغه‌هایی فاقد التفات به «سود ناسوتی بشر» ۳۱ و مجموعه‌ای از پیشفرضهای کلامی اثبات‌ناشده بلکه اثبات‌ناپذیر ۳۲، دانسته می‌شود، ترکیبی از دگم‌ها و مناسکی که صرفاً ترتیب‌دهنده نمادهای مقدس می‌باشند و حدوث و بقاً 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» ۳۴ تلقی گردد، بلکه بسته به کارکردی که برای «دین» قائلیم و انتظاری که از دین داریم، ذهن ما این گزاره‌ها را بردار و معنی‌دار می‌کند ۳۵ و در این باره به ملاکهای پوزیتیویستی و شاخه‌های جدیدتر آن در باب «معنی‌داری قضایا» The (Fulness) Meaning ارجاع باید داد و عملاً نه فقط به تاویل بی وجه، 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 آگاهانیدن 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. ۳۶

۲. «اخلاقیات»: نسبت میان اخلاق‌گزاری دینی با واقعیت‌های انسانی، بگونه‌ای دستخوش قرار می‌گیرد که اساساً ارزشهای دینی، مجعول، در معرض قرارداد و دستکاری عرفی و قابل تولید ۳۷ و مرگ دانسته شده و نظریه هیومی در باب «is» ۳۸ و «Ought» بر نظام ارزشی دین هم سایه انداخته و گسلی را که در غرب میان «واقعیت» و «وظیفه» تصور شد، امضاً 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 جهنگیری سکولاریستی، معطوف به همین است که اساساً از شریعت و فقه، تلقی «احکام ا» 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. ۳۹ 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، قاعداً 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 بدل اعتقاد و روخوانی نظریاتی در جامعه‌شناسی ادیان در غرب، فی‌الجمله یا بالجمله، 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 ۴۰، 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 پرنسپب فرقه‌ای و صیانت از شاکلهٔ قدسی جامعه ولی فاقد متدلوژی «علمی و قراردادی» می‌دانند، تحت تأثیر روند مدرنیزاسیون ۴۱ و شهری شدن جامعه رو به زوال یا تبدیل 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 معرفت‌شناسی 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. ۴۲ و بتدریج آنچه «قراردادهای عقلانی» خوانده شده، جایگزین ۴۳ غایات «ارزشی» و «اخلاق» و «دیانت» شده و عملاً سهم قیصر به قیصر و سهم خدا به خدا!! ۴۴ واگذار می‌گردد و اندیشه «دولت مدرن»، مُحِقِّترین 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 براستی اینهمه دغدغه «منطقی کردن دین»!! چگونه عاقبت به یک دینداری غیرمنطقی و سراسر افسون و افسانه انجامیده است؟ احصاء نخست نوشته، اقتباس نیمه تمامی از متون غربی آن است و ملاً 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 - سزاریسم» و تلفیق حاکمیت سزار و پاپ ۴۵ بداند که تحت فشار مدرنیسم 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 بخواند.

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 تباری 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 نظریه 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 جامعه‌شناسان پوزیتویست قرار می‌گیرد و این نحله، علیرغم قرائات گوناگونی که از آن شده و علیرغم ابهام و تناقضی که گریبان «پوزیتویسم» را چسبیده، بر جامعه‌شناسی معاصر غربی سیطره یافته و در «جامعه‌شناسی دین» نیز مایه‌های اصلی خود را بروز می‌دهد، «مکتب تحصلی» و «فلسفه تحلیلی» در فنون گوناگونی از مباحث «شناخت» و فلسفه ذهن تا فلسفه زبان «لینگویستیک» و از روانشناسی تا علوم سیاسی و نیز علم الادیان در قلمروی دیدگاه‌های انگلوساکسون تأثیر 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 عکس‌العمل در برابر زبان و ذهن هگل و هگلیست‌ها بود اما عملاً به پشت‌پازدن 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 تحصلی» و پائین آوردن معرفت تا حد محکهای ارزان «آزمون‌پذیری تجربی» باشد.

جامعه‌شناسان پوزیتویست، 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 پوزیتویزم 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 پوزیتویسم منطقی (از «هیوم» به بعد که منحصر در «حلقه وین» هم نماند) در «جامعه‌شناسی ادیان» نباید غفلت کرد. «دین» در منظر جامعه‌شناسان پوزیتویست، 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 پوزیتویسم و نفی غایات و تبیین‌های دینی و فلسفی را ورود به فاز تکامل انسانی شمرده است.

دورکیم نیز تلاش وسیعی در جهت فیزیکی کردن «جامعه‌شناسی» می‌ذول 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 مسلمان» 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 فعال سازی حس و تجربه و استقرار (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 استقرار 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 ابرازهای 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 (واگنوستیک) 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 «بُت 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 کارکرد اجتماعی دین است و بدون لحاظ این فونکسیون، فاقد ما بازاً 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 دین‌شناسی که محک آن، قبیله «آروناتا» در استرالیای قرن ۱۸ باشد و نیز توت‌م‌پرستی چه ارتباطی با ادیان ابراهیمی بویژه «اسلام» دارند که با تفکیک ابتدایی و بی‌معیار «مقدس - نامقدس» بتوان از پس توجیه «دین» - علی‌الاطلاق - بر آمد؟!

یک یهودی در جامعه‌ای کاتولیک، بی‌دین 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. خبدا 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 اقتضات 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 گزینه تفکیک اشیا مقدس از نا مقدس دیدن و مرادفه 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 مذاقه جدی متفکرین مسلمان قرار گیرد زیرا فروع مهمی بر آن متفرع شده است. علیرغم آنکه جامعه‌شناسی دین، قاعده‌تاً 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. گرچه «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 «اصالت سود» و عطف به «یوتیلیتی» (Utility) را پوزیتویستها 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 پیش‌بینی‌نشده «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 اصالت 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 حد‌ناشناس کند و صنعتی شدن را منجر به آنارشی و تشنج «آنومی» و باعث به مخاطره افتادن نظم اجتماعی ۵۴ می‌دید. «ماکس وبر» نیز معتقد بود «دیوانسالاری» که از مظاهر عمده عقلانیت اوست، مآلاً انسان و شخصیت انسانی را له می‌کند و بوروکراتیزه - شدن ۵۵ باعث انهدام پویایی و ابتکار و انگیزه‌های متعالی و سرکوبگر اصل «نوع» 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 محسوس 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 قدیمیتر) 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 ماکس وبر 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 «ابزار عقلانی در راه نیل به اهداف غیر عقلانی» را از ابتکارات مضحک این طرز فکر می‌شمارند. تعیین هدف، کار علم نیست چون خود «ماکس وبر» و اسلاف او، «ارزشها» را از حوزه «خرد و عقلانیت» بدور دیده ۵۸ و معتقدند با تعقل نمی‌توان بدانها رسید. «ماکس وبر» 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 آبجکتیویتهی 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، جامعه‌شناسانی 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 تدین بکنند و نسبت خود را با آنها معین کنند.

۲. «مصلحت» و (Utility) «مصلحت» و (Utility) ۳

آنچه آمد، اعتراض به ذهنیتهای 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 تشریح و خلع دین از قانونگذاری و حاکمیت فرض کرده و، سعی بلیغ می‌ورزد که مایه اضمحلال یا استحاله «فقاها» 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 و توی عقلا نه احكام دين را دارد و اين، خود، استخوان بندي انديشه سکولار است بدون عذاب وجدان می توان نتیجه گرفت که ما با یک قلم سکولار مواجه هستیم و مفردات این «نظریه دینی»، سرتاپا غیر دینی است.

معیار شدن «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 هويت باصطلاح «باقیمانده» ۶۰ بود خود را با فشار، وارد ساختار نظام فتودالی اروپا که براساس «رابطه با زمین» شکل می گرفت، کرد و با فرهنگ کلیسا نیز درگیر شد. آنچه روزگاری «طبقه سوم» نامیده می شد و «چیزی نبود و داشت چیزی می شد»، همان بود که مایه تکوین سرمایه داری صنعتی (نظام عقلانی! و ناظر به مصلحت مردم که جریان سکولار، سنگش را به سینه می زند) گشت.

این نگره از سویی با «اصالت نفع و لذت» فیلسوفان لیبرال کاملاً مرتبط است که «مصلحت» را به سود کمی و لذت قابل اندازه گیری، تأویل می کند و از دیگر سوی با انسترومنتالیزم (ابزار - انگاری) در اخلاق و دیانت پیوند می یابد. «سودمندی» در «عمل» که قضایای کلی (ترم های نظری) را لزوماً مرتبط به «واقعیت» هم نمی داند و آنها را باصطلاح رئالیتیک نمی بیند و علم ابزاری، اخلاق ابزاری، دین ابزاری و عقل ابزاری، همه، جزء ملزومات «ایدئولوژی لیبرالیزم» در آمده و دارای خصلت آمپیریک، تحلیلی و پوزیتیویستیک می باشند.

بورژواهای «اصالت سودی»، همان مصلحت اندیشه های عاقل و واقع بین بشمار آمدند که انگیزه های دینی و ارزشی را «غیر ابزاری» و بنابراین، «غیر انسانی» خوانده و به دواعی علمی و تجربی و عقلانی!! و «مدرن» فرا می خواند. 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 می شود و اگر بورژوا را نخستین فرهنگ دمکراتیک خوانده اند ۶۱ که در تاریخ بقدرت رسیده، بدان علت بود که «دمکراسی» تعادل قوا میان نیروهای متقابل را که همگی معطوف به «سود» و یوتی لیتی بودند، تامین می کرد. «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» (اگرنگوئیم «جنگل») می بینند که بجای تأکید بر اهداف و هويت 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 می اندیشد. ۶۲ درست بودن، مشروع بودن و حتی معقول بودن هدف و ساختار «عمل»، ملاک نیست. واضح است که «مصلحت» در این قاموس از مفهوم ارزشی و اخلاقی و انسانی، کاملاً فاصله می گیرد 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 می شود. این فرهنگ، همچنین به نسبی گرایی «جان لاک» نیز پیوند می خورد 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 می توان 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 بی ربط با این نظریه نبود چنانچه بعدها «کانت» نیز در مکتب انتقادی (Critical - School)، به تفکیک «نظر» از «عمل» می رسد. 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 می کرد. 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 دومندویل» ۶۶ هم که حتی رفتارهای آشکارا ضداخلاقی (طمع زیاد، حرص، جاه طلبی و...) را مبنای سعادت و نیک انجامی می‌دید و به بازسازی «أخلاق» و نیز «فهم جدید دین» براساس «سود» و اصالت‌بخشیدن به «سود» اندیشید و این فکر را تا حدی پیش برد که مرز میان «حسنات» و «سینات» 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» بورژوازی را حتی «دورکیم» هم برتابید و بر آن بود که این فرهنگ، عملاً هم به «مصلحت» نیست و «سود محوری» حتی به سود جامعه هم نیست زیرا گرایش بطرف «آنومی» 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 ببلعد و تبدیل به تغاله کنند و به هر وسیله و فکر کاربردی!! برای موفقیت، چنگ اندازند، بلکه مسئله اساسی‌تر 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 براستی حقوق لایتغیر و ذاتی چگونه در کنار «یوتی لیتاریانیزم» 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 دست کم «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 بتون ریزی «لویاتان» هابز و اندیشه «دولت مدرن»!! که همواره مبتنی بر انسان شناسی و حتی تنولوژی ویژه‌ای بود، فرصت دیگری می‌طلبد 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 سرمایه‌داری»!! 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.

جنش رمانتیک که در قرن ۱۹ با منزلت «پول» در جامعه غربی در گیر شد و حتی به نفی اساس جامعه صنعتی، تفوه 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 «یوتی‌لیتاریانیزم» به معنی نادیده‌گرفتن 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 «یوتی‌لیتی»، مساوق و متصادق با «مصلحت» است و گاه، خیر. بسیاری انفاق‌ها، گذشت‌ها و خطر کردن‌ها که مصداق «یوتی‌لیتی» 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» راهمخانه 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 آئیند 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 اقاموس 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»، تغایرهای 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 یطاق 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 صحه‌گذاری 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 صحه 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، تشریح 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 (اجزأ 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، تشریح 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 مفسد 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 اقتضاً 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. علی‌ایّ 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.

رابعاً 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 چالّه بدعت در می‌غلطند، ناشی از فقدان ذائقه دقیق تفکیک هسته از پوسته است.

۲-۳ - 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، تقأل!! 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 مصلحت‌اندیشی‌های 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 غیر منطقه 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 لاقید 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 «مباح‌بودن»، 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.

رابعاً 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... غلی‌ای 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 تراحم ملاکهاست و بنا به اهم یا مهم بودن ملاکها، مرحله «تنجس حکم» تابع «مناطق اقوی» پس از کسر و انکسار آن مصالح و مفاسد است.

منطقه الفراغ، مربوط به اعمالی است که به عنوان اولی (لَو خُلّی و طبیعه)، 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 لازم‌الرعايه 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 منطقیاً 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 منحصراً 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 بیرسیم 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 حجت‌الاهی اند 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 تشریح و ایجاد امکان برای حذف شریعت، عجولند که حتی صیوررت 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 «اسقاط تکلیف؟! هر کدام که باشد، خود، حکم علیحده‌ای دارد. اگر توجه می‌داشتند، معلوم بود که «انتفا 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 بی‌حکم شود. به عبارت دیگر. تبدیل به موضوع حکم دیگری میگردد. بطور نمونه، «ریا»، اگر همچنان «ریا» مانده پس همچنان حرام است و بحث ضرورت یا «مصلحت ملزمه نظام و...» بحث علیحده‌ای است، و اگر دیگر «ریا» 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)

نمی‌ماند 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 ذی‌الحکم (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 «مُنَجَّز و مُعَدَّر» کرده‌اند 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 بی‌نظری 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 مابین 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 غلوهای 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 تعابیری 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 «بی‌نص» 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 چاکر نص و نوکر لسان دلیل شرعی و در 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 پاگذاردن 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 شقاوت انسان، هرگز بی‌مبالا 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 دارم که حوزه‌های ما در این مورد کوتاهیهای بسیار کرده‌اند.

رابعاً: 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 دلاله یا مقاماً معتبر نمی‌دانند، بدان معنی است که مفاد آن «مأثور» 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!! لازم‌الاطاعه میدانید و تن می‌دهید؟! با نوع دین شناسی که در بخش نخست مقاله و در سرتاسر نشریه بیان 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)، مکانیزی 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 العله» اشاره می‌کنند که، با چند درجه تنقیح، به فلسفه احکام و قواعد کلی (مثل لا ضرر!) رسیده سپس با تخصیص مناظ، 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 «مَحَق 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 فقهای 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 نامشروع‌اند. 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 (بعنوان 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 مناظ (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 موردی 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 مناظ» ۸۸ هم ملاک آنست که «مناظ» اگر مقطوع باشد، قابل تنقیح است و قیاس مناظ واقعی را ما حجت می‌دانیم اما آنجا که «مناظ»، مشکوک یا مظنون یا حتی موهوم باشد چگونه و با کدام عقلانیت، قابل اتکا می‌باشد؟!

و اما «تخریح مناظ» چیز دیگری است و قیاس از راه «تناسب»، میان حکم و موضوع است. در واقع تعیین علت است که بنوبه خود تابع چگونگی تخریح 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 فقهای اهل سنت نیز آن را حجت ندانسته و تأیید نمی‌کنند و تورقی در متون اصولی فرق اهل سنت این را فاش می‌گوید. ۸۹

رابعاً: 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 پرنسب 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 «مُدْر» بلکه «مَدْر» 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 «تشریح» 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 مبنا و مقصد «عرف» را بیان و تعیین میکند.

رابعاً: اساساً (عرف) چیست؟ مراد از «عرف» در اصول فقه ما «عرف نامشروع» یا عرف لا اَبالی 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 ابقاً و برخی قابل اصلاح‌اند و گر نه عادت جمهور و هر چه در جامعه‌ای «مُتَلَقی به قبول» شده و جالفتاده 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 (تقریراً، 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» واگذارده 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 هیچ‌جا 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، کارکرد عادی و بی‌ضابطه و تربیت‌نا 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 پوزیتویستی 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 مستقلی نمی‌دانند 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.

۳-۷ - 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 اعتناً 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 هرمنیوتیک و از سویی هم به فلسفه ادیان و نیز مباحث اپیستمولوژیک است، که عمدتاً جدید، تلقی می‌شوند اما تجدید تعبیری از همان «تفسیر برأی» و نیز «ایمان بعض و کفر بعض» 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 «اصلی - فرعی» می‌گردد.

ما نام این عملیات را تثویزه 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 وا 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 اومانئیست‌ها، 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 بدلخواه 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 «عبادات» 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 حد اقل 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 الهی است. اگر در متن دین، تنصیب بر وظیفه‌ای شده (چه حداقل و چه حد اکثر)، باید اطاعت شود و اگر تنصیب 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 پرکننده خلأ فقه و احکام و در جهت سکولاریزه کردن فقه می‌دانید؟! آیا این آشفته‌گویی 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 فضل‌انوری، 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 عمومات و اطلاعات شرعی و در جهت تامین 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.

۳-۸ - ختم نبوت: این جریان فکری نظریه «خاتمیت» و «غیبت کبری» را نیز زمینه‌ساز سکولاریزم و توجیه‌کننده 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 تشریح» 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 رشیدن 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 بنبغ ضرورت سکولاریزاسیون، «انتفاً تدریجی بخشی از احکام»، دانسته شده‌است. بعنوان نمونه «فقه الطبایه» نامی است که بر دستور العملهای بهداشتی پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت پیامبر(ص) گذارده و اظهار امیدواری کرده‌اند که چنانچه این دستور العملها 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 القضاء) 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 و العیید و احکام 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 اهل بیت 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.

دستور العملهای 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 طب‌الرضاع) 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 دستور العملها با امکانات طبی و دارویی و شرائط 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 راه‌های بهتر، اولویت داده شده بلکه اساساً «پزشکی» به سریعترین پیشرفتها در دامن تمدن اسلامی دست یافته است.

معدل 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 اصلی‌تر دین، مربوط‌ترند زیرا روح نا سالم در بدن سالم، مشکلی را حل نمی‌کند.

نکته دیگر آنکه وجوب احکام فقه التجاره، فقه الارث و... بستن راه بر تعقل و راه‌های 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 بن‌بستی را حل نشده نمی‌گذارد.

تراث فقهی و به عبارتی احکام الله نیز هرگز تعطیل نمی‌گردد و «انقضاً حکم» به «انتفاً 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 برده‌داری بود، کنار گذارده شده، نه برای جواب ندادن آن «حقوق» بلکه بدلیل انجام رسالت خود بوده است. اسلام، مناسبات برده‌داری 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 ازای 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 برده‌داری مسلط فرمود و اساساً «عتق عبید» و آزاد سازی بردگان و رعایت حقوق «عبید و اماء»، باب افتخار آمیزی بود که برفع بردگان و اسیران در فقه اسلام گشوده شد و برخی از انواع برده‌داری را اساساً اسلام بر انداخت و اقسام متعددی از برده‌گیری و برده‌داری 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 برده‌گیری جنگی که شامل اسرای کفار و محاربین می‌گشت، 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 خانواده‌های مسلمان تقسیم می‌کردند تا علاوه بر آنکه دوره کارآموزی و اصلاح در جامعه اسلامی را گذرانده و در پیشبرد امور جامعه کمک می‌کنند، اداره هم بشوند و از فشارهای جسمی و روانی حبس و اردوگاه، خلاص گردند.

اگر مناسبات برده‌داری 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 می‌آید، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ کبرای این قضیه، قبول، اما با کدام معیار، تعیین مصداق می‌کنید؟ 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 بی‌زمان 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 می‌گویند و می‌خواهند. از کسانی که صریحاً اظهار امیدواری می‌کنند احکام اسلام مندرس و متروک شده و یا با عرف زمانه (و سکولاریزم) تطبیق داده خواهد شد، می‌پرسیم با چه معیار، با کدام هدف و کدام روش، احکام شرع را دستچین و حذف یا عرفی می‌کنید؟!

آیا هیچ منطق روشنی وجود دارد که اتفاقات بعدی را قابل پیش‌بینی کند؟!

پیداست که بغرنج‌های شما محدود در توصیه‌های بهداشتی اسلام نیست بلکه کلیه احکام اسلام را (و معلوم نیست که چرا مناسک و عبادت را استثناً می‌کنید؟ حتماً برای رعایت مقدسات!!) متروک یا استحاله شده می‌طلبید و این را بصراحت گفته‌اید. باید گفت که ملاک، در «مناسبت» با انسان، به انسانشناسی ما بستگی دارد و به اصل نگاه شما به دین و انسان (که شمه‌ای از آن را در بخش نخست مقاله آورده‌اید) مربوط است. بحث ما، در این زمینه، پیش از آنکه بر سربخشی از احکام و فروع دین باشد بر سر «اصول دین» می‌باشد. فرض کنیم مواردی را که دیگر مناسبتی با زمان و مکان ندارد (و این فرض، اشکال شرعی هم ندارد بلکه اتفاق می‌افتد 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 می‌رسد.

۹-۳ - توسعه نطاق عناوین ثانویه: همچنین عناوین ثانویه را محملی بسوی غیردینی کردن مناسبات اجتماعی دانسته‌اند و نمی‌دانم چرا؟ عناوین ثانویه که اساساً معقول 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 تشریح و هم در مقام امتثال و عمل، مراعات می‌یابد و ملایطاق و ظرفیت جامعه و مراعات عُسر 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 عقلا تفویض شده که در هر حال، این یک تفویض شرعی و داخل در نطق 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.

۳-۱۰ - فتح باب «احکام» مفوضه: احکام مفوضه، همان احکام سلطانیه 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 تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی 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.

۳-۱۱ - 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 مستدلاً 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.

۳-۱۲ - «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 ابالیان 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 بوئی 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 الزمانی است، باور نکردنی نمی‌نمایند.

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 تشریح»: این نیزماده جدیدی بنفع عرفی کردن جامعه نیست بلکه همان عرف مسلمین و متشرعه است که حسابش را رسیدیم و گفتیم مصدر مستقلی برای تشریح 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 (لایکلف الله 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 داریم 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!!

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 اجراء 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 همراستانشان 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 مهم بر مصلحت مهم، آنها هم 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 ببینند. 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 زیرپاگذارند احکام خداوند باشد، ملاحظه می‌کنید که مراقب صدر و ذیل کلام خود نمی‌باشند. حاکم اسلامی، مطلق در احکام حکومتی، در مقام جعل و تشریح مصطلح نیست و قانونگذاری اجتماعی در مباحات (مثل قوانین راهنمایی یا اداری یا پولی و...) نوعی «تشریح» در اصطلاح فقهی محسوب نمی‌گردد.

و اما «ترک واجب» یا «اتیان محرم» به قید «اضطرار» یا «مصلحت» (که علیحده است) هم از باب واسع «تزاحم» و یا مواردی از قبیل عناوین ثانویه است و اینها هیچی از مخترعات 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 گروهی اجراء عدالت، حفظ نظم و... که همگی هم از عناوین اولیه و از ضروریات تعالیم اسلام می‌باشند) با اجرای یک قانون شرعی خاص، موقتاً و در موردی خاص، آنها هم در مقام اجراء (نه جعل حکم)، «تزاحم» 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 تشریح 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 اجراء و از قبیل تراحم، مربوط است و کجا سخن از جواز حذف دین از حاکمیت و قوانین اجتماعی است؟! این دکتترین 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 اسلام یا نماز» اتفاق افتد و اگر بیفتد، موقت و بسته به شرایط خاص است. مواردی از قبیل مضاربه و مساقات و... نیز که شان صدورنامه حضرت امام به آقای صافی گلپایگانی بود، اساساً واجب شرعی نیستند بلکه حداکثر، جزء معاملات مشروع به رقم می‌آیند، مادام که منافاتی با «مصلحت اسلامی جامعه» نداشته باشند.

بعلاوه، از اینکه فقیه «اختیارات معصوم (ع) را دارد»، استفاده نمی‌شود که حق تشریح و درهم ریختن «نظام واجب و حرام» را دارد بلکه همان اختیارات لازم برای حکومت را دارد تا بتواند رسالت یک «حکومت اسلامی» در عصر غیبت را در همه ابعاد بگذارد.

از این گذشته، حتی معصوم (ع) هم حق ندارد بر خلاف حکم الهی، جعل حکم کند و نمی‌کند. بنابراین انتظار سکولارکردن حکومت بدست فقیه و تحت عنوان «مصلحت»، همانقدر بیجاست که داشتن چنین انتظاری از معصوم (ع). و بنابر این ولایت مطلقه فقیه، نه با «حکومت مطلقه استبدادی» مشابهتی دارد و نه نسخه بدل حکومت بی‌مبالات و سکولار و آنچه شما «اندیشه دولت مدرن» می‌خوانید، می‌باشد. مستند دانستن دکتترین امام به مشرب عرفانی ایشان هم از آن حرفهاست! این نظریه، کاملاً فقهی، اصولی و سابقه‌دار است و البته توسط آن بزرگمرد و بنده صالح خدا و احیاءگر شرع مقدس، در قالب «دولت دینی»، احیاء شده و حاکمیت یافت. مصلحت سنجی یا واقع بینی حکومت اسلامی، در راه آرمان و اهداف دینی و پراگماتیستی است. اهتمام حاکم اسلامی (چه در اجراء حکم و چه ترک موقت یک حکم شرعی) متوجه اهداف و روح شریعت است. احکام، شرائطی دارند و فقیه است که می‌داند کجا، وقت اجراء، چه حکم و به چه کیفیتی است و حاکم که معرفت و یقین و التزام به اهداف و احکام دین دارد (و سکولاریست نیست) میدانند چگونه بتدریج و حکیمانه، جامعه را بر اساس احکام دینی، سازماندهی کند تا نهادهای دولتی و اجتماعی، بتدریج به اهداف دینی برسند و دینی شوند. او در روند اجرای این احکام، دچار دگم قوانین و جزم «احکام انتزاعی» نمی‌گردد و از واقعیت‌ها دور نمی‌افتد.

در مواردی نیز که شرع، ساکت است (چون ضرورتی به موضعگیری نبوده یا به ما نرسیده است)، میدان عقل است. عقل متشرع (نه اباحی مسلک) و عقلی که از «مصلحت» تعریف دینی دارد، عقل «فقیه دین شناس دین باور» نه هر عقلی! و هر محاسبه‌ای با هر هدفی!!

معیار این مصالح عقلی در شرع آمده و بنابراین از دکتترین «مصلحت نظام»، مطلقاً نباید برداشت غیردینی و پراگماتیستی کرد و آن را معادل (هدف، وسیله را توجیه می‌کند و بنام «مصلحت» می‌توان همه احکام و حقایق و اصول را کنار گذارد) دانست. همچنین نباید «ولایت مطلقه» را به کاریزمای رهبری نسبت داد. چنین نیست که

«ولی فقیه» نسبت به حق و باطل، مطلق و بی‌قید و باصلاح، فراتر از «دین» باشد، بلکه مجری دین و شرع، منتهی با رعایت مراتب و مصالح و امکانات جامعه‌ای است که می‌خواهد آن را دینی بار بیاورد. حکومت اسلامی، بمعنی اجرای پراکنده و انتزاعی «تک حکم»‌های فرعی شرعی نیست بلکه برنامه ریزی در اجرای حساب شده و حکیمانه «احکام دین» در جهت نیل به «اهداف دین» است به نحوی که اهداف دین، قربانی حکمی از احکام دین نگردد.

«مصلحت حکومتی»، یا از «مستقلات عقلی» است (و قطع، حجت و معذر و منجز است و امضاً شارع را نیز به‌مراه دارد) و یا مدلول شرع است مستقیماً.

و این، حاکم اسلامی است که پس از کسر و انکسار مصالح و مفاصد، و شناخت جامعه و ظرفیت آن و مصلحت نظام، اجراً حکمی را اهم از حکم دیگر دیده و احیاناً برای تأمین اهداف مهمتر دینی، از اجراً یک حکم خاص - عبادی یا غیر عبادی - موقتاً صرف‌نظر می‌کند به عبارت دیگر دست به نوعی مهندسی احکام در جهت بنا کردن حکومت و جامعه اسلامی می‌زند پس روشن است که مصلحت نظام اسلامی با مصلحت نظام غیر اسلامی، نه تنها لزوماً یکی نیست بلکه گاه تباین جوهری دارد. آنچه مهم است اینکه حکومت اسلامی برای اجرای احکام - نه ترک احکام - آمده و مصلحت اندیشی حاکم در جهت اجراً ماندگارتر، کاملتر و عمیق‌تر احکام شرع است و درغیراینصورت، اگر می‌توان کل شریعت را - بنام مصلحت - کنار گذارد، پس تفاوت حکومت دینی با حکومت سکولار بلکه حکومت ضد دینی چیست؟ و تلاش انبیا و اولیاء(ع) برای تشکیل حکومت چه بود و این مقدار مواضع و احکام سیاسی و جزایی و حکومتی برای چیست؟ و آن زندگی سرتاسر سیاسی معصومین(ع) چرا؟ و..؟

مجمع تشخیص مصلحت در ایران نیز بر خلاف نظر آقایان، شورای نگهبان را تکذیب نمی‌کند بلکه چیزی بر آن می‌افزاید و مصلحت اهم و اقوی (با ملاکهای دینی و عقلانی) را طرح نموده و در واقع، علاج «تزاحم» می‌کند. بعبارت دیگر این دو (مجمع و شورای نگهبان)، رویهمرفته یک «عمل اجتهادی واحد» را سامان می‌دهند و لذا مجمع مصلحت، همان شورای نگهبان بضمیمه چند تن از مسئولین اجرایی کشور که از موانع یا زمینه‌های اهم و مهم کارشناسی، مطلع و دست‌اندرکارند.

ضمن آنکه در شورای نگهبان نیز، اختلاف اجتهادی در همان عناوین اولی، بطور طبیعی معمولاً وجود دارد پس تعبیر غلطی است اگر گفته شود که شورای نگهبان، حکم دین را می‌گوید و «مجمع مصلحت»، مصلحت جامعه را برکشیده و حکم دینی را وتو میکند. خیر. بلکه این دو دستگاه، در تبادل نظر و بررسی ابعاد گوناگون و متزاحم، نهایتاً حکم شرع در فلان مورد خاص پس از لحاظ همه جوانب را می‌طلبند. استعمال عقل در عمل به «شرع» نیز غیر از «ترک شرع» به بهانه «عقل» است. و این است که اختیارات حاکم اسلامی (حتی در ترک موقت برخی احکام)، منشأ و حجت شرعی دارد و ولایت مطلقه، همانقدر که با «پراگماتیسم مادی» فاصله دارد، از جزم‌گرایی و جمود حقوقی!! و سطحی‌نگری بدور است. ملاحظه می‌شود که سرتاسر دکترین شیعه (و حضرت امام) در باب «ولایت مطلقه» (که تنها تشابه اسمی و تضاد مضمونی با «حکومتهای مطلقه» در متون علوم سیاسی دارد)، تدارکی است برای ارائه انعطاف حکیمانه شرع مقدس که بناست در همه اعصار و همه جوامع، دارای توان و شاکله سیاسی و حکومتی باشد و ارتباطی با استبداد مطلقه و نه با سکولاریزاسیون ندارد بلکه توسعه مجال اجتهاد مشروع پیش روی ولی فقیه در جهت جامعه پردازی و نظام سازی دینی و نوعی بن بست شکنی شرعی جهت حل مسائل و بحرانهاست و مطلقه بودن هم اشاره به دایره اختیارات مدیریتی دارد و نه بی‌هیچ قید و شرط بودن و شخصی و بی‌ضابطه بودن تصمیماتی که از ناحیه حاکم اخذ می‌شود. به یک معنی باید گفت که حکومت مطلقه فقیه عادل، مشروط‌ترین و مقیدترین نوع حکومت نسبت به اصول و ضوابط و حقوق مردم است.

نکته مهم دیگری هست و آن حدود فاهمه و حجیت «درک عقل» نسبت به «علل الشرایع» (علت یا مناط احکام) و اشراف بر مصالح و مفاصد واقعی و امکان احاطه عقلی مجتهد بر اهداف دین و لحاظات شارع مقدس می‌باشد. ما تا چه مقدار قادر به اطلاع از سلسله علل احکام شرع هستیم؟ گرچه ما معتقدیم که احکام شرع ناشی از واقعیت (مصالح و مفاصد واقعی) است و در اینجا از اشاعره و... جدا می‌شویم اما همچنین برآنیم که ما به همه «واقعیت» اشراف نداشته و بر همه مصالح و مفاصد واقعی، احاطه کامل نداریم و لذا نمی‌توان همواره با پیشداوری برای «شرع»

(که از منشأ علم مطلق به واقعیت شده)، تعیین تکلیف کنیم، «فلسفه داشتن» احکام، غیر از معلوم بودن این فلسفه (همواره و از همه جهات و ابعاد) نزد ما می‌باشد. اینجاست که گروهی دچار جمود بر ظواهر ادله و اخباری‌گری در روایات و اشعری‌گری در کلام و گروه دیگر دچار «قیاس و استحسان» در فقه و یا تفویض و تصویب در کلام می‌گردند و البته راه خطیر و حساسی است و برخی فقهای شیعه نیز در یکی از این دو لغزشگاه لغزیده‌اند. برخی نیز معتقدند که اشاعره هم نه به نفی حکمت از فعل و جعل‌الاهی بلکه به انسداد باب علم به علل و حکمت احکام قائلند که در اینصورت، معقول‌تر می‌نماید و به عدلیه بسیار نزدیک می‌شوند. در هر صورت این مشکلی است که در باب تنقیح مناط و برخی اجتهادها در مقولات اجتماعی یا عبادی نیز پیش می‌آید. مرز دقیق «عقل» با «قیاس» و... حساس است و باید کوشید در بحث از مصالح مرسله، سد ذرایع و فتح ذرایع و استصلاح و استحسان و قیاس و تفاوت آنها با «عقل» و «قطع» مرزها را با قاطعیت، رسم نمود.

فی‌الجمله دامنه و قلمروی شریعت محمدی(ص) بقدری وسیع است که هرگز به سکولاریزاسیون حکومت اسلامی نمی‌توان اندیشید و تنها به براندازی یا انحراف و استحاله آن میتوان فکر کرد. کمترین توجه به شأن صدور مقوله «مصلحت» در فقه و به موردی که منجر به فرمایشات امام گشت (بحث قانون کار و اختیارات دولت اسلامی جهت دخالت وسیع در امور ظاهراً خصوصی مردم) روشن میکند که این دکترین در جهت تأمین چه هدفی بوده است؟! اجمالاً تأکید می‌شود که ولایت مطلقه، مفادی جز بازگذاشتن دست حاکم جهت اجتهادهای پاپی و دادن میدان مانورهای مدیریتی جهت رعایت مصالح مردم و تطبیق متغیرات ذیل ثابتات و ایجاد تعادل میان "شرع" و "شرائط" ندارد و قاعده‌ای بسیار مترقی و معقول و قابل فهم است.

۵ - دین و دولت ۵۱ - دین و دولت: ۳

۵-۱ - عنصر «قرارداد»: که «وکالت» نیز، نمونه‌ای از آن است، قائمه اصلی دولت مدرن دانسته شده است. از سویی، این هر دو تحت عنوان «شرط» و «وکالت» در شریعت، مجاز و تحت عنوان «عقود» (لازمه و جایزه)، محترم دانسته شده‌اند اما نکته اینست که «شرط» «قرارداد»، «وکالت» یا...، همگی در نطاق شرع مقدس، لازم الوفاً گشته و هیچیک نمی‌توانند در جهت خلاف شرع، جعل یا استعمال گردند.

در حدود التزام به واجبات و محرمات فردی و اجتماعی (اعم از سیاسی، حقوقی و اقتصادی)، قرارداد و وکالت در هر یک از قلمروهای مذکور، مورد اعتنا شارع مقدس و تخلف از قرارداد، جزء محرمات شرعی است، منتهی اگر منادیان «قرارداد اجتماعی» و «وکالت» در باب حکومت، تن به حدود و ثغور شریعت بدهند، در واقع، حیثه قرارداد را مجبورند ضابطه مند کرده و دامنه آن را با اهداف و احکام شریعت (با رعایت اهم و مهم)، همخوان و متناسب کنند و در این صورت، تفاوت چندانی با اصولگرایان و متشرعین، جزء در لفظ و تعبیر، نخواهند داشت.

۵-۲ - دولت را نهادی صرفاً ناشی از «قرارداد شهروندان» دانستن، ریشه در قول به مالکیت مشاعی «حکومت» برای شهروندان دارد و چنین مالکیتی با این اطلاق و بدون قید و تبصره مورد تردید بلکه انکار است. این بحث، تکراری است و فصل الخطاب آن همانست که: «شرع، تابع مردم نیست بلکه این مردمند که باید تابع شرع باشند». و این با «انسانی بودن دین» نیز کمترین منافاتی ندارد زیرا لحاظ مصالح و ظرفیت و نیازها و حقوق مردم در شرع، رعایت شده و این، غیر از تبعیت از اهوأ و تمایلات غلط این و آن است.

در عین حال میتوان در طول شریعت، سخن از قرارداد و رأی عمومی و وکالت گفت و شاید در عصر غیبت پس از مضبوط کردن رأی عمومی، نوعی ارجاع به تشخیص و درک متشرعین، و نخبگان و خبرگان آنان، لایذی باشد و به یک معنی (نه علی الاطلاق) در مشروعیت حکومت هم دخیل باشد. اگر ملاک در وکالت، «مشروعیت» آن است پس «وکالت» و «ولایت» قابل جمعند و اگر به «وکالت بطور مطلق» و بی‌هیچ التزامی به احکام خداوند، تفوه میشود، که با اصل دیانت و تشرع، سازگار نمی‌افتد.

همچنین برای بنده عجیب است که کسانی از «ولایت تحمیلی» (اعتراضاً یا دفاعاً) سخن بگویند، لایذ صورت مسئله در جایی است که اغلب آحاد یک جامعه دست رد به سینه «مرد خدا و عدالت» و دین شناس صالح و کارشناس و مدیر و مدبر بزنند!!

اولاً) آیا چنین فرضی، چقدر واقعی است؟ و ثانیاً) اگر چنین اتفاقی بیفتد باید گفت سخن از مردمی است که تا این حد از حقیقت و از مصلحت خویش، غافل شده و بدور افتاده‌اند. در اینصورت به فقیه عادل، بشارت می‌دهیم که ذمه او از تکلیف «حکومت» و اجراً احکام و حدود در آن قلمرو، خلاص شده است و تکلیفی ندارد و می‌تواند مردم را به حال خود واگذارد (دوران فترت).

۳-۵ - در پایان باید گفت تاریخچه دکترین «ولایت مطلقه» با حضرت امام (رض)، آغاز نمی‌گردد گر چه اگر تاکید و تبیین‌های ایشان و سپس اعمال این نظریه از سوی حضرتش نبود، همچون گذشته تاریخ که شیعه، محکوم و تحت سلطه بود، این دکترین دینی نیز در محاق می‌ماند. همچنین تذکرهای ایشان بود که معلوم کرد «مصلحت نظام» مهمترین مصالح شرعی است. و البته مراد، مصلحت و حفظ نظامی است که دینی و ارزشی بوده و فاقد مشروعیت نباشد و مشروعیت یک نظام، در گرو التزام آن حکومت به «شریعت» و «عدالت» است و الا صرف بقاً نظام (اعم از مشروع و نامشروع)، مصلحت دینی نیست.

۴-۵ - چند ایراد دیگر:

۱) اصطحاکای که در زمان طرح ولایت مطلقه و مصلحت نظام از سوی حضرت امام پیش آمد و از جمله منجر به استعفاً یکی از اعضای شورای نگهبان شد، نیز مورد سوء تفسیر قرار گرفته و علامت افتراق دین از دولت دانسته شده حال آنکه استعفاً آقای صافی را میتوان ناشی از اختلاف نظر ایشان و همفکرانشان با حضرت امام در تشخیص «اهم و مهم» از بین مصالح دانست و هیچ ضرورتی ندارد که آن را «افتراق نهاد دین و دولت»، تلقی کرد.

۲) تعلیق «تصرف مراجع در وجوه شرعی» به «اذن دولتی» فقیه نیز گامی در جهت سکولاریزه شدن فقه دانسته شده در صورتی که اولاً) اکنون هم اجراً نمی‌شود و ثانیاً) ربطی به عرفی شدن ندارد بلکه در ذیل عناوین فقهی موجود و سنتی نیز به وضوح قابل فهم است.

۳) ملاک نبودن فتاوی مراجع گوناگون در امور حکومتی نیز، اضمحلال نهاد حوزه در برابر «دولت» نمیباشد بلکه ضرورت وحدت نظام و انسجام امور، به عناوین متعدد شرعی و فقهی اثبات میگردد و احکام اولی برای اثبات آن، کفایت می‌کند، در غیر اینصورت، اساساً «حکومت» بی‌معنی خواهد بود.

۴) این عریضه را با نقد بلکه اعتراض به آنچه نویسنده مقاله بر سر روایت سکونی از امام صادق(ع) ۹۳ آورده ختم میکنم روایت، همکاری فقها با سلاطین جور را دنیاطلبی می‌خواند ولی او به پیامبراکرم(ص) نسبت داده است که ایشان، فقها را از هر گونه همکاری و مشارکت در حکومت (مطلقاً، گرچه حکومت اسلامی) باز داشته و آن را مایه اضمحلال دین و فقاومت دانسته‌اند. در برابر این تفسیر (برای)، جز سکوت و حیرت، چه عکس العملی میتوان داشت؟ پیامبری(ص) که رئیس الفقها است و خود، تشکیل حکومت داده و بر سر گسترش حکومت اسلامی طی ده سال، دهها بار جنگیده و نیز سرتاسر شریعت که دعوت به اصلاح ساختار حکومتی و اجتماعی (سیاسی، حقوقی، اقتصادی و...) است دستاورد اوست، متهم میشود که سلسله جناب «تفکیک دین از حکومت و سیاست» مییاشد!!

و از خود می‌پرسم: براستی آقایان و همفکران ایشان، آیا ملتفت نیستند که هدایت و اصلاح اخلاق و تهذیب و تربیت مردم، بدون دخالت در حکومت و مناسبات اقتصادی و قضایی و آموزشی و مدیریت و قوانین اجتماعی، امکان ندارد؟ آیا تربیت یک عمل انتزاعی است یا نوعی دخالت در واقعیت است؟! و آیا انسان، جزیره‌ای جدا افتاده از جهان و قابل تفکیک خارجی به ماده و معنی است؟!

و با کدام سائقه دینی و چرا باید به انکار برخی ضروریات دینی و حتی برخی بدیهیات عقلی دست زد؟

فَاللَّهُمَّ لَا تَكْلِنَا إِلَى أَنْفُسِنَا طَرْفَةً عَيْنٍ أَبَدًا

پی‌نوشتها:

۱. نبض ادعای نویسنده کیان در مترادف دیدن «مصلحت نظام» با utility می‌زند و صریحترین و رساترین جوابیه نیز معطوف به همین جهت باید می‌بود.

. Trend

. Secularization

. Disillusion

. Rational

. Reformation

. Secred realm

. Secular realm

۹. دیوان سالاری ۴۲۱، Bendix, op.cit.p۴۲۱، ماکس وبر.

. Demy thologization

. Disenchantment

۱۲. فلسفه سیاسی متأخر غرب از ماکیاولی و هابز و روسو و لاک معطوف به سکولار کردن «حکومت» و اساساً مفهوم فعالیت سیاسی بوده و امروزه، یکی از اصول موضوعه مباحث آکادمیک سیاسی، قول به بی‌ربط بودن مفهوم «دولت» با دایره المعارف اجتماعی «دین» است. بعنوان نمونه ر.ک به:

۱- خداوندان اندیشه سیاسی ج ۱ و ۲ / و.ت. جونز

۲- اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو / برایان ردهد - ترجمه کاخی و افسری

۳- قدرت. برتراند راسل / نجف دریابندری، چاپ خوارزمی / صفحه ۲۲۳

۴- نظریه‌های دولت / اندرو وینسنت / بشیریه / صفحه ۱۰۶ - چاپ نشر نی

۱۳. افسانه دولت / ارنست کاسیرر / نجف دریابندری / چاپ خوارزمی / بخش دوم، "تلاش بر ضد افسانه".

۱۴. در تفکیک امر "عمومی - خصوصی" توسط تنوریسین‌های سکولاریزم، تلاش‌های بسیار و عمدتاً ناکامی صورت گرفته و چنانچه می‌دانیم یکی از بنیادهای نظری "تفکیک دین از دولت"، منوط به تقریر واضح و مستدلی از تفکیک امر خصوصی از امر عمومی (Public Sphere) می‌باشد. ر.ک به دایره المعارف دین / میرچا الیاده / مقاله

سکولاریزم ترجمه مرتضی اسعدی

۱۵. کیان، شماره ۲۴، صفحه ۲۰.

۱۶. همان مدرک، صفحه ۲۱.

. Emile Durkheim

. Max.weber

. Religion

. Rasionalism

. Value

۲۲. The state قابل توجه است که تا این لحظه هیچ تعریف مشترک و علمی از مفهوم "دولت مدرن" در دست نیست و اتفاق نظر تنها در موارد سلبی (تا آنجا که به مخالفت با حضور دین در دولت گردد) آنها با ادله گوناگون موجود است. "لوباز" می‌گوید: نخستین چیزی که درباره دولت مدرن باید گفت این است که چنین دولتی وجود ندارد و وجود هم نداشته است!! «پیدایش دولت مدرن» (نظریه‌های دولت، صفحه ۲۳).

۲۳. در تعریف "مصلحت"، گذشته از کتاب و سنت، نظرات مدونی از فقها و اصولیین در دست است. از جمله ر.ک.

به: المستصفی ۱۳۸/۱ - ابوحامد غزالی.

۲۴. Pragmatism کتابی به همین نام که مجموع هشت سخنرانی ویلیام جیمز است، تعریف مختصر و مفیدی از آن در مباحث مابعدالطبیعی، شناخت‌شناسی و دینی بدست می‌دهد. (ترجمه عبدالکریم رشیدیان - چاپ انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی).

۲۵. instrumentalism "نظریه"، بمثابة وسیله‌ای مفید گرچه غیرحاکمی از واقعیت، ابتدا در علوم پیشنهاد شد و سپس دامنه‌اش، اخلاق و دین را نیز فراگرفت و از محصولات فلسفه "تحلیل زبانی" در باب "زبان علم" بود. علم و دین / ایان باربور / به‌الدین خرمشاهی چاپ مرکز نشر دانشگاهی / ۱۹۹

church - statedifferentiation.۶۲

۲۷. Magic همچنين معمولاً در متون جامعه‌شناسی دین، در همین ردیف از Taboo "، تابو نام می‌برند.

.. Church - State differentiation

۲۹. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی - (متن کامل) - ریمون آرون / باقرپرهام بخش مربوط به امیل دورکیم - صفحه ۳۷۵ و صور بنیانی حیات دینی - دورکیم. همان مدرک (بالا). ذیل "مناسک و شعائر Rites" "Charismatique، "کراماتی" در مقابل "عقلانی" در بحث ماکس وبر از انواع "آتوریتی".

. ProFane

۳۲. در برابر "فایده اثبات شدنی efficacy" demonstrable

۳۳. رساله دکترای دورکیم، "تقسیم کار اجتماعی" که نخستین کتاب مهم اوست و تحت تاثیر اگوست کنت نوشته شده و رابطه "تخصصی شدن کارکردها" را با سرنوشت دین از دیدگاه او روشن کرده است.

۳۴. به پاورقی ۲۵ و فصلهای ۵ (علم و دین در قرن بیستم) و ۶ (روشهای علم)، بویژه بحث "ربط مفاهیم علمی با واقعیت صفحه ۱۹۶ از کتاب ایان باربور رجوع شود.

۳۵. فلسفه دین / جان هیک / بهرام راد و به‌الدین خرمشاهی، چاپ انتشارات بین‌المللی هُدی، فصل هفتم، ص ۱۶۹.

۳۶. "علم و دین"، ایان باربور - فیزیک و متافیزیک در قرن ۷ (بخش ۲)

۳۷. اشاره به "قراردادی" دیدن ارزشها در معارف غرب (دانش و ارزش - عبدالکریم سروش، مبحث اخلاق پوزیتویستی).

۳۸. بحث "است" و "باید" و نحوه ارتباط احکام حقیقی و احکام اعتباری که آثار مهمی در باب نظریه "ارزشها"، اخلاق و ایدئولوژی و نیز معرفت متافیزیک دارد. در این باب، رجوع شود به "روش رئالیسم" مرحوم علامه طباطبائی و حواشی استاد شهید مطهری در باب "ادراکات اعتباری".

۳۹. نامبردگان در مقاله مجله کیان. شماره ۲۴ صفحات ۱۷ الی ۱۹.

۴۰. در باب نسبت "مدرنیته" و "افسون زدائی" با شهرنشینی، رجوع شود به "اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو" صفحه ۳۲۱ (و "مدرنیته / بابک احمدی / باب عقلانیت و افسون زدایی").

۴۱. کیان ۲۴ / ۱۹.

۴۲. "عقلانیت" علیه "ارزشها"، تقریباً جزء اصول موضوعه دیدگاه پوزیتویستی است.

۴۳. اشاره به آیه انجیل!!

۴۴. اعتراف به اینکه آلترناتیو "پاپ"، سزار و قیصر است، نشانگر نوع نگاه به فلسفه سیاسی و اصل حاکمیت در این اندیشه است.

"The Elementary forms of Religious Life"

۴۶. مکتب "تحلیل زبانی" ریشه در پوزیتویسم منطقی ص Logical positivism ص و بنا بر این، "سنت" اصالت تجربه دارد و به مقدار زیادی مدیون "هیوم" است که برای "صرفه جوئی در فکر"، بجای "تحلیل عقلانی مفاهیم" در تحلیل زبانی قضا یا متمرکز گردد.

Gouldner A.W., Comingcrisis of western۴ ۵ - ۵۰۱ A.Gueteet sociology, pp ۷

. Fetishism

"Chose"

۵۰. و لذاست که «عقلاً نیت دینی»، از حیث جامعیت و دقت، یک مدعی تمام‌عیار علیه «راسیونالیته» است زیرا انسان را در راسیونالیزم، مثله شده می‌داند.

۵۱. صور بنیادین حیات دینی، به نقل از زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناس/لوتیس کوزر محسن ثلاثی / صفحه ۲۰۰.

۵۲. «ماکس وبر»، دین مبتنی بر کتاب را گامی در جهت منظم و عقلانی کردن رابطه انسان با خدا در جایگزینی روشهای جادویی می‌داند و فراگرد عقلانی شدن را در اخلاق پروتستانی، در اوج می‌یابد، اخلاق پروتستانی / ماکس وبر/ ترجمه رشیدیان و کاشانی / صفحه ۸۱.

۵۳. همان مدرک/در بررسی مفهوم "Beruf" از دیدگاه لوتر - صفحه ۷۹.

۵۴. "Anomie" نابسامانی در نظریه دورکیم پیرامون «خودکشی و اقسام آن» رجوع شود به مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی اریمون آرون / باقر پرهام / ۳۶۳.

۵۵. نظریات ماکس وبر در باب دیوان‌سالاری و عقلانیت. / مدرک شماره ۵۲ "Bureaucratie"

۵۶. مدرک شماره ۵۲ / صفحه ۶۰، تبیین «وبری» از عقل محاسبه‌گر و «روح سرمایه‌داری».

۵۷. "Frankfurter schule" به سردمداری ماکس هوبهامر، هابر ماس و مارکوزه و ... فلسفه معاصر اروپایی بوفینسکی/ دکتر خراسانی / ترجمه از آلمانی / صفحه ۲۷۷.

۵۸. آنچه ماکس وبر و پس از او پوزیتویستها، «آزادی از ارزش» (Werfreiheit) نامیدند.

۵۹. ماکس وبر در "۵۴p" : "shils and finch, eds., op, cit.,". به عنوان نمونه عبارتی دارد که به صراحت در باب انفصال «واقعیت» و «باید و نباید» سخن می‌گوید.

.. residual

۶۱. «سزار اگرانا». به نقل از بحران در جامعه‌شناسی غرب / آلون گولدر / صفحه ۲۲۱.

۶۲. همان منبع / آلون گولدر / تحت عنوان «مکتب جدید» که اشاره به مکتب شود دارد.

. ecstasy

. Philistine

. egotistical

۶۶. افسانه زنبورها "Foble of the Bees"

. instrumental - concepts

. common sense

۶۹. «انکار آخرت» و «ایمان به آخرت»، به دو دستگاه «هزینه - فایده» منجز می‌گردد و «عمل واحد» در مقیاس یک دستگاه، «عقلانی» و در مقیاس دیگری، همان عمل، ممکن است «غیر عقلانی» به نظر رسد.

۷۰. کیان / ۲۴ / صفحه ۲۰.

۷۱. بحث «استصحاب شرایع سابقه» نیز دقیقاً به همین علت وارد مباحث اصول فقه شیعه و سنی گشته است. فرائد الاصول / شیخ اعظم / مبحث «استصحاب».

۷۲. به عنوان نمونه، پیش از اسلام، حضرت عبدالمطلب، نذری کرده بود که (در صورت داشتن اولاد ذکور) بر اساس آن باید پدر پیامبر(ص)، جناب عبدا را ذبح می‌کرد ولی بجای آن، صد چهارپا را فدیة داد که پس از اسلام نیز به رسمیت شناخته شد.

۷۳. حج نیز ریشه در تاریخ خلقت دارد و از ابراهیم، بلکه آدم ابوالبشر، تشریح شده بود. نماز و روزه نیز به تصریح قرآن کریم در آیین یهود و نصاری و ...، جزء عبادات بوده است. یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین ... من قبلکم (قرآن کریم).

۷۴. کتاب النکاح - شرح لمعه / ج ۲ / در باب عقود نامشروع و جاهلی نکاح.

۷۵. کیان / ۲۴ / صفحه ۱۹.

۷۶. الحیات ج ۱ / باب المعرفة / و اصول کافی / باب العقل / .

۷۷. همان.

۷۸. آیات کریمه قرآن در این باب بسیار است و با تعبیری چون تعقل، تفکر، تفقه، اعتبار و ... متعرض این مفهوم گشته است.

۷۹. کیان / همان / صفحه ۲۰.

۸۰. کفایه الاصول / مباحث حجیه / تعریف «حجت». مرحوم آخوند ره، همچنین در جزء اول جلد دوم کفایه الاصول در بحث «قطع» و «ظن»، نظریه «انطباق با واقع» در باب حجج را رد کرده و نظریه «مُنْجِزیت و مُعْذَرِیت» را تقویت می‌فرماید. کفایه / ج ۲ / جزء اول / بحث قطع.

۸۱. لِلْمُصِيبِ أَجْرَانِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرٌ وَاحِدٌ.

۸۲. کیان / همان / صفحه ۲۰.

۸۳. سند، دلالت و مقام صدور، سه فاکتور مهمی است که رجالیون و اهل روایت ما در بررسی اتقان و حجیت روایت بدانها التفات دارند.

۸۴. کیان / همان.

۸۵. ۱ - جمال الدین عثمان مالکی در «منتهی السؤول والأمال»

۲ - آمدی شافعی در «الاحکام فی اصول الاحکام» ۳ / ۴

۳ - قاضی عبدا بیضاوی شافعی در «منهاج الوصول الی علم الاصول»

۴ - مرحوم شیخ بهایی در «زبدۀ الاصول» و ...

۸۶. حماد، که شاگرد ابراهیم و استاد ابو حنیفه بود. تاریخ الفلسفه الاسلامیه / ۲۰۵.

۸۷. دست کم ۶ نوع قیاس در کتب اصولی اهل سنت ذکر شده و قیاس تشبیهی که شق مشهور آن است در واقع، از سنخ تمثیل منطقی است.

۸۸. «مناط»، ملاکی است که قاعدتاً شارع، حکم شرعی را بدان منوط و معلق کرده است و در واقع حکم متوجه آن است.

۸۹. مکتب فقهی «حجاز» به رهبری مالک بن انس و نیز احمد بن حنبل و همچنین پیروان داوود بن علی اصفهانی و ... از مخالفان جدی «قیاس» بودند.

۹۰. کیان / همان / ۲۱.

۹۱. «لن یجتمع امتی علی خطأ، این حدیث را به سند شیعی نیافتیم و اگر مدرکی در روایات شیعه دارد، بر بنده مجهول است.

۹۲. علاقمندان به بحث «اجماع» در اصول مظفر (جلد اول)، فرائد الاصول و کفایه الاصول می‌توانند رجوع کنند.

۹۳. قال رسول(ص): الفقهاء امنأ الرُّسل مالم یدخلوا فی الدنیا. قیل: یا رسول(ص)، و ما دخولهم فی الدنیا؟! قال(ص) اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلک فاحذورهم علی دینکم. (اصول کافی - جلد اول - صفحه ۴۶).

۲-۱۶- مقاومت و مشروعیت تأملی در حق تَمَرّد «بر» دولت و «در» دولت

به اعتقاد شیعه در عصر حضور، «عصمت» از شرایط امامت و رهبری است لذا حاکم غیر معصوم با هر عملکردی جائز تلقی شده و دخالتش در مسایل حکومتی ناروا و غضب است و در عصر غیبت نیز حاکمی که از سوی «امام اصل» مآذون نباشد جائز و غیر مشروع است. بر این اساس دستگاه حاکمه غیر مشروع حق فرمانروایی نداشته و شهروندان در دو مرحله «انکار و امتناع» از قبول فرمانروایی او و «مبارزه و قیام» حق تَمَرّد خواهند داشت. اما در صورت مشروعیت حکومت؛ در دوره امامت معصوم با توجه به ویژگی عصمت و منتفی بودن خطا و اشتباه یا گناه و انحراف، تَمَرّد در برابر حاکم اسلامی قابل توجیه نمی‌باشد. و در دوره غیبت، اطاعت از فرمانروا پیوسته در محدوده اذن الهی مشروع بوده، هنگامی که حاکم از موازین شرع انحراف پیدا می‌کند، تَمَرّد از فرمان او و حتی اقدام برای بر کناری‌اش کاملاً موجه می‌باشد و تشخیص آن بر عهده کسانی است که از یک سو بر مبانی حقوق اسلامی مسلط بوده و از سوی دیگر بر مقتضیات زمان اشراف داشته باشند.

محقق در این مقاله ضمن تبیین مباحث فوق امکان تَمَرّد در مبانی مختلف «الزام سیاسی» را مورد کنکاش قرار داده، نهضت امام حسین(ع) را به عنوان نمونه‌ای از قیام در برابر حاکم جور طبق وظیفه امر به معروف و نهی از منکر به خوبی تحلیل می‌کند و با عنایت ویژه به شرایط «عدم ضرر» و «زمینه موفقیت» در باب امر به معروف و نهی از منکر در فقه شیعه، به نقد و بررسی آن با توجه به سیره امام حسین(ع) می‌پردازد.

پرسش اصلی

آیا سربچی از فرمان دولت و یا شورش در برابر آن می‌تواند موجه باشد؟ و آیا اقدام امام حسین(ع) در این چارچوب قابل ارزیابی و تحلیل است و در این صورت، چه قواعدی از آن استخراج می‌گردد؟

تحلیل موضوع

«حق تَمَرّد» از فروع مسأله مهم «الزام سیاسی» است. در الزام سیاسی سؤال اصلی آن است که اصولاً چرا و یا تحت چه شرایطی، فرد باید از دولت اطاعت کند و در برابر بایدها و نبایدهایی که تعیین‌کننده رفتار او هستند، گردن نهد؟ گفته شده که این مسأله، «همواره اساسی‌ترین مسأله فلسفه سیاسی بوده است.» [۱]

قهرماً با یافتن پاسخ این سؤال که «چرا باید از دولت اطاعت کنیم؟» راه یافتن پاسخ سؤال دیگر نیز باز می‌شود که «آیا می‌توانیم از دولت اطاعت نکنیم؟»: «تسلیم» و «تَمَرّد». از آن‌رو که در اینجا نمی‌توان، به تحقیق «در مبانی» مختلف پرداخته و دیدگاه‌های متنوعی که در زمینه «الزام سیاسی» وجود دارد را، بررسی کرد، لذا باید مسأله را «بر مبانی» مختلف مطرح نموده و پرسشهای فرعی را با توجه به آنها پاسخ داد. نکات زیر، زوایای مختلف این موضوع را نشان می‌دهد:

الف. امکان تَمَرّد

بر اساس عقیده پیروان مشرب اصالت قرارداد، «اطاعت» از دولت، ناشی از «تعهد»ی است که در آن چنین کاری پذیرفته شده است، ولی آیا این تعهد و قرارداد، «مطلق» است و «فرد» حق الزام دولت را «در هر شرایطی»، پذیرفته است؟ اگر چنین تعهدی برای هدفهای غائی خاصی مثل امنیت از نظر هابز و یا حمایت از حقوق طبیعی به تعبیر لاک پذیرفته شده، پس «اقتدار دولت» و «حق اطاعت» آن، کاملاً محدود است و خارج از آن می‌توان تَمَرّد را موجه دانست. [۲]

نظراتی که مشروعیت قدرت را برخاسته از رضایت و «توافق مردم» می‌داند، راه را برای شورش علیه حاکم و تغییر دولت باز می‌گذارد و حتی مقاومت در برابر دولتی که ریشه در رضایت عامه نداشته باشد را قابل قبول می‌داند. و براساس عقیده به «حق الهی» به عنوان زیربنای الزام سیاسی، اطاعت از دولت برخاسته از فرمان خداوند است، از این‌رو باید «محدوده این فرمان» را مشخص نموده و مواردی که احیاناً تَمَرّد جایز است را به دست آورد.

ب. مرجع تشخیص

پس از قبول حق ترمرد، دشواری اصلی آن است که «چه کسی» تصمیم می‌گیرد که وقت سرپیچی فرا رسیده است؟ آیا خود «دولت» اعلام می‌کند که اینک زمان عصیان است؟ یعنی این حق را باید به دست حاکمان سپرد و در انتظار پاسخ آنها باید ماند؟! در این صورت، هیچ گاه و در هیچ شرایطی، انتظار صدور اجازه و موافقت آنان را نباید داشت! حتی اگر این حق، در «قوانین موضوعه» هم قرار گیرد، باز هم مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا «تشخیص موضوع» به قانون واگذار نمی‌شود.

ماده ۱۴۷ قانون اساسی ایالت هسن در آلمان غربی:

هر کس حق دارد و مکلف است که اگر بر خلاف قانون اساسی از اختیارات دولتی استفاده شد، در برابر آن سرپیچی کند.

ولی چه کسی تشخیص می‌دهد که بر خلاف قانون اساسی، از اختیارات استفاده شده است؟ آیا مقامات قضایی، باید چنین حکمی را صادر کنند و افراد باید از حکم آنها تبعیت کنند؟ در این صورت اگر مقامات قضایی، توجیه‌کننده تخلفات دولتی باشند، برای شهروندان، چه حقی باقی می‌ماند؟ به علاوه اگر خود آنان به تخلف روی آورده باشند، سرپیچی موجه، چگونه خواهد بود؟

گنجاندن حق ترمرد در قوانین موضوعه، حتی در عمل همیشه سودمند نیست، پیداست که از جهت نظری نیز این کار رضایت‌بخش نیست، زیرا همیشه تعیین‌کننده اینکه چه موقعی چنین فرصتی حتی وجود دارد، یکی از دستگاه‌های دولتی است، نه فرد. [۳]

ج. حق فطری

آیا می‌توان به استناد «حق فطری» انسانها برای «حاکمیت»، معمای حق ترمرد را حل کرد؟ به نظر نمی‌رسد که این مینا نیز کارساز باشد، زیرا چنین حقی، «ملت» را برای تغییر نظام سیاسی و حتی انقلاب و شورش، مجاز می‌سازد ولی برای «افراد»، نه.

اعلامیه استقلال آمریکا:

حکومتها قدرت عادلانه‌شان را از رضایت حکومت‌شوندگان می‌گیرند، ما معتقدیم که هرگاه شکلی از حکومت به ناپبودکننده این اهداف تبدیل شود، این حق مردم است که آن حکومت را سرنگون سازند و یا تغییر دهند و بر جای آن حکومت جدیدی تأسیس کنند. [۴]

همچنین باید پرسید: اگر مشروعیت دولت از رضایت مردم است، پس چرا «حق مردم»، «مقید» شده و تنها در مواردی که دولت از تأمین «اهداف دولت»، ناتوان ماند، حق تغییر حکومت، مورد تأیید قرار گرفته است؟ ولی به هر حال چنین مصوباتی، فقط تغییر نظام سیاسی را می‌تواند مشروع بداند و نه بیشتر.

به علاوه که قائلان به حقوق فطری هم نتوانسته‌اند، «حق مردم» را به خوبی توضیح دهند. جان لاک، با آنکه از حقوق طبیعی انسانها دفاع می‌کند و در برابر انحراف حکومت، حق «شورش مردم» را مطرح می‌کند، ولی سخن او چندان واضح هم نیست. او در «رساله‌ای در باره حکومت مدنی» می‌گوید:

بنا بر قانونی که بر تمام قوانین موضوعه انسانی، مقدم است و بر همه آنها برتری دارد، مردم حق تصمیم‌گیری نهایی را - که به افراد جامعه متعلق است - برای خود محفوظ می‌دانند و تا هنگامی که «داوری زمینی» برای رسیدگی نباشد، می‌توانند به «درگاه الهی» توسل جویند!! [۵]

د. ترمرد فردی

تأکید بر اینکه «حاکم» از سوی «جامعه» به اداره امور کشور می‌پردازد، مشکل «حق ترمرد» را مضاعف می‌کند، زیرا اگر مانند جان لاک بپذیریم که فرمانروایی سیاسی در یک فرایند دو مرحله‌ای شکل می‌گیرد که در مرحله نخست «مردم» بر پیوند اجتماعی توافق نموده و جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند، و سپس «جامعه»، شکل حکومت را - بنا

به تصمیم اکثریت - مشخص می‌کند، در این صورت اگرچه «جامعه» و «حاکم» حقوق متقابلی می‌یابند، ولی هیچ فردی به عنوان شهروند، با حاکم قراردادی ندارد. و در نتیجه «افراد» جامعه حق شوریدن علیه کسی که به نظرشان امانت‌دار خوبی نیست را ندارند، هر چند این حق برای جامعه - از طریق اکثریت افراد آن - وجود دارد. [۶]

اگر لاک می‌گوید: «افراد به هنگام ورود به جامعه، از برابری، آزادی و قدرت اجرایی که در حالت طبیعی داشتند، «صرف نظر» می‌کنند، آن را به دست جامعه می‌سپارند» [۷] پس چه توجیهی برای اقدام فردی شهروندان باقی می‌ماند و چگونه می‌توان پذیرفت که هر فرد هم حق دارد از مسؤولیت فرمانبرداری در برابر حاکم، تخلف کند؟ آیا برای افراد و گروهها، جز تسلیم اراده اکثریت بودن، راهی باقی می‌ماند؟ اعتراضی که به لاک کرده‌اند این است که چرا فرد نمی‌تواند از «توافق اول» خارج شده و در شرایطی که حکومت را برای سعادت خود خطرناک می‌بیند، رضایت خود را پس بگیرد؟ [۸]

حق تمرد در نظریه دموکراسی

آیا در یک نظام دموکراتیک، تمرد می‌تواند به رسمیت شناخته شود؟ بسیاری از طرفداران نظریه دموکراسی، پاسخ این سؤال را منفی می‌دانند و توجیهی برای موجه بودن سرپیچی سراغ ندارند. آنان بر این باورند که در نظامهای دموکراتیک، می‌توان از این مسأله چشم‌پوشی کرد زیرا دموکراسی فرصت و امکان کافی برای ابراز عقاید اقلیت فراهم می‌آورد و در حقیقت، «حق تمرد» را به شکل نهادینه در می‌آورد. دیدگاه فوق، با این اعتراضات مواجه است:

۱. این فرض را که اکثریت حاکم، به حقوق دیگران تجاوز کنند، نمی‌توان همیشه منتفی دانست. یکی از تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان دموکراسی در این باره می‌نویسد:

تهدید یک اکثریت ستمگر، امری واقعی است، و منتقدان دموکراسی همواره از آن بیمناک بوده و بر آن تأکید ورزیده‌اند. البته عوامل بسیاری ممکن است در مقید کردن قدرت اکثریت دخالت داشته باشند که از آن جمله می‌توان ممنوعیتها و ضمانتهای قانون اساسی را نام برد. اما اگر اکثریت به قدر کافی بزرگ بوده و به اندازه کافی مصمم باشد که راه خود را در پیش گیرد، هیچ قید و محدودیت خارجی، مدت درازی او را در بند نگاه نخواهد داشت، قوانین و نهادها را می‌توان تغییر داد، می‌توان آداب و رسوم را نادیده گرفت، حتی قوانین اساسی را می‌توان اصلاح کرد یا به حال تعلیق در آورد. [۹]

نظریه‌پرداز دیگر دموکراسی هم می‌نویسد:

تجربه نشان می‌دهد که «رژیمهای دموکراتیک» هم می‌توانند «حکومت اختناق» و استعمار و گاهی وحشت باشند و هم در جای دیگر می‌گویند:

تاریخ نشان می‌دهد که همیشه امکان این هست که اصل اراده عمومی به خودکامگی و استبداد منجر شود. [۱۰]

۲. گفته شده که در دموکراسی، «فرصت کافی» برای اقلیت وجود دارد، ولی باید پرسید که تشخیص اینکه برای اقلیت، فرصت کافی وجود دارد، با کیست؟ و چه کسی قضاوت می‌کند که منافع اقلیت تأمین شده و جایی برای تمرد وجود ندارد؟ اگر این تشخیص - از سوی هر مرجعی - مطابق نظر اقلیت نباشد، قهراً ادعای آنان برای تزییع حقوقشان، بدون پاسخ خواهد ماند. و بدین جهت است که فرانتس نویمان چنین دفاعی را از جنبه نظری عقیم، و از جنبه عملی، فاقد کارایی می‌داند و می‌گوید: نظریه طرفدار دموکراسی، هیچ چاره‌ای برای مشکل حق تمرد نیندیشیده است. [۱۱]

اساساً اگر این نظریه روسو را بپذیریم - و ظاهراً چاره‌ای هم جز پذیرش آن نداریم - که «انسان همیشه خوبی خود را می‌خواهد، اما همیشه، آن را خوب تشخیص نمی‌دهد» لذا «اراده عمومی ممکن است اشتباه کند»، [۱۲] پس چرا عصیان در برابر اراده عمومی را، همیشه، و در هر مورد، محکوم کنیم؟ و چگونه می‌توان مخالفان را اقناع کرد؟ نظریه دموکراسی در اینجا به ناچار می‌گوید: در صحنه جامعه، و روابط فرد و دولت، موضوع «حقیقت» را باید نادیده گرفت، و «اراده جمعی» را با هیچ معیاری نباید سنجید، زیرا فراتر از آن هیچ «مرجعی» وجود ندارد. استناد به ارزشهای اخلاقی، و حتی حقوق بشر در چنین وضعی، برای تشخیص «درست بودن» یا «نادرست بودن» قضاوت اکثریت، کاملاً غیر موجه است، زیرا هیچ چیز در «برابر» اراده عمومی که حاکمیت را شکل می‌دهد، قرار نمی‌گیرد! در اینکه معیار قضاوت چه باید باشد؟ معمولاً می‌گویند: تصمیمهای سیاسی باید با «ارزشهای اخلاقی» مطابق باشد و تعارض پیدا نکند. ولی این جواب به هیچ وجه قانع‌کننده نیست. چگونه می‌توان از یک طرف «حاکمیت مردم» را

اعلام کرد و از طرف دیگر بر خلاف اراده عمومی، به مرجعی استناد کرد که متفاوت از رغبت عامه باشد؟ یا مردم حاکمیت دارند و در این صورت مظاهر اراده مردم را نمی‌توان محکوم کرد، یا اینکه همین اراده مردم خود مقید به قیدی است نیرومندتر از خود، در چنین صورتی دیگر نمی‌توان گفت مردم حاکمیت دارند. [۱۳] بر این اساس، کاملاً روشن است که هر آنچه را که «اکثریت» بخواهد، باید «ارزش» شمرد

و هیچ کس نمی‌تواند بر خلاف اراده عمومی، چیزی را ارزش تلقی کرده و به آن استناد نماید! و از همین‌رو است که به طور کلی، حقوق بشر و از آن جمله عدالت، تنها به شکلی که اکثریت تفسیر و ارائه می‌کند، اعتبار دارد و بدون آن، فاقد اعتبار و غیر قابل استناد است. و در نتیجه، چون به جز رضایت عامه، - اکثریت - مرجعی برای تشخیص حقوق وجود ندارد، لذا هیچ فرصتی برای تمرد نمی‌تواند وجود داشته باشد. مدافعان قرارداد اجتماعی تأکید می‌کنند: توافق عامه و «لا غیر»، و بر این باورند که جامعه‌ای که در آن یک رشته «حقوق» از منابع دیگری غیر از «توافق عامه» می‌آید، جامعه مدنی نیست. [۱۴]

به زبان دیگر، جامعه مبتنی بر «دموکراسی»، جامعه «خودمختار» است و این خودمختاری بدان معنا است که «هدف» و «وسیله» از درون جامعه و از میان مردم به ظهور می‌رسد و برای آن «مافوقی» تصور نمی‌شود. [۱۵] به نظر می‌رسد با مسدود شدن فضای سیاسی جامعه در دموکراسی و یکه‌تازی اکثریت، به خصوص که معمولاً «اقلیتی» به عنوان «اکثریت نسبی» قدرت را تصاحب می‌کند و بر «اکثریت مطلق»، فرمانروایی مطلق می‌یابد، زمینه گرایش مجدد به «آنارشسیسم» را فراهم آورده است. گفته شده که از دهه ۱۸۶۰ آنارشسیسم، توسعه و پیشرفت یافته، و از دهه ۱۹۶۰، احساسات آنارشستی شدت پیدا کرده است. این در حالی است که با وجود دموکراسی لیبرال، قاعدتاً، جاذبه‌ای برای این «ایدئولوژی مدرن» نباید باقی بماند. [۱۶]

وقتی که فیلسوفان سیاسی غرب، مبانی پیشین حاکمیت را ویران کرده و در بازسازی آن بر اساس «قرارداد اجتماعی» با ابهامات فراوان مواجه شدند، قهرماً زمینه‌های آنارشسیسم را هموار نموده و به اعتبار آن کمک کردند. به خصوص که آنارشسیستها، تجربه دیکتاتوری اکثریت را به رخ آنها می‌کشیدند. پرودون که «پدر آنارشی» لقب گرفته است، از «رأی‌گیری همگانی» به نام «استبداد همگانی» نام می‌برد و نظام نمایندگی را همواره کاذب می‌داند. [۱۷] آنان می‌گفتند: چرا آزادی فرد، باید قربانی زورگویی دولت شود حتی اگر دولت برخاسته از اراده اکثریت باشد؟! آیا رهبران انقلابی جهان مانند گاندی تحت تأثیر نظریه دموکراسی انقلاب کرده‌اند و یا به عکس؟ آنارشسیستهایی نظیر تورو بر پیروان نافرمانی مدنی و انقلاب سیاسی صلح‌آمیز در قرن بیستم نظیر ماهاتما گاندی و مارتین لوتر کینگ تأثیر گذاشته‌اند. اما لوتر کینگ و گاندی از اندیشه انقلاب صلح‌آمیز به صورت ابزاری برای نبرد صرفاً علیه حاکمیت سیاسی ناعادلانه استفاده کردند و نه علیه خود اندیشه حاکمیت سیاسی. [۱۸]

نافرمانی مدنی!

در حالی که دموکراسی، مقاومت در برابر اکثریت را با استناد به هیچ حقی، توجیه‌پذیر نمی‌داند، ولی اخیراً در یک «تناقض شگفت‌آور»، برخی طرفداران دموکراسی، سرپیچی از قانون را به عنوان «نافرمانی مدنی» موجه دانسته‌اند! از آنان باید پرسید که اگر با وجود دموکراسی، مجراهای قانونی برای تفسیر قانون، به روی افراد گشوده است، و با شرکت در انتخابات، اعمال نفوذ بر نمایندگان، و مبارزه قانونی، به ایجاد تغییر در سیاستها و قوانین می‌توان دست یافت، پس چگونه می‌توان قانون‌شکنی را موجه دانست و بر اعتبار قانون خدشه وارد ساخت؟

موافقان نافرمانی مدنی می‌گویند: پذیرش این پروسه، فرد را به اطاعت از قانون و همکاری با هر سیاست دولت که ممکن است ناعادلانه هم باشد، ملزم نمی‌کند. گاهی مجراهای قانونی مبارزه و اعتراض، باعث اتلاف وقت بسیاری می‌شود، در حالی که آسیبی که از اعمال قوانین ناعادلانه می‌رسد جبران‌ناشدنی است. و به هر حال تسلیم منفعلانه در مقابل قوانین ظالمانه همواره زیان‌بارتر از نافرمانی اصولی بوده است. و دادگاه نهایی برای تصمیم‌گیری در مورد درست یا نادرست بودن، باید «وجدان فردی» باشد و هیچ کس نمی‌تواند در مقابل تداوم قوانین ناعادلانه مسؤولیت را از دوش خود سلب کند و دست به هیچ اقدامی نزند!! [۱۹]

اگر این سخن را - از متنی که از سوی سازمان یونسکو ارائه شده و به منظور آموزش چگونه می‌توانیم به مبانی دموکراسی وفادار بمانیم و توافق اکثریت را محترم بشماریم؟ آیا دفاع از ترمرد، قبول ضمنی این حقیقت نیست که نظریه‌پردازی بر مبنای قرارداد اجتماعی، اعتبار و وجهت خود را از دست داده است و باید برای مسأله «الزام سیاسی»، چاره دیگری اندیشید و به فلسفه دیگری روی آورد؟! فلسفه‌ای که به حقیقت و عدالت - خارج از گرایش‌های عامه - اذعان داشته باشد؟ در این باب کافی نیست که بگوییم «از روش مخالفت، باید تنها در شرایط استثنایی و آن هم به عنوان آخرین شیوه استفاده کرد»، [۲۰] بلکه باید توضیح دهیم که حالت‌های استثنایی چگونه بروز می‌کند و چگونه تشخیص داده می‌شود؟ یعنی چرا و چگونه «در برابر اکثریت» باید مقاومت کرد؟ و چرا در دموکراسی استناد به «وجدان فردی» برای «نقض قانون» توجیه‌پذیر است؟

ترمرد در نظریه حق الهی

در صورتی که مشروعیت حکومت مستند به اذن الهی بوده و از حاکمیت الهی سرچشمه گیرد، ترمرد و عصیان در برابر حکومت، چه حکمی دارد؟

برخی از کتاب مقدس چنین برداشت کرده‌اند که شورش، هرگز و هیچ‌گاه نمی‌تواند موجه باشد، زیرا به هر حال حکمران به مشیت الهی، قدرت را به دست گرفته است. در آغاز فصل سیزدهم از رساله به رُمیان آمده است: همه باید از فرمانروایان اطاعت کنند، زیرا هر قدرتی ناشی از خداوند است و هر ولیّ امری را او گمارده است. پس آنکه در برابر فرمانروا مقاومت کند، بر نظام الهی خروج کرده و خود را در معرض عذاب قرار داده است. [۲۱] ولی آیا تعبیرات «هر قدرت» و «هر ولیّ امر»، در صدد مشروعیت بخشیدن به تمامی زمامداران عادل و ظالم، حق و باطل است؟ و یا آن گونه که جملات بعد نشان می‌دهد: - خداوند ولیّ امر را برای فلاح تو گماشته است - مقصود از فرمانروایان، فقط افراد شایسته‌ای هستند که از طرف خداوند برای اداره امور مردم، اذن یافته‌اند؟ [۲۲] به هر حال در میان مسیحیان، این نظریه کاملاً سابقه‌دار است که در برابر حاکم، هر چند جائز باشد، نباید ترمرد کرد. توماس قدیس که اندیشه مسیحیت را در چارچوب معارف عقلی عرضه کرده است، بر این عقیده است که «هیچ فردی» نباید با فرمانروای خودکامه، به مقابله برخیزد یا او را به قتل برساند، هر چند این کار با «اقتدار عمومی» می‌تواند عملی شود. [۲۳] در گذشته، متون سیاسی غرب، حامل این پیام بوده است که پادشاه ستمگر را باید پذیرفت و چاره‌ای جز اطاعت کردن و دم نزدن وجود ندارد. [۲۴]

بوسوئه، یک کشیش مسیحی و نویسنده اثر معروف «سیاست مَلْهَم از کتاب مقدس» است که سه قرن قبل می‌گفت برای سرپیچی از شه‌ریار به هیچ چیز، و به هیچ بهانه‌ای و یا به هیچ دلیلی «هر چه باشد»، نمی‌توان توسل جست و «شخصیت پادشاه، حتی شخصیت پادشاه بی‌ایمان، مقدس و روحانی است». و «الحاد علنی و حتی زجر و شکنجه، اتباع را از وظیفه اطاعت از شه‌ریار معاف نمی‌کند و اتباع مجاز نیستند با قهر پادشاهان به مخالفت برخیزند. آنان فقط می‌توانند، محترمانه او را «نکوهش» کنند و یا برای تغییر مرام او، دست به «دعا» بردارند بی‌آنکه لب به شکایت بکشایند و یا قیام کنند». [۲۵]

ژان کالون هم گفته بود: ما باید به حدی به نظامی که پروردگار ایجاد کرده احترام بگذاریم که ضرورت دارد حتی ستمگران صاحب سلطه را نیز محترم بشماریم و از دستورهای آنها اطاعت کنیم. [۲۶] در میان مسلمانان، غالباً چنین دیدگاهی، مورد تأیید و قبول قرار نگرفته است و بسیاری از فرق اسلامی، قیام علیه فرمانروای بیدادگر و عزل او را جایز شمرده‌اند، هر چند که «نگرانی از فراگیر شدن فتنه و آشوب» هم، به عنوان یک مانع جدی در فتوا به جواز شورش پیوسته وجود داشته است. [۲۷] و البته برخی هم مانند ابوحنیفه علاوه بر فتوی به جواز، عملاً هم از قیام‌های ضد جور، حمایت کرده‌اند. [۲۸]

در اینجا نمی‌توان، تفصیلاً آراء علمای عامه را برشمرد، چه اینکه توجیهات فراوان آنان را در ضرورت همراهی جائران و فاسدان، نمی‌توان انکار کرد، مثلاً حنابله که بیشتر به ظواهر احادیث مقید بوده‌اند، خروج بر حاکم جائز را به صراحت تخطئه نموده، و از آن منع کرده‌اند. [۲۹] و متأسفانه همین رأی، معمولاً در میان اهل سنت، از اقبال و نفوذ بیشتری برخوردار بوده است زیرا:

اولاً: این قول، مطابق روایات فراوانی است که آنان از پیامبر نقل کرده‌اند، از قبیل آنکه در قبال فرمانروایان فاسد، مطیع باشید: اسمعوا و اطیعوا فانما علیهم ما حملوا و علیکم ما حملتم. [۳۰]

ثانیاً: بسیاری از صاحبان این آراء، ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با صاحبان قدرت داشته‌اند.

ثالثاً: جریان عقل‌گرایی در میان آنان رو به افول رفته و فرقه‌هایی مانند معتزله، در حاشیه‌قرار گرفته‌اند. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی می‌گوید: اصحاب ما قیام علیه ائمه جور را واجب می‌شمارند. [۳۱] در حالی که پیروان مسلک اشعری‌گری مانند ابو‌حامد غزالی، چنین اعتقادی ندارند. [۳۲]

و بالاخره نفوذ این پندار در میان اهل سنت، سبب آن شده است که در حال حاضر، پاره‌ای از گروه‌های مخالف و مبارز در کشورهای عربی که پای‌بند مسایل دینی‌اند، با این نگرانی مواجه‌اند که مبدا قیام مسلحانه در برابر حکومت جائز، خلاف شرع باشد! [۳۳] ولی در مکتب تشیع، و به پیروی از تعالیم اهل بیت (ع)، هیچ یک از این عوامل برای تخطئه قیام علیه حاکم جائز وجود نداشته است. هر چند در اندیشه فقهی شیعه نیز موانع و دشواری‌هایی برای مبارزه با دولت جور پیش آمده است که بدان اشاره خواهیم نمود.

تمرد و مشروعیت

با توجه به ارتباط مسأله شورش و تمرد با موضوع مشروعیت حکومت، جواز تمرد را در دو بخش جداگانه باید مورد بررسی قرار داد: یکی تمرد در حکومت غیر مشروع، و دیگری تمرد در حکومت مشروع.

تمرد در دولت جور

در تعبیرات فقهی و کلامی شیعه، از فرمانروایی که از مشروعیت در حاکمیت برخوردار نباشد، به «حاکم جور» تعبیر می‌شود و مقصود از آن، هر فرمانروایی است که از صلاحیتهای لازم برای حکمرانی بهره‌مند نباشد. در روایت امام صادق (ع) «ولایت» به دو قسم «عدل» و «جور» تقسیم شده و ملاک آن «فرمان الهی» برای فرمانروایی بر مردم و یا عدم آن قلمداد گردیده است:

فأحدى الجهتين من الولاية ولاية العدل الذين امر الله بولايتهم على الناس و الجهة الاخرى ولاية ولاة الجور. [۳۴]

بر اساس اعتقاد شیعه، چون در عصر حضور، «عصمت» از شرایط امامت و رهبری است، لذا حاکم غیر معصوم، با هر عملکردی، حاکم جائز، تلقی می‌شود و دخالتش در مسایل حکومتی، ناروا و غضب است، و در عصر غیبت نیز حاکمی که از سوی «امام اصل» مأذون نباشد، جائز است و چون چنین اذنی، اختصاص به فقیه عادل دارد و یا برای غیر او به اثبات نرسیده است، لذا دولتی که تحت زعامت فقیه قرار نگیرد، دولت جور و طاغوت است. [۳۵]

البته گاه پیشوایان دینی، در مقام احتجاج، به ادله دیگری نیز برای اثبات عدم مشروعیت دولت غیر فقیه استناد جستند که جنبه جدلی دارد، مثلاً حضرت امام خمینی در دوران مبارزه علیه رژیم سلطنت، گاه به استناد قانون اساسی مشروطه، آن رژیم را غیر قانونی می‌خواندند: «ما اگر ملتزم به قانون اساسی هم باشیم، روی این فرض هم سلطنت ایشان بر خلاف قانون اساسی است و این مقام را غضب کرده است». [۳۶] ولی تصریح به «فرض»، و استفاده از جمله شرطیه و «اگر»، نشان می‌دهد که مبنای دیگری در مسأله مورد توجه حضرت امام قرار دارد که در ادامه آن را تبیین کرده‌اند: «وهم بر حسب حکم شرعی، اینها لایق از برای این مقام نیستند و غاصب این مقام هستند». حضرت امام در جای دیگر یادآور شده‌اند که ولایت به عنوان حق الهی، قابل تفویض به مردم نبوده و مردم «وکیل خدا» نیستند. [۳۷]

به هر حال، دستگاه حاکمه، با عدم مشروعیت، حق فرمانروایی نداشته، و شهروندان ملزم به فرمانبرداری از آن نیستند. البته باید توجه داشت که همه دولتهای جور در شرایط یکسانی قرار ندارند و ممکن است با در نظر گرفتن عوامل دیگر، نوعی همکاری و فرمانبرداری، لازم و ضروری باشد. از این نظر دولتهای جور را به دولتهای در شرایط اضطرار، و دولتهای در شرایط عادی می‌توان تقسیم کرد. در قسم اول، هر چند دولت «ذاتاً» فاقد مشروعیت است، ولی در اثر شرایط اجتماعی و سیاسی، باید از مخالفت با آن چشم‌پوشی کرد تا مصلحت

بالا تری تأمین شده و یا از فساد بیشتری جلوگیری شود. در چنین وضعی، «لزوم اطاعت» برخاسته از «مشروعیت حکومت» نیست، بلکه در اثر یک «عنوان ثانوی» است. فقهای شیعه هر چند همکاری با دولت جور را حرام می‌دانند، ولی در هنگامه تهاجمات روسیه به ایران، شیخ جعفر کاشف الغطاء، از مردم ایران می‌خواهد تا به فرمانروایی فتحعلی‌شاه قاجار تن داده و از وی اطاعت کنند. وی در عین حال توضیح می‌دهد که این توصیه به همکاری را به معنای مشروعیت حکومت وی نباید تلقی کرد:

و يجب علی من انصف بالاسلام و عزم علی طاعة النبی و الامام علیهما السلام ان یمتثل امر السلطان و لا یخالفه فی جهاد اعداء الدین و یتبع امر من نصبه علیهم و من خالفه فی ذلک فقد خالف الله و استحق الغضب من الله، و الفرق بین وجوب طاعة خلیفه النبی علیه السلام و وجوب طاعة السلطان الذاب عن الاسلام و المسلمین: ان وجوب طاعة الخلیفه بمقتضی الذات لا باعتبار الاغراض و الجهات و طاعة السلطان انما وجبت بالعرض لتوقف تحصیل الغرض؛ فوجوب طاعة السلطان کوجوب تهيئة الاسلحة و جمع الاعوان من باب وجوب المقدمات الموقوف علیها الاتیان بالواجبات. [۳۸]

این نکته مهم و اصولی در نامه میرزای قمی به فتحعلی‌شاه نیز، منعکس شده است. میرزا پس از اشاره به آنکه در عصر غیبت، اطاعت از فقهای عادل، واجب است، می‌گوید:

... و اما در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان - هر که خواهد باشد - پس آن، نه از راه وجوب اطاعت اوست، بلکه از راه وجوب دفع و اعانت در رفع تسلط اعدای دین است بر خود مکلف. [۳۹]

این تصریح و تأکید از سوی فقهای شیعه در برابر سلاطین، نشان می‌دهد که آنان حتی در شرایط هجوم بیگانگان هم حاضر نبوده‌اند جامعه مشروعیت به دستگاه حکومت ببوشانند، بلکه با کمال جرأت و جسارت، لیاقت و صلاحیت آنان را نفی کرده و در حد ضرورت - انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان - همکاری را مجاز و لازم شمرده‌اند و حتی در این موارد هم توضیح داده‌اند که «اطاعت سلطان» واجب نیست، بلکه «رفع سلطه دشمن» واجب است و اطاعت وی صرفاً جنبه «مقدمی» داشته و «بالعرض» لازم می‌گردد. آفرین بر دقت نظر علمی، و بر این شجاعت و حریت! [۴۰]

البته این فتاوی، ریشه در بیانات اهل بیت دارد. مثلاً امام هشتم (ع)، در پاسخ به فردی که از حکم مرزبانی از کشور اسلامی در برابر مهاجمان خارجی، سؤال کرد، فرمود:

در صورتی که احتمال خطر بر حوزه اسلام و مسلمانان می‌رود، باید جنگید، ولی جنگ و قتال، نه برای تقویت سلطان، بلکه برای حراست از جامعه اسلامی است؛ و ان خاف علی بیضة الاسلام و المسلمین قاتل فیکون قتاله لنفسه و لیس للسلطان. [۴۱]

متأسفانه این نکته اساسی بر برخی متفکران مسلمان مخفی مانده و گمان رفته است اطاعت از دولت اضطراری با اطاعت از دولت مشروع، کاملاً یکسان و برابر است. مثلاً سنه‌پوری معتقد است اگر مردم با فردی که شرایط لازم خلافت را واجد نیست، بیعت کنند، در صورتی که حکومت جنبه اضطراری داشته باشد، فرمانبرداری از حاکم، مثل اطاعت از حاکم واجد صلاحیت بوده، و باید «اطاعت همه‌جانبه» صورت گیرد! [۴۲]

مراحل تمرّد

الف. انکار و امتناع

تمرّد در برابر حاکم جائز، مراحل مختلفی دارد. اولین وظیفه در این باره «انکار و امتناع» است. فرد فاقد صلاحیت را نه برای فرمانروایی می‌توان برگزید، و نه اگر از سوی دیگران انتخاب گردد، و یا به هر شکل قدرت را به دست گیرد، می‌توان «تأیید» کرد. از این رو «بیعت» با او حرام است. چه بیعت به معنی رأی به انتخاب وی، و چه بیعت به معنی قبول و پذیرش حاکمیت او.

در اینجا خودداری از بیعت، به عنوان مرحله‌ای از نهی از منکر و تابع شرایط آن نیست، بلکه خود تکلیف مستقلی است که باید به عنوان «واجب عینی» بدان مبادرت نمود. [۴۳] در سیره ائمه، موارد متعددی از این امتناع، وجود دارد. از نظر نصوص تاریخی مسلم است که امیرالمؤمنین، در مدت حیات حضرت فاطمه، حاضر به بیعت با خلیفه

نگردید، این در حالی بود که پس از سقیفه، گروههای مختلف، خلافت را پذیرفته بودند و به امام (ع) نیز اصرار می‌شد که چون بسیاری از مردم قبول کرده‌اند، او نیز، رضایت دهد، [۴۴] ولی حضرت حاضر به تأیید آنچه اتفاق افتاده بود نبود و بیعت آنان را، منشأ اثر نمی‌دانست. [۴۵]

سیره امیرالمؤمنین حجتی است برای کسانی که معتقدند اگر انتخاب حاکم، خارج از چارچوب ضوابط شرع صورت گیرد، حتی اگر رأی اکثریت را هم به همراه داشته باشد، مشروعیت حکومت را برای اقلیت به اثبات نمی‌رساند. چنین دولتی ممکن است از نظر عرفی، «قانونی» شناخته شود، ولی از نظر شرع، فاقد وجهت شرعی بوده، و دولت غاصب و جائز شناخته می‌شود.

به طور کلی، طرفداران مردم‌سالاری که رأی اکثریت را مبنای مشروعیت دولت می‌دانند، هنوز پاسخ قانع‌کننده‌ای برای شهروندانی که در جانب اقلیت قرار گرفته و مبنای آنها را قبول ندارند، ارائه نکرده‌اند. درست است که لاک می‌گوید: «هر فرد «باید» تن به «تصمیم اکثریت» بدهد که چه کسی باید حکومت کند» [۴۶] ولی وی نشان نمی‌دهد که پشت سر این «باید» چه استدلالی نهفته است؟ و چگونه می‌توان فردی را که مثلاً به «حق الهی» معتقد است، نسبت به تصمیم اکثریت متقاعد ساخت؟ البته به طرفداران حکومت اکثریت، در صورتی که رأی کافی به دست نیاورند می‌توان گفت: شما از رقیب خود اطاعت کنید تا وقتی که شما هم به اکثریت رسیدید، رقبایتان از شما حمایت کنند. ولی چنین توصیه‌هایی برای کسانی که اساساً مبنای حاکمیت اکثریت را نپذیرفته‌اند، هرگز قانع‌کننده نیست و صرفاً بر داد و ستدهای سیاسی و منافع گروهی، استوار است.

علاوه بر سیره امیرالمؤمنین، در دوران امامت حضرت سیدالشهداء نیز، موضوع امتناع از بیعت با حاکم جائز به چشم می‌خورد. معاویه در سال ۵۰ هجری به حج رفت و در ملاقات با امام حسین (ع) به آن حضرت گفت: همه مردم به جز پنج نفر، با خلافت فرزندم، موافقت کرده‌اند. و در همان مجلس، درخواست بیعت حضرت را داشت، که مورد اعتراض امام قرار گرفت. [۴۷] پس از مرگ معاویه، امام (ع) به عبدالله بن زبیر فرمود: هرگز با یزید بیعت نخواهم کرد زیرا پس از برادرم حسن، خلافت فقط از آن من است:

انی لا ابایع له ابداً لأن الامر انما کان لی من بعد اخی الحسن. [۴۸]

و به فرماندار مدینه که درخواست بیعت از یزید داشت، فرمود:

ایها الامیر! انا اهل بیت النبوة و معدن الرسالة و مختلف الملائكة و محل الرحمة و بنا فتح الله و بنا ختم و یزید رجل فاسق شارب الخمر و قاتل النفس المحرمة معن بالفسق و مثلی لا یبایع مثله. [۴۹]

و به دلیل امتناع از بیعت بود که امام مجبور شد مدینه را ترک کند و به برادرش محمد بن حنفیه تأکید نمود که اگر بر روی زمین، هیچ مأمن و پناهگاهی نداشته باشد و پهنه گیتی را بر او تنگ بگیرند، باز هم زیر بار بیعت با یزید نخواهد رفت:

یا اخی! و الله لو لم یکن فی الدنيا ملجأ و لا مأوی لما بایعت یزید بن معاویه. [۵۰]

البته به این نکته هم باید توجه داشت که بیعت با جائز، هر چند بااصاله جایز نیست و باید در برابر آن مقاومت کرد، ولی ممکن است که در شرایط مختلف، احکام متفاوتی بر آن مترتب گردد. مثلاً گاه این حرمت، چندان اهمیت پیدا می‌کند، که از هر خطر و ضرری برای امتناع از بیعت باید استقبال کرد و گاه به عکس، برای رعایت یک مصلحت بالاتر، باید به آن تن داد. از این رو بیعت امام حسین (ع) با حاکم جائز، با بیعت امیرالمؤمنین (ع) با خلفای غاصب، تفاوت دارد. زیرا بیعت سیدالشهداء، نه فقط تأیید خلافت یزید، بلکه «تصویب ولایتعهدی» و صحه گذاشتن بر موروثی شدن خلافت بود که از بزرگترین بدعتها در تاریخ اسلام شمرده می‌شود، در حالی که بیعت امیرالمؤمنین، صرفاً تسلیم در برابر اقدامات نابجایی بود که اکثریت را به دنبال خود داشت. [۵۱] از سوی دیگر یزید، چهره فاسدی بود که آشکارا به فسق و فجور می‌پرداخت و سلطه او جز تباهی امت اسلامی، سرنوشت دیگری را رقم نمی‌زد، در حالی که مدعیان خلافت در عصر امیرالمؤمنین، دارای چنین نقاط ضعفی نبوده و تأیید آنان، این گونه مفسد را به دنبال نداشت. و بدین جهت بود که اگر در عصر امیرالمؤمنین «اکراه» می‌توانست مجوز بیعت با جائز باشد، ولی در

دوران سیاه فرمانروایی یزید، فشار و تهدید حکومت و اکراه و اضرار هم نمی‌توانست، حکم حرمت را برداشته و یا عذری تلقی شود:

امام(ع) اگر بیعت زوری و اکراهی انجام می‌داد، معذور نبود، اکراه از نظر اسلام، شامل این مسایل نمی‌شود. «رُفِعَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» و «لا ضرر و لا ضرار» شامل جایی که ضرر بر اسلام وارد شود، نیست، مثل اینکه کسی را مجبور کنند که علیه اسلام کتاب بنویسد یا قرآن را تخطئه کند. [۵۲]

ولی در زمان امیرالمؤمنین شرایطی پیش آمد که بیعت با جائز، ضرورت یافت. در آن اوضاع و احوال، مصلحت اهم اقتضا می‌کرد که حضرت از حکمرانان کناره‌گیری نکند و بدین وسیله، از آسیبهایی که به اسلام می‌رسد جلوگیری نماید:

فَأَمْسَكَ يَدِي حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةَ النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (ص) فَخَشِيْتُ أَنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَ أَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثَلَمًا أَوْ هَدْمًا تَكُونُ الْمَصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ عَظِيمًا مِنْ فَوْتِ وَلَايَتِكُمْ. [۵۳]

به علاوه که سیره آنان با سیره یزید قابل مقایسه نبود. در نامه امام حسین(ع) به بزرگان بصره، این تفاوت عملکرد تبیین شده و بر مبنای آن موضع‌گیری مختلف ائمه در دو دوران، تحلیل گردیده است. امام در باره دوره نخست با تأیید عملکرد غالب فرمود:

وَ اسْتَأَثَّرَ عَلَيْنَا قَوْمَنَا بِذَلِكَ وَ كَرِهْنَا الْفِرْقَةَ وَ أَحْبَبْنَا الْعَاقِبَةَ ... وَ قَدْ أَحْسَنُوا وَ أَصْلَحُوا وَ تَحَرَّوْا الْحَقَّ. وَ لِيْ فِي بَارِهِ دَوْرَةٌ دَوْمٌ فَرْمُودٌ: سَنَتٌ مَّرْدَةٌ اسْتِ وَ بَدَعْتُ زَنْدَةً شَدِيدَةٌ اسْتِ: اِنْ السَّنَةَ قَدْ أَمِيتَتْ وَ اِنْ الْبِدْعَةَ قَدْ أَحْيَيْتْ. [۵۴]

ب. قیام و مبارزه

گام دوم مقاومت در برابر دولت جور، امر به معروف و نهی از منکر است که از تذکر زبانی آغاز می‌شود و تا اقدام عملی برای ساقط کردن حاکم جائز و فروپاشی دولت جور، ادامه می‌یابد. در این زمینه قیام و شورش، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و در میان فرق اسلامی، مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است.

اولین تجربه مسلمانان، برای ساقط کردن حکمران، به شورش علیه عثمان برمی‌گردد. عده‌ای از مسلمانان این اقدام را ناروا می‌دانند و به طور کلی اهل سنت، این حرکت را موجه ندانسته و بخصوص قتل خلیفه را محکوم می‌کنند، از این‌رو به این جریان تاریخی استناد نمی‌کنند. حداکثر همراهی آنان با معترضین علیه خلیفه آن است که آنان هر چند حق اعتراض داشتند، ولی به جای قتل خلیفه، می‌بایست او را عزل کرده و زندانش کنند. [۵۵]

سخنان امیرالمؤمنین در این باره گویای، «موضع دیگری» است. اجمال ماجرا از زبان حضرت آن است که عثمان بدعتهایی را پدید آورد، رفتارش به حرفهایی در باره او انجامید، بالاخره مردم اعتراض کردند و سپس تغییرش دادند: انه قد كان على الامة وال احداثا و اوجد مقالا فقالوا ثم نقموا فغيروا. [۵۶]

امام(ع) بارها فرمودند: من نه به قتل او دستور دادم، و نه از آن منع کرده‌ام، نه قاتل او بودم، و نه ناصرش:

- لو امرت به لکننت قاتلا، او نهیت عنه لکننت ناصرا. [۵۷]

- ما امرت و لا نهیت، و لا سرتی و لا ساءنی. [۵۸]

- و الله ما امرتهم بشيء و لا دخلت فی شيء من شأنهم. [۵۹]

- ما احببت قتله و لا کرهته، و لا امرت به و لا نهیت عنه. [۶۰]

ابن‌ابی‌الحدید نمی‌تواند انکار کند که این گونه جملات، به معنی آن است که امام(ع) خون خلیفه را مباح می‌دانسته است، ولی وی به دلیل آنکه شخصاً چنین اعتقادی ندارد، می‌گوید این جملات را باید «تأویل» کرد! [۶۱]

علاوه بر این تعبیرات، شواهد دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد امام(ع)، اقدام شورشیان را ظالمانه نمی‌دانسته است:

۱. عده‌ای از انقلابیون، از نزدیکترین اصحاب حضرت بودند. عمار یاسر، مالک اشتر و محمد بن‌ابی‌بکر، کسانی نبودند که در چنین اقدام خطیری، با احساس «عدم رضایت حضرت» دست به اقدامی بزنند و بعد هم با صراحت از آن دفاع کنند! مالک اشتر در حالی که به عنوان نماینده امیرالمؤمنین به کوفه آمده بود تا کوفیان را به شرکت در جنگ

جمل دعوت کند، بر فراز منبر اعلام کرد: عثمان، کتاب خدا را پشت سر انداخته بود، بر طبق هوای نفس خویش رفتار می‌کرد، تقاضای کناره‌گیری‌اش را کردیم نپذیرفت و بر بدعتها پافشاری کرد، لذا ما هم هلاکت او را بر هلاکت دین و دنیای خویش، ترجیح دادیم. [۶۲]

ابن‌قتیبه می‌افزاید، مالک با هزار نفر از کوفه آمده بود و در محاصره عثمان شرکت داشت. و ابن‌ابی‌حذیفه از مصر با ۴۰۰ نفر، [۶۳] عمار یاسر نیز در گفتگوی با عمروعاص، مشارکت در قتل خلیفه را می‌پذیرد و می‌گوید: اراد ان یغیر دیننا فقتلناه. [۶۴] و در سخنرانی خود در صقین، کاملاً از این اقدام، حمایت می‌کند: انما قتله الصالحون المنکرون للعدوان، آلأمرون بالاحسان، و یقول هؤلاء الذین لا یبالون اذا سلمت لهم دنیاهم لو درس هذا الدین: لم قتلتموه؟ فقلنا: لأحداثه... [۶۵]

۲. پس از این ماجرا، حضرت علی(ع) نه تنها، آن را تخطئه نکردند و آن را محکوم ننمودند، بلکه گاه به صورت ضمنی به تأیید آن پرداختند. مثلاً وقتی فرستاده معاویه از حضرت درخواست کرد که قاتلان عثمان را تحویل دهد، امام فرمود: آنها بر اساس درک خود از قرآن عمل کرده‌اند، و نباید قصاص شوند: تأول القوم علیه القرآن، و وقعت الفرقه و قتلوه فی سلطانه و لیس علی ضربهم قود. [۶۶]

همچنین امام در هنگام اعزام مالک اشتر به مصر، در نامه‌ای خطاب به مصریان، از آنان به عنوان کسانی که در برابر معصیت خداوند در زمین، «خشم مقدس» از خود نشان دادند، یادکرد:

... الى القوم الذین غضبوا لله حین عصى فی ارضه و ذهب بحقه ضرب الجور سراقه علی البر و الفاجر... [۶۷]

این ستایش از مصریان، ناظر به حضور قوی آنان در شورش علیه خلیفه است! و در اینجاست که ابن‌ابی‌الحدید با همه تلاشی که برای توجیه کلمات امیرالمؤمنین دارد، از توجیه باز می‌ماند و می‌گوید: تأویل این سخنان برای من دشوار است. زیرا اهل مصر، همانها بودند که به قتل خلیفه مبادرت نمودند و امام از آنها به عنوان کسانی که در برابر معصیت خداوند، خشم خداوندانه نشان دادند، نام می‌برد. [۶۸]

برخی متفکران اسلامی براین باورند که امام هر چند انقلابیون را ذی‌حق می‌دانسته، ولی در عین حال قتل خلیفه را «مخالص مصالح کلی اسلامی» می‌دانسته است. [۶۹] متأسفانه برای این قضاوت، مستند کافی و روشن، ارائه نشده است. [۷۰] چگونه می‌توان گفت که امام این اقدام را خلاف مصلحت جامعه اسلامی می‌دانسته، ولی کمترین تلاش برای جلوگیری از آن به عمل نیاورده و حتی انقلابیون را از آن «نهی» نکرده است؟! آیا نهی از منکر، در مواردی که اقدامی بر خلاف مصلحت اسلام و مسلمین صورت می‌گیرد، واجب نیست؟ و یا نهی حضرت، هیچ‌گونه اثری نداشته است؟ همچنین به امام(ع) نسبت داده شده است که حضرت در نظر داشت عثمان در صورت امتناع، برکنار شده و احیاناً حبس شود، و خلیفه شایسته بعد، به جراثمش رسیدگی کند. [۷۱] ولی برای این ادعا هم مدرکی ارائه نشده است و شاهدهی برای آن نیافته‌ایم. البته ابن‌ابی‌الحدید بر اساس دیدگاه خاص خود بر این عقیده است که: کان الواجب علیهم الاّ یجعلوا جزاءه عمّا اذنب القتل، بل الخلع و الحبس و ترتیب غیره فی الامامه. [۷۲]

در عین حال نمی‌توان انکار کرد که این اقدام، به مثابه یک جراحی بود که پس از آن تا قرن‌ها، آثار ناراحت‌کننده و آزاردهنده‌اش، ادامه می‌یافت و در اثر آن عکس‌العمل‌های ناروایی بروز می‌کرد. مثلاً عبیدالله بن‌زبیر به عمر بن‌سعد نوشت: فحل بین الحسین و اصحابه و بین الماء و لا یدوقوا منه قطرة کما صنع بالتقی الزکی المظلوم عثمان. [۷۳] و پس از ماجرای کربلا، گفتند: هذه واعیه بواعیه عثمان. [۷۴]

امیرالمؤمنین هم در هنگام محاصره خلیفه، بنا به درخواست انقلابیون، به گفتگو با عثمان پرداخت و به وی گوشزد کرد که اگر این شورش به قتل او بیانجامد و باب فتنه‌هایی در امت اسلامی گشوده خواهد شد:

یبت الفتن فیها فلا یبصرون الحق من الباطل، یموجون فیها موجاً و یمرجون فیها مرجأ. [۷۵]

ولی در نهایت که خلیفه حاضر به قبول اعتراضات مخالفان نشد، امام نیز هیچ‌گونه اقدامی برای باز داشتن معترضان به عمل نیاورد و حتی با زبان نیز آنها را «نهی» نکرد. از این‌رو در مجموع می‌توان گفت فتنه‌ها و مفاصد بعدی این شورش را حضرت در حدی نمی‌دانست که بدان اعتراض نموده و برای جلوگیری از آن، اقدام کند، یعنی امام «حق

شورش» را نفی نمی‌کرد و حتی اعمال آن را بر خلاف «مصلحت عامه» نمی‌دید، هر چند که شرایط را برای دخالت خود، مناسب نمی‌دانست.

نمونه دیگر قیام در برابر حاکم جور، نهضت امام حسین(ع) است. در این مورد - بر خلاف نمونه قبل - رهبری قیام، شخصاً با امام(ع) است و حضرت بر مبنای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، به مخالفت برخاست. سید الشهداء در زمان معاویه نیز بر این عقیده بود که باید در برابر فسادهای حکومت اموی قیام کرد، لذا در سالهای آخر عمر معاویه، در جمع صدها نفر از شخصیت‌های بزرگ اسلامی، در ترسیم دولت حق و دولت جور سخنرانی نمود و پس از تبیین خلافت برحق امیرالمؤمنین، و حق امامت خویش، از حاضران خواست در بازگشت از سفر، این حقایق را به گوش مردم رسانده و آنها را به «حق امام» فرا خوانند. [۷۶]

امام در سخنرانی دیگری، «مخالفت با ظالم» را به عنوان امر به معروف و نهی از منکر، واجب شمرد و عالمان و دانایان را مورد عتاب قرار داد که چرا به سازش با ظلمه تن داده و آسوده خاطر نشسته‌اید؟! ... بالادهان و المصانع عند الظلمة تأمنون کل ذلک مما امرکم اللّٰه به من النهی و التناهی و انتم عنه غافلون ... امام خطاب به آنها فرمود:

چرا با فرار از مرگ، ستمگران را قدرت بخشیده‌اید تا هوسهای خود حاکم کنند، ضعیفان را در چنگ بگیرند، مستضعفان را در تنگنا قرار دهند، حکومت را بر وفق خودخواهی‌های خویش اداره کنند و ... و لکنکم مکنتم الظلمة من منزلتکم و اسلمتم امور اللّٰه فی ایدیهم یعملون بالشبهات و یسرون فی الشهوات، سلطهم علی ذلک فرارکم من الموت و اعجابکم بالحیاء الّتی هی مفارقتکم فأسلمتم الضعفاء فی ایدیهم فمن بین مستعبد مقهور و بین مستضعف علی معیشته مغلوب یتقلّبون فی الملک بارائهم ... [۷۷]

همچنین امام حسین(ع) در پاسخ به نامه‌ای از معاویه، برخی جنایات او مانند قتل حجر بن عدی و یارانش را برشمرد و فرمود: امروز هیچ فتنه‌ای بزرگتر و ناگوارتر از حکومت تو برای امت اسلامی وجود ندارد و من به خدا قسم، جهادی برتر از جهاد با تو نمی‌شناسم: و انی لا اعلم لها فتنة اعظم من امارتک علیها ... و انی و اللّٰه ما اعرف افضل من جهادک ... [۷۸]

با مرگ معاویه شرایط مناسب‌تری برای قیام علیه دولت اموی فراهم گردید و مردم کوفه با اعلام اینکه «لیس علینا امام» خود را از فرمانروایی یزید، آزاد دانسته و عدم تعهد خویش را نسبت به وی ابراز نمودند. آنها اضافه کردند که آماده‌اند تا نماینده یزید - نعمان بن بشیر - را از شهر اخراج کنند. امام(ع) با فرستادن مسلم بن عقیل و پاسخ مثبت به آن، این اقدام حادّ سیاسی را مورد تأیید قرار داد و برایشان توضیح داد که چه کسی شایسته فرمانروایی و رهبری است:

فلعمری ما الامام الا العامل بالکتاب، و الآخذ بالقسط، و الدائن بالحق، و الحابس نفسه علی ذات اللّٰه. [۷۹]

این سخن امام برای اثبات عدم مشروعیت حاکمیت، و لزوم حمایت و اطاعت از آن حضرت در جهت رسیدن به دولت حق، کاملاً گویا بود. علاوه بر آن امام از مسلم خواست تا مردم را به اطاعت حضرت و رها کردن دودمان بنی‌امیه فرا خواند. [۸۰]

سید الشهداء در جریان نهضت، از یک سو بر «حق امامت» خویش تأکید می‌نمود و مردم را به شناخت این حق و التزام بدان فرا می‌خواند:

و نحن اهل بیت محمد و اولی بولایة هذا الامر علیکم من هؤلاء المدعین ما لیس لهم. [۸۱]

و از سوی دیگر، مردم را به قیام در برابر فساد و ستم دودمان بنی‌امیه دعوت می‌کرد، مثلاً به فرزندق فرمود:

ان هؤلاء قوم لزموا طاعة الشیطان و ترکوا طاعة الرحمن و اظهروا الفساد فی الارض و ابطلوا الحدود و شربوا الخمر و استأثرو فی اموال الفقراء و المساکین و انا اولی من قام بنصرة دین اللّٰه و اعزاز شرعه و الجهاد فی سبيله لتکون کلمة اللّٰه هی العلیا. [۸۲]

در خطابه‌ای به سپاهیان حرّ بن یزید ریاحی نیز همین استدلال برای ضرورت قیام در برابر فرمانروایی یزید مطرح شده است:

ألا و ان هؤلاء القوم قد لزموا طاعة الشيطان و تركوا طاعة الرحمن و اظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استأثروا بالفیء و احلوا حرام الله و حرّموا حلال الله و انا احقّ من غیر. [۸۳]

شرایط قیام بر دولت جور

الف. عدم ضرر

قیام در برابر فرمانروای ستمگر، یکی از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است و قهراً هر گونه اقدامی در این باره باید در چارچوب شرایط و ضوابط این فریضه انجام گیرد. ولی آیا می‌توان اعتراض در برابر ظلم را به منتفی بودن خطر و ضرر مشروط کرد؟ و آیا با پیش‌بینی مصائب جانی و مالی، صحنه مبارزه را باید ترک کرد؟

غزالی در احیاء العلوم بر این عقیده است که از چهار مرحله امر به معروف و نهی از منکر، فقط دو مرحله نخست آن - تبیین علمی و موعظه - در برابر حکام و سلاطین جایز است ولی مرحله اقدام خشونت‌آمیز و قیام با سیف، به طور کلی حرام است زیرا به بروز مفسد بیشتری می‌انجامد و مرحله قبل از آن - سخن درشت گفتن و تندی کردن - نیز در صورتی که به گرفتار کردن دیگران نیانجامد، مانعی ندارد، و حتی اگر امر به معروف بدین وسیله خود را در معرض گرفتاری قرار داده و از بذل جان هم استقبال کند، «پسندیده» است. [۸۴]

فیض کاشانی در تهذیب احیاء، پا را فراتر گذاشته و نه تنها اقدام خشونت‌آمیز علیه حاکم ستمگر را محکوم کرده است، بلکه کلام تند علیه او را هم مجاز ندانسته و از سخن درشت گفتن با سلطان هم که شخص را با خطر مواجه می‌سازد، منع کرده است! وی می‌گوید روایاتی مانند «افضل الجهاد کلمة حق عند سلطان جائر» را باید «تأویل» کرد، زیرا ائمه از چنین کاری منع کرده‌اند و اجازه ذلت به مؤمن نداده‌اند! [۸۵] وی در اینجا به روایت «یحیی الطویل» اشاره دارد که «ارباب قدرت» از شمول امر به معروف و نهی از منکر استثناء شده‌اند و این وظیفه، «فقط» برای «موعظه» مؤمنان و «تعلیم» جاهلان، قرار داده شده است:

انما یؤمر بالمعروف و ینهی عن المنکر مؤمن فیتعظ او جاهل فیتعلّم فاما صاحب السوط و السیف فلا. [۸۶]

و در روایت «مفضل بن یزید» هم وارد شده است که هر کس متعرض سلطان جائر شود و در نتیجه گرفتار گردد، پاداشی نخواهد داشت و صبر و تحمل بر آن را هم به دست نخواهد آورد:

من تعرّض لسلطان جائر فأصابه بلیّة لم یوجر علیها و لم یرزق الصبر علیها. [۸۷]

مرحوم فیض در کتاب دیگرش به نام مفاتیح الشرایع هم اشاره به همین مبحث دارد و با اشاره به این گونه روایات، شرط «عدم مفسده» را به «عدم توجه ضرر به خود یا یکی از مسلمانان» تفسیر می‌کند. [۸۸]

ولی آیا واقعاً دیدگاه فیض در فقه شیعه، «استثناء» تلقی می‌شود؟ او در این زمینه از فقهای دیگر فاصله گرفته است؟ و یا سخن او و حتی مستندات و استدلال‌هایش، از گذشته معمولاً مقبول فقهای شیعه بوده، هر چند که وی به لحاظ درگیر شدن با غزالی، با صراحت بیشتری مسأله را مطرح کرده است؟

آراء فقهی امامیه نشان می‌دهد که آنان «تغلب» را ملاک مشروعیت سلطان ندانسته، و به سلاطین در عصر غیبت به دیده غاصب و ظالم نظر می‌افکنده‌اند و «همکاری با سلطان جائر» را حرام دانسته و شیعه را شدیداً از آن برحذر می‌داشتند، در عین حال آنان در باب امر به معروف و نهی از منکر، با قرار دادن شرط «عدم خطر مالی و جانی» از هر گونه اقدام مخاطره‌آمیز در برابر سلاطین جور و فرمانروایان ستمگر، جلوگیری کرده‌اند!

مشایخ ثلاثه حدیث، روایه یحیی الطویل را نقل کرده‌اند: شیخ صدوق در کتاب الهدایه - که متن فتوایی او تلقی می‌شود - در باب امر به معروف و نهی از منکر، تنها یک روایت نقل کرده است و آن هم روایتی است که «صاحبان قدرت» را از امر و نهی مصون می‌دارد. وی با تعبیر «قال الصادق»، این حدیث را به شکل جزمی به امام (ع) نسبت می‌دهد و بر آن اعتماد می‌نماید. [۸۹]

کلینی هم در کافی هر دو روایت آورده است و با قرار دادن «انکار قلبی» در سرفصل این باب، نشان داده است که در برابر «ارباب زور» به «انکار قلبی» باید اکتفا کرد. وی نیز بر این روایات اعتماد کرده است. [۹۰]

شیخ طوسی هم در تهذیب این روایت را وارد کرده است. [۹۱] البته مضمون لزوم مدارا با سلطان جائر، در روایات دیگری نیز به چشم می‌خورد. [۹۲]

به هر حال این گونه روایات، مبنایی برای یک «فتوای مورد اتفاق» گردیده است که با خوف از ضرر جانی یا مالی، تکلیف امر به معروف و نهی از منکر ساقط است. این فتوی در آثار شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن براج، ابن ادریس، علامه حلی، محقق حلی، و بلکه «جمیع فقها» دیده می‌شود و حتی برخی مانند شهید اول و شهید ثانی و محقق اردبیلی، اقدام به نهی از منکر را در شرایط خطرناک، «حرام» دانسته‌اند. [۹۳] و فقهایی که مستند این شرط را ذکر کرده‌اند، به سراغ همان دو روایت رفته‌اند. [۹۴]

نتیجه آنکه بحثهای فقهی پیشینیان نشان می‌دهد که آنان امر به معروف و نهی از منکر را محصور در موارد عدم ضرر دانسته‌اند و در نتیجه تعرض به سلطان جائر را که روشن‌ترین مصداق خوف ضرر و خطر است، خارج از آن نهاده‌اند. و در این نظریه فقهی، دیگران نیز فیض را همراهی می‌کنند. اینک باید پرسید که شرط عدم ضرر، «مطلق» بوده و به طور کلی، احتمال خطر، این تکلیف را ساقط می‌کند و یا اگر با استقبال از خطر، از ضرر و مفسده بزرگتری می‌توان جلوگیری کرد، تحمل مصائب کوچکتر، لازم است؟

متأسفانه معمولاً فقها، این فرض را مطرح نکرده‌اند و به طور کلی، در افتادن با زورمداران را لازم ندانسته و یا از آن منع کرده‌اند. ولی چرا در کتب فقهی که به احتمالات بعید و فروض نادره هم توجه می‌شود، چنین مسأله‌ای به چشم نمی‌خورد؟ آیا فقهای گذشته در شرایط زمانی خود، برای درگیر شدن با سلاطین جائر، مصلحت اهمی سراغ نداشته‌اند و لذا تحمل ضرر را توصیه نمی‌کرده‌اند؟ و یا این شرط را «مطلق» دانسته و در هیچ شرایطی تحمل ضرر را برای امر به معروف و نهی از منکر، واجب ندیده‌اند؟

ظاهر کلمات آنها، احتمال دوم را تأیید می‌کند و حتی اردبیلی تصریح بدان دارد که اگر با تحمل ضرر کم، بتوان جلوی ضرر زیاد را گرفت، باز هم امر به معروف و نهی از منکر، واجب نیست. [۹۵] بر این اساس، برای مبارزه با تعدی حاکمان جور و جلوگیری از ستم آنها، هیچ راهی باز نمی‌ماند و عملاً زمینه هر گونه اعتراضی، از بین می‌رود.

البته اخیراً تفصیلی به فقه شیعه راه یافته است که می‌تواند به این مشکل پایان دهد و احتمالاً این دیدگاه از میرزای قمی آغاز گردیده است. میرزا چون دلیل اشتراط «عدم مفسده و ضرر» را «حدیث لا ضرر» دانسته و به روایت یحیی الطویل در این مسأله استناد نمی‌کند، لذا در صورت «تزام ضررین»، حکم می‌کند که ضرر اقل را برای دفع ضرر اکثر باید تحمل کرد؛ مثل آنکه شخصی «ضرر ضرب» و شتم را تحمل می‌کند، تا از «ضرر قتل» نفس محترمه، جلوگیری کند. [۹۶] لکن پیش از میرزا، تا آنجا که متون فقهی نشان می‌دهد، فقها در فقه به مردم نمی‌گفتند که در برابر مسایل حساس و خطیر جامعه، احساس مسؤولیت نموده و با وجود خطر جانی و مالی، در برابر قلدران و جباران ایستادگی کنید، بلکه منطق آنها این بود که به قدرتمندان کاری نداشته باشید: «اما صاحب سوط و سیف فلا يؤمر بالمعروف» و دیده نشده‌که از اطلاق این سخن، دست کشیده باشند.

تنها پس از اولین جرقه‌های نهضت اسلامی در برابر رژیم پهلوی بود که این مسأله باتوجه به نقش سیاسی و اجتماعی آن، و از زاویه برخورد با دولت جور، وارد مباحث فقهی گردید و حضرت امام خمینی در تحریر الوسيله «تحمل ضرر» و زیان مالی و حتی جانی را برای حفظ کیان اسلام و مقابله با توطئه‌هایی که در برابر اسلام و مسلمین قرار دارد، «واجب» دانستند. [۹۷]

آیت‌الله حکیم هم در پاسخ به یک استفتاء توضیح دادند که شرط «عدم ضرر»، مربوط به منکرات مهمی از قبیل آسیب دیدن اساس دین نیست و در چنین مواردی باید از هر خطری استقبال کرده و حتی با ایثار جان، در برابر منکرات ایستادگی کرد. [۹۸]

آیت‌الله خوئی نیز این مسأله را به رساله افزودند که وقتی امر به معروف و نهی از منکر تأثیر دارد، باید ملاحظه اهمیت موضوع را نموده و چه بسا، امر و نهی، با «علم به ترتب ضرر» هم واجب باشد. [۹۹]

طرح یک سؤال اساسی

فقها در باب شرایط امر به معروف و نهی از منکر، به استناد چند روایت که اعتراض به حاکمان جور را جایز نمی‌شمارد، اقدامات مخاطره‌آمیز را ولو برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر، ممنوع دانسته‌اند، ولی چرا در این گونه مباحث فقهی، هیچ اثری از استدلال به سیره امام حسین(ع) دیده نمی‌شود؟ و چرا در کتب استدلالی فقه

شیعه که به همه مستندات اشاره می‌شود و حتی وجوه ضعیف و احتمالی هم مورد توجه قرار می‌گیرد، جای تمسک به سخنان سید الشهداء و سیره آن حضرت در برابر دولت جور به عنوان الگویی معتبر در امر به معروف و نهی از منکر، خالی است؟

نگارنده نمی‌تواند پاسخ مطمئنی برای سکوت قاطبه فقها طی قرون متمادی در این باره ارائه کند، ولی اطمینان دارد که این سکوت، غافلانه نبوده و نمی‌توان پذیرفت که آنان در بررسی این مسأله فقهی، اساساً به موضوع عاشورا توجه نداشته و پیوسته از آن غفلت داشته‌اند و لذا نفیاً و اثباتاً اظهار نظری در باره آن نکرده‌اند. پس علت این سکوت چیست؟

می‌توان احتمال داد که به طور کلی، در بحث امر به معروف و نهی از منکر، «همه فقها» بحث خود را به «منکرهای عادی»، اختصاص داده‌اند، منکرهایی که جلوگیری از آنها، ارزش تحمل خطر را نداشته و لزومی ندارد که افراد برای مقابله با آنها، خود را به جرح و ضرر گرفتار کنند. و چون آنان در صدد شیوه برخورد با منکرات مهم از قبیل دولت جور نبوده‌اند، لذا از طرح سخنان امام حسین و قیام آن حضرت در برابر یزید صرف نظر کرده‌اند. اساساً شرایط دشوار تقیه، اجازه طرح چنین مباحثی را به آنان نمی‌داده است.

ولی احتمال دیگر آن است که آنان تفسیر خاصی از نهضت حسینی داشته‌اند که با مبنای «نفی ضرر در امر به معروف» سازگار بوده، لذا هیچ‌گاه از این مبنا عدول نکرده و حاضر به تخصیص آن هم نشده‌اند، بلکه به عکس قیام آن حضرت را توجیه کرده‌اند.

مؤید احتمال دوم آن است که صاحب مجمع‌البیان، آیه «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة» [۱۰۰] را بدین معنی می‌داند که اقدام به هر کاری که خطر جانی داشته باشد، حرام است و از این‌رو در موارد خطر، تکلیف امر به معروف و نهی از منکر، ساقط می‌شود زیرا القاء نفس در هلاکت است. وی در ادامه نسبت به اقدام فداکارانه امام حسین (ع) که با تحمل مصائب همراه بود می‌گوید:

«شاید حضرت گمان می‌کرد که وی را به خاطر نسبتی که با رسول خدا دارد نمی‌کشند.»

یعنی امام، اساساً خطر جدی برای خود احساس نمی‌کرد، و گزینه به چنین کار خطرناکی مبادرت نمی‌کرد، و در نتیجه با وجود احتمال خطر، هیچ‌کس، مجاز به اعتراض در برابر حاکم جائر نیست.

«و شاید حضرت می‌دانست که حتی اگر از درگیری با آنها دوری کند، باز هم او را به قتل می‌رسانند، از این‌رو، بین دو نوع قتل - قتل پس از دستگیری، و قتل در میدان جنگ و با عزت - دومی را برگزید.» [۱۰۱]

یعنی، امام اگر راهی برای نجات خود سراغ داشت، از درگیری صرف نظر می‌کرد و «حفظ نفس» را بر استقبال از مرگ، ترجیح می‌داد، و در نتیجه، کسی که می‌تواند جان خود را مصون از خطر نگهدارد، مجاز به اعتراض در برابر حاکم جائر نیست زیرا به القاء نفس در هلاکت می‌انجامد.

دقت در این دو پاسخ طبرسی نشان می‌دهد که وی به هیچ وجه حاضر نیست در هیچ شرایطی، استقبال از خطر را تجویز کرده و امر به معروف و نهی از منکر را با وجود خوف ضرر، بپذیرد و شرط عدم ضرر را تخصیص بزند. وی حتی جایی برای تحمل ضرر، برای جلوگیری از یک ضرر بزرگتر هم باز نمی‌گذارد.

از این‌رو هیچ بُعدی ندارد که فقهای دیگر هم با چنین رویکردی به ماجرای کربلا نگریسته، و شرط عدم ضرر را به شکل «مطلق» حفظ کرده‌اند. تحلیلی هم که شیخ طوسی، [۱۰۲] سید مرتضی [۱۰۳] و شیخ مفید [۱۰۴] در باره نهضت حسینی ارائه کرده‌اند، مؤید این نظریه است.

صاحب جواهر هم در باب هدنه جهاد، با طرح دو مبنا در تحلیل این قیام، آن را از «استناد فقهی» خارج ساخته و قهراً تکالیف دیگران را به سوی دیگری سوق داده است: یکی آنکه این قیام یک «حرکت رمزآلود» و اسرارآمیز است که علل و عوامل آن بر ما پوشیده است، و دیگر آنکه امام در این قیام، دارای «تکلیف خاص» بوده است، و در نتیجه، عمل و رفتار آن حضرت را نمی‌توان پایه استدلال فقهی قرار داده و تکلیف خود را از آن استنتاج کرد! دیگران باید بر طبق همان عموماً و اطلاقات که در ادله وجود ندارد، عمل نمایند:

لا یقاس علیه من کان تکلیفه ظاهر الادله و الاخذ بعمومها و اطلاقتها. [۱۰۵]

آیا اساساً بر این نگرش، جایی برای مطرح کردن سیره امام حسین(ع) در امر به معروف و نهی از منکر باقی می‌ماند؟ و آیا در قبال ادله‌ای که ما را از تعرض به سلطان باز می‌دارد، حجّت دیگری در اختیار داریم؟ و آیا سکوت و سکونی که باب امر به معروف و نهی از منکر را در بسیاری از مقاطع تاریخ «فرا» گرفته، بی‌دلیل است؟ دوری از سیره سید الشهداء، نه فقط فتاوی‌های فقهی، بلکه روحیه شیعیان را به سوی ضعف سوق داده و گاه آنان را از صحنه‌های پرشکوه مبارزه در برابر دولت جور، دور نگه داشته است.

ب. زمینه موفقیت

شرط دیگری که در باب امر به معروف و نهی از منکر مطرح شده است، وجود زمینه موفقیت و پیروزی است. بررسی و تحلیل این شرط در نهضت حسینی، مجالی واسع می‌طلبد و نمی‌توان در اینجا به اشاره از آن عبور کرد، در عین حال باید متذکر شد کسانی که انتظار غلبه سریع در میدان درگیری با دولت جائر را دارند، از توجیه خردمندانه قیام سیدالشهداء عاجز می‌مانند زیرا حضور آن تعداد اندک از یاران، تردیدی در غلبه دشمن باقی نمی‌گذاشت، لذا ناچار می‌شوند که یا مانند ابن‌خلدون ارزیابی امام از شرایط اجتماعی و

بخصوص اوضاع کوفه را تخطئه کنند! و حق را به جانب ابن‌عباس، ابن‌زبیر، ابن‌عمر، ابن‌حنفیه و دیگران دهند که چنین اقدامی را تأیید نمی‌کردند. [۱۰۶] و یا با توجه به مقام عصمت امام، اقدام حضرت را اسرارآمیز و خارج از تکالیف عمومی بشمارند!

ولی برای قضاوت صحیح در این باره باید ملاکهای موفقیت و پیروزی را مورد بررسی قرار داد و با مشخص کردن اهداف یک قیام، نسبت به تحقق آرمانهای آن دآوری نمود. متأسفانه در تحلیلهای فوق، این خلاء به چشم می‌خورد و گمان رفته است که سرکوب شدن مبارزان و به شهادت رسیدن آمران به معروف، الزاماً به معنی «ناکام ماندن نهضت» و بی‌اثر ماندن آن است. در حالی که قیام حسینی، دارای امواج گسترده‌ای در طول تاریخ است، که کمتر نهضت پیروزمندانه‌ای را می‌توان با آن مقایسه کرد. کسانی که قیام حضرت را صرفاً بر مبنای دعوت مردم کوفه و درخواست آنان تحلیل کرده‌اند، «حداکثر» امام را در این قیام «معذور» دانسته‌اند [۱۰۷] ولی اگر تأثیر شهادت حضرت و بازتاب تاریخی آن را در نظر بگیریم، موفقیت‌های این نهضت را درک خواهیم کرد.

البته بسیاری از نویسندگان اهل سنت هم، یکی از شرایط قیام علیه دولت جور را قدرت کافی برای سرنگون کردن رژیم حاکم دانسته‌اند و در غیر این صورت، قیام را تخطئه می‌کنند. ابن‌خلدون از انقلابیونی که برای جلوگیری از منکرات در برابر حکام جور می‌ایستند و با انگیزه‌های الهی، خود را در معرض گرفتاری قرار می‌دهند، به عنوان انسانهای گناهکار یاد می‌کند که بی‌جهت خون خود را به هدر می‌دهند در حالی که «قدرت» برای رسیدن به پیروزی، شرط لازم هر گونه اقدام انقلابی است. [۱۰۸] برخی از دانشمندان معاصر اهل سنت نیز، از همین نظریه پیروی می‌کنند. [۱۰۹]

سیره امام حسین(ع) نشان می‌دهد، که برای ارزیابی «نتایج» قیام، به تأثیرات آنی و زود هنگام نباید فکر کرد، بلکه باید ثمره قیام در شکل‌گیری حوادث آینده را نیز در محاسبه سود و زیان اقدام، وارد کرد و بر این اساس، ارزش اقدام را مشخص نمود. حتی در این محاسبه، تأثیرات فکری و فرهنگی حرکت بر نسلهای آینده را هم باید در نظر گرفت و از سهم هدایت‌گری آن نباید غفلت کرد: و بذل مهجته فیک لیستنقذ عبادک من الجهالة و حیره الضلالة. [۱۱۰]

امام خمینی در این باره مباحث فراوانی را مطرح کرده‌اند که باید در جای دیگر تفصیلاً بدان پرداخت از آن جمله: شهادت حضرت سید الشهداء مکتب را زنده کرد، خودش شهید شد اسلام زنده شد، و رژیم طاغوتی و معاویه و پسرش را دفن کرد. [۱۱۱]

با الهام از قیام حسین بن‌علی، متفکرانی مانند سنهوری، باید در مبنای فکری خود تجدید نظر کنند، وی هر چند از نهضت حسینی با عظمت و تجلیل یاد می‌کند، ولی قیام علیه حکومت فاسد را در صورتی جایز می‌شمارد که برای اعتراض‌کنندگان، زمینه‌های جدی پیروزی فراهم باشد. [۱۱۲] ذهنیتی که وی از «پیروزی» دارد، چیزی جز

دستیابی سریع در فروپاشی دولت جایز نیست و همین تلقی است که نور امید را در نیروهای حق طلب خاموش می‌کند و بر جرقه‌های انقلاب، خاکستر سرد می‌افشانند و در نتیجه دولت جور را در امنیت و مصونیت قرار می‌دهد! «کل یوم عاشورا» باید سرمشق امت اسلامی باشد، عاشورا قیام عدالتخواهان با عددی قلیل و ایمانی و عشقی بزرگ در مقابل ستمگران کاخ‌نشین و مستکبرین غارتگر بوده، و دستور است که این برنامه سرلوحه زندگی امت در هر روز و در هر سرزمین باشد ... مستضعفان اگر چه با عده‌ای قلیل، علیه مستکبران گرچه با ساز و برگ مجهز و قدرت شیطانی عظیم، مأمورند چونان سرور شهیدان قیام کنند. [۱۱۳]

تمرد در دولت حق

در اعتقاد شیعه، دولت حق، با امامت و پیشوایی امام معصوم برقرار می‌گردد، و در عصر غیبت امام، نیازمند اذن حضرت است که برای غیر از فقیه عادل به اثبات نرسیده است.

در «دوره امامت معصوم»، تمرد در برابر حاکم اسلامی، قابل توجیه نیست، زیرا با توجه به ویژگی عصمت، احتمال خطا و اشتباه، و یا گناه و انحراف، منتفی است، از این رو شورش بر امام، قطعاً «بغی» تلقی می‌شود و باید با آن مقابله کرد. با فرمانروایی پیشوای معصوم، نه تنها عملاً باید تسلیم فرمان او بود، بلکه باید از اعماق جان، فرمان او را پذیرفت:

فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً [۱۱۴].

در عین حال اگر در همان دوره هم برخی افراد به عصمت امام معتقد نبوده و رفتار او را از نظر اسلامی، غیر قابل توجیه بدانند، قبل از برخورد قهرآمیز با آنان، باید به پاسخگویی شبهات و رفع ابهامات ایشان پرداخت و نگرانی آنها را از نظر عملکرد دولت و یا شرایط رییس دولت برطرف نمود. علامه حلی در این باره می‌گوید:

هر کس بر امام عادل خروج کند - که امامتش از نظر ما با نصّ، و از نظر عامه با انتخاب به اثبات رسیده است - بالاجماع جنگیدن با او واجب است، ولی فقط در صورتی می‌توان به جنگ آنها رفت که قبلاً علت شورش آنها سؤال شود و شبهات ایشان توضیح داده شود و مرتفع گردد. [۱۱۵]

البته در همین دوره مسأله مخالفت با فرمانروایان میانی و مدیران نظام می‌تواند مطرح باشد، که پس از این بدان اشاره خواهیم کرد.

ولی در «دوره غیبت»، در چه صورت «تمرد» را می‌توان «موجّه» دانست؟ قبلاً باید توجه داشت که در نظریه حق الهی، اطاعت از فرمانروا، پیوسته «در محدوده اذن الهی»، مشروع است و در خارج از آن، هرگز اطاعت جایز نیست. از این رو در برابر هیچ فرمانروایی «اطاعت مطلق»، به معنی اطاعت حتی خارج از ضوابط شرع، نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر چند در مورد پیشوایان، نیازی به ذکر این قید نیست زیرا با وجود عصمت، فرمان مخالف شرع، صادر نمی‌شود. [۱۱۶]

همچنین کسانی که مشروعیت دولت را بر مبنای عقد بیعت بین حاکم و شهروندان از دیدگاه اسلام تقریر کرده و پذیرفته‌اند، اذعان دارند که این قرارداد در چارچوب ضوابط شرعی است و طرفین حق تعدی از آن را ندارند. [۱۱۷] و به هر حال همه بر این باورند که «لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق» [۱۱۸] و به تعبیر رشید رضا، قولاً و اعتقاداً بر این مطلب، اجماع وجود دارد. [۱۱۹] از این رو حق اطاعت از فرمانروایان، پیوسته مقید است. از پیامبر هم منقول است که اگر فرمانروایان شما را به معصیت فرا خوانند، فرمانبرداری نداشته باشید: «من امرکم منهم بمعصیة فلا سمع و لا طاعة.» و خلیفه دوم به مردم گفت: در کارهای پسندیده همراهی‌ام کنید و در لغزشها و انحرافات مرا به استقامت برگردانید، تا وقتی مطیع خدا و رسولم، اطاعت کنید، و اگر معصیت خدا و رسول را به جا آوردم، انتظار اطاعت از شما ندارم. [۱۲۰]

از تفاوت‌های غیر قابل انکار مردم‌سالاری در نظام اسلامی با نظام‌های دیگر آن است [۱۲۱] که در نظام‌های دیگر، دولت صرفاً از خواست مردم پیروی می‌کند و هیچ محدودیتی به لحاظ دین یا اخلاق، در برابر خواست مردم، ندارد، ولی در نظام دینی، هیچ اقلیت یا اکثریتی، نمی‌تواند خواست مردم را بر قانون الهی، مقدّم شمارد: [۱۲۲]

ان أجبتمكم ركبت بكم ما اعلم و لم اصغ الي قول القائل و عتب العاتب. [۱۲۳]

بر این اساس، وقتی حاکم از موازین شرع، انحراف پیدا می‌کند، ترمذ از فرمان او، و حتی اقدام برای برکناری‌اش از قدرت کاملاً موجه است. کلام متین و احتجاج منطقی امیرالمؤمنین با شورشیان جمل این بود که آیا رفتاری خلاف قاعده از من دیده‌اید؟ اگر بدعتی نهاده‌ام و بر طبق هوی و هوس عمل کرده‌ام آن را بازگو کنید، در غیر این صورت حق نقض عهد و برهم زدن بیعت را ندارید و گناهکارید:

... و اما الآن فليس لكما غير ما رضيتما به إلا ان تخرجا مما بويعتُ عليه بحدث، فان كنت احداث حدثاً فسمّوه لي. [۱۲۴]

در این احتجاج، به یک اصل کلی اشاره شده است که تا وقتی فرمانروا بر مفاد عهد و پیمان خویش وفادار است، باید او را همراهی کرد، ولی اگر به انحراف و اعوجاج مبتلا شود، بیعت با او قهراً بی‌اعتبار می‌گردد. در بسیاری از متون دینی که مردم به فرمانبرداری از فرمانروایان، دعوت شده‌اند، به این «قید اساسی» تصریح شده است. مثلاً امیرالمؤمنین، مالک اشتر را با تکریم فراوان، به استانداری مصر اعزام نموده، ولی در نامه به مردم مصر، از آنان خواست: «تا آنجا که سخنش مطابق حق است، اطاعتش کنید.»

... فاسمعوا له و اطيعوا امره فيما طابق الحق. [۱۲۵]

ابن‌ابی‌الحدید در ذیل این جمله می‌نویسد: مقید کردن فرمانبرداری از مالک در اینجا، برخاسته از شدت دینداری و نهایت تعهد و پای‌بندی حضرت است که حتی نسبت به نزدیکترین یارانش، و شخصیتی که امام بیشترین علاقه و محبت را به او دارد، حاضر به نادیده انگاشتن این «قید» نیست! [۱۲۶]

همچنین امام (ع) در هنگام معرفی عبدالله بن عباس به عنوان حاکم بصره به مردم فرمود: تا آنجا که مطیع خدا و پیامبر است، اطاعتش کنید و اگر بدعتی در میان شما پدید آورد و یا از حق منحرف گردید، به من اعلام کنید تا او را عزل کنم:

فاسمعوا له اطيعوا امره ما اطاع الله و رسوله فان احداث فيكم اوزاغ عن الحق فاعلموني اعزلهنكم. [۱۲۷]

و در رساله‌ی الحقوق امام سجاد (ع) آمده است: حق فرمانروایت آن است که اطاعتش کنی و از معصیتش بپرهیزی مگر در آنچه که مورد سخط خداوند است: و اما حقّ سائسک بالملک فان تعطيه و لا تعصيه آلا فيما يسخط الله عز وجل فانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. [۱۲۸]

ولی سؤال اساسی این است که برای تشخیص حق و باطل در عملکرد فرمانروا و حکم به انحراف او، چه «مرجعی» وجود دارد؟ آیا داوری را به خود «حاکم» باید واگذار کرد و هرچه‌را که او مطابق حق و شرع اعلام می‌کند، از او پذیرفت؟ و یا تشخیص را باید به «آحاد ملت» سپرد تا هر کس مطابق نظر خود داوری کرده و تصمیم به اطاعت یا تمرد بگیرد؟ و یا این کار، گروهی از خبرگان متعهد و کارشناسان امین، می‌طلبند و همه باید به تشخیص آنان گردن نهند؟

در صورت اول، قهراً حاکم در موقعیتی قرار داده می‌شود که پیوسته از هر گونه نقد و اعتراضی مصون می‌ماند و حتی برای نهی از منکر نسبت به وی هم جایی باقی نمی‌ماند! و در صورت دوم، هر فردی که فرمان حاکم را نمی‌پسندد و یا تن دادن به آن را دشوار می‌بیند، می‌تواند علم مخالفت برداشته و خود را ذی‌حق بداند! و اگر در احکام صادره از قضات هم به این مبنا ملتزم شویم، هرگز در هیچ محکمه‌ای، - هیچ اختلافی به پایان نمی‌رسد، زیرا پیوسته طرف محکوم، به ادعای اینکه حکم عادلانه نیست، از قبول آن طفره می‌رود!

در مقبوله عمر بن حنظله - که دلیل اعتبار حکم قضایی و حکم ولایی است - این «قید» آمده است که وقتی حاکم «بر طبق حکم ما» حکم کند، و پذیرفته نشود، با ما مخالفت شده است و چنین کاری در نهایت، در حد شرک است: ... فاذا حکم «بحکمنا» فلم يقبله منه فانما استخفّ بحکم الله و علينا رد و الراد علينا کالرآد علی الله و هو علی حد

الشرك بالله. [۱۲۹]

ولی آیا این قید - آن گونه که برخی پنداشته‌اند [۱۳۰] - بدان معنی است که اگر «فردی» در صحت حکم تردید داشته باشد، الزامی برای قبول حکم ندارد و می‌تواند با آن مخالفت کند؟ یعنی هر کس باید شخصاً به علم یا اطمینان نسبت به حکم حاکم برسد، تا ملزم به تبعیت از آن باشد؟!

اگر نفوذ حکم، برای فیصله دادن به اختلافات است، پس در این صورت باید ملتزم شد که هیچ گاه دعوایی خاتمه نمی‌یابد و هرگز حاکم قدرت حد اختلافات را ندارد! از نظر عقلاً تردیدی وجود ندارد که تأیید محکوم‌علیه، نمی‌تواند ملاک اعتبار حکم باشد و سخن امام صادق (ع) که فرمود: «حکم حاکم که بر طبق «حکم ما» باشد، نافذ است» بدین معنی است که وقتی قاضی بر طبق «مبانی صحیح قضا»، قضاوت کند، و معیارهای لازم را در صدور حکم رعایت نماید، باید حکم او را پذیرفت. [۱۳۱]

در باره احکام دولتی و حکومتی نیز این نکته وجود دارد که اجرای یک قانون را به تشخیص حقانیت آن از سوی افراد نمی‌توان مشروط کرد؛ مثلاً فرمان حضور در جبهه، برای همه افراد واجد شرایط، الزام‌آور است، و تشخیص مصلحت و ضرورت آن به افراد واگذار نمی‌شود. در غیر این صورت، با فروپاشی نظام اجتماعی مواجه خواهیم بود. در عین حال، چون حاکم در جایگاه «فرابشری» قرار ندارد، باید راه ارزیابی رفتار و احکامش به روی دیگران باز باشد، و این کار از عهده کسانی ساخته است که از یک سو بر مبانی حقوق اسلامی مسلط بوده و موازین شرع را به خوبی بفهمند، و از سوی دیگر بر مقتضیات زمان اشراف داشته باشند.

البته باید توجه داشت که آنچه انحراف یا اشتباه حاکم تلقی می‌شود، صورتهای مختلفی دارد که بخشی از آن به خروج از موازین تقوا و عدالت، و بخش دیگر به درک ناصواب از مسایل اسلامی و یا اوضاع اجتماعی مربوط می‌شود. خطای نظری حاکم، ریشه در عوامل زیر می‌تواند داشته باشد:

۱. تفاوت اجتهاد

گاه آنچه اشتباه تلقی می‌شود، چیزی جز اختلاف نظر اجتهادی نیست زیرا حاکم اسلامی، در چارچوب موازین مقبول در استنباط احکام به نظریه‌ای دست یافته است که با آراء فقهای دیگر ناسازگار است. در فقه شیعه، این نوع تنوع و تکثر، به رسمیت شناخته شده است و نمی‌توان بدین دلیل، در اعتبار حکم حاکم تردید نمود. در این صورت حکم او در باره مفتیان دیگر و مقلدان آنها، نافذ بوده و معتبر است.

۲. انحراف از مبانی

ممکن است اشتباه فرمانروا، در اثر بی‌توجهی به احکام مسلم فقهی باشد. در این صورت نظریه فقهی، و یا حکم ولایی او فاقد اعتبار است. چنین اشتباهاتی هر چند به صورت نادر، نشانه خلل در ملکه اجتهاد نیست و بر شرایط لازم رهبری، خدش‌های وارد نمی‌سازد، ولی تکرار آن با شرط اجتهاد و فقاہت ناسازگار است و در نتیجه صلاحیت شخص را برای منصب ولایت و افتاء زائل می‌کند. البته تا وقتی که مسأله به شکل کلی به اثبات نرسیده و مجتهد در منصب رهبری قرار دارد، هتک حرمت وی و عیب‌گیری آشکار از او جایز نیست. [۱۳۲]

۳. اعوجاج سلیقه

نوع دیگر اشتباه، ناشی از «اعوجاج سلیقه» است. ممکن است فردی از نظر صنعت، قدرت ردّ فروع بر اصول را داشته باشد و بر مبادی آن کاملاً مسلط باشد، ولی در اثر ذهنیت خاص خویش و یا برخی رسوبات فکری و پیش‌فرضها، برداشت متعارفی از نصوص نداشته باشد و به نتایج قابل اطمینانی دست نیابد.

تعبیراتی که در باره نفوذ حکم حاکم وارد شده است از قبیل «نظر فی حلالنا و حرامنا»، «عرف احکامنا»، «حکم بحکمنا» و مانند آنها، نمی‌تواند اعتبار حکم و فتوای کسی که «استنباطهای استثنایی» دارد را به اثبات رساند.

شیخ انصاری می‌گوید این گونه افراد که به «اعوجاج سلیقه» مبتلایند، نظرشان اعتباری ندارد، نظر آنها را نه می‌توان به عنوان حکم ظاهری تلقی کرد و دلیلی بر اعتبار آن ارائه کرد و نه می‌توان تشخیص داد که حکم واقعی است. [۱۳۳]

باید توجه داشت که چنین افرادی را با قدمای اصحاب که در اثر منقح نبودن مبانی، پراکندگی نصوص، و عدم تدوین اقوال، احیاناً به آراء شادّی می‌رسیدند، نباید مقایسه نمود. [۱۳۴]

۴. خطای سیاسی

برخی اشتباهات هم، از خطا در شناخت رخدادها و درک مصالح جامعه، ناشی می‌شود که اگر به صورت مکرر اتفاق افتد و نشان از عدم درک اجتماعی صحیح و سیاست و تدبیر لازم برای ولایت باشد، شایستگی فرد را برای منصب رهبری، زائل می‌سازد، ولی خطای موردی و متعارف در تحلیل مسایل اجتماعی و پیش‌بینی حوادث و مصالح، چنین اثری ندارد. برخی متفکران معاصر، چنین احکامی را با «یقین به خطا»، بی‌اعتبار دانسته و لزوم پیروی از آن را نفی کرده است، [۱۳۵] ولی شهید سیدمحمدباقر صدر در این باره می‌گوید:

در صورتی که مجتهد از جایگاه ولایت عامه بر شوون مسلمین - و نه قضاوت - حکمی صادر کند، نقض آن حتی با علم به مخالفت، جایز نیست و کسی که به خطای آن پی می‌برد نمی‌تواند بر طبق علم خود عمل کند و حکم حاکم را نادیده گیرد. [۱۳۶]

یکی از شاگردان شهید صدر، این نظریه را این گونه مدلل ساخته است که در موارد حکم ولایی، حاکم شخصاً به انشاء حکم می‌پردازد از قبیل حکم به تحریم تنباکو و چنین حکمی، قبل از انشاء حکم، وجود ندارد. از این رو «علم به خطای حکم» اساساً بی‌معنی است. البته ممکن است فردی ادعا کند که حاکم در شناخت اوضاع و احوال اشتباه کرده است و لذا باید به گونه دیگری حکم کند، ولی در پاسخ آن باید گفت: سپردن ولایت به شخصی، به معنی آن است که تشخیص وی ملاک است - نه تشخیص مولی‌علیه. [۱۳۷]

ولی به هر حال این سؤال وجود دارد که چون ولایت حاکم محدود به عدم تخطی از ضوابط شرعی و مصالح اجتماعی است و مکلف حکم وی را چه بسا در تعارض با یک حکم الزامی می‌داند، چه دلیلی برای لزوم اطاعت از وی وجود دارد؟ مثلاً حاکم به ملاحظه یک مصلحت اهم، تخطی از ضوابط اولیه شرعی را از مکلف خواسته است، مکلفی که به چنین مصلحت اهمی باور ندارد و بلکه آن را یقیناً بر خلاف می‌داند، چگونه می‌تواند از تکلیف اولی خویش، سرپیچی کند؟

البته کسانی که در سمتهای مختلف دولتی، با رهبری همکاری می‌کنند، نمی‌توانند به بهانه اینکه رأی ولی امر را صائب نمی‌دانند، از دستورات وی تخطی کنند مثل اینکه فرمانده نظامی یک منطقه با چنین استدلالی، از دستور فرماندهی کل، سرپیچی کند و در برابر آن مقاومت نماید. هر چند این حق برای هر کارگزاری وجود دارد که وقتی روند تصمیم‌سازی در مدیریت کلان را به مصلحت تشخیص نمی‌دهد و بخصوص اگر دستورات ابلاغ شده را با مصالحی لازم المراعات، در تضاد می‌بیند، از سمت خود کناره‌گیری نماید، چه اینکه رهبری نیز این گونه عناصر ناهمگون را که قدرت اجرای برنامه‌های کلان نظامی را ندارند، از مدیریت در بخشهای ناهماهنگ، کنار می‌گذارد. مثلاً امیرالمؤمنین (ع) قیس بن سعد بن عباده از استانداران مصر را عزل کرد، زیرا وی حاضر نبود که فرمان حضرت را در باره جنگ با عده‌ای از مصریان که از بیعت با حضرت سر باز می‌زدند، اجرا کند. قیس در برابر حکم امام، می‌گفت:

آنها هنوز دست به کار جنگ نشده و حتی به توطئه و فتنه‌ای روی نیاورده‌اند، پس نباید با آنها جنگید. [۱۳۸]

ولی امام صبر و مدارا با آن جماعت را به مصلحت نمی‌دانست. گرچه این شیوه قیس بن سعد در برابر امیرالمؤمنین قابل توجه نیست و برخی نویسندگان در این باره به خطا رفته‌اند، [۱۳۹] ولی به هر حال اگر کارگزاری نظر پیشوای خود را صائب نمی‌داند، به جای مخالفت و تمرد، باید کناره‌گیری را بپذیرد.

تمرد در برابر کارگزاران

تمرد و نافرمانی، همیشه در برابر یک نظام و حکومت، و یا در برابر یک فرمانروا و حاکم نیست، بلکه گاه با پذیرش، یک نظام سیاسی، و حتی شخص فرمانروا، برخی کارگزاران مورد نافرمانی قرار می‌گیرند. در شرایطی که شهروند به اعتقاد خود، کارگزاری را در مسیر انحراف می‌بیند و او را در مسیر انجام وظایف قانونی نمی‌داند، چه وظیفه‌ای دارد؟ آیا همه شهروندان باید در برابر همه کارگزاران دولتی، کاملاً فرمانبردار بوده و حتی در مواردی که در یک بخش از سیستم حکومتی، با فساد مواجه می‌شوند، تسلیم شده و از خواست مدیران ارشد و میانی نظام تخطی نورزند؟

یک احتمال آن است که شهروندان بدون آنکه مجاز به تخطی از دستورات اداری باشند، و خود رأساً اقدام به تصمیم‌گیری و مخالفت کنند، باید به جای نافرمانی، به دادگاه - دیوان عدالت اداری - مراجعه نموده و شکایت خود را مطرح کنند. تا دادگاه نسبت به تعدی از قانون توسط کارگزار مورد نظر رسیدگی کند.

احتمال دیگر آن است که مدیران از نظر اعتبار متفاوت بوده و همه در یک سطح قرار ندارند، برخی مانند مالک اشترند که امیرالمؤمنین(ع) در باره او فرمود: هیچ اقدامی بدون امر من انجام نمی‌دهد: «لا یقدم و لا یحجم و لا یؤخر و لا یقدم الا عن امری». این گونه مدیران از نظر فرمانبرداری، به اندازه رهبران، قابل اعتمادند و باید «حداکثر» همکاری و مساعدت را با آنان داشت، ولی کارگزارانی که در شرایط اضطراری به کار گماشته شده‌اند و چه بسا حاکم اسلامی، با توجه به محذورات خاصی، سمتی را به آنان سپرده است، در رتبه پایین‌تر قرار داشته و با تخلفات آنها به راحتی می‌توان برخورد کرد.

احتمال دیگر آن است که در مسایل شخصی که آمیخته با انگیزه‌های منفعت‌طلبانه و سودجویانه است، نباید به سرپیچی روی آورد، ولی در مسایل اجتماعی که پای مصلحت جامعه در میان است، نافرمانی می‌تواند موجه باشد. این احتمال هم قابل طرح است که چون همیشه در جریان کار مسؤولان اجرایی کشور، ممکن است مواردی رخ دهد، که مقاومت و نافرمانی ضرورت یابد، و از سوی دیگر، فتح این باب به شکل کلی، عواقب غیر قابل کنترلی می‌تواند داشته باشد و به ویژه از سوی عناصر معاند و فرصت‌طلب، بهره‌برداری شود، از این‌رو چنین اقدامات خلاف قاعده‌ای باید با اذن حاکم اسلامی انجام شود.

و بالاخره ممکن است گفته شود که این موضوع قاعده‌پذیر و قانون‌بردار نیست، بلکه باید تشخیص آن را به وجدان شخصی افراد واگذار کرده تا ضرورت آن را درک کنند، در آن صورت، فرد به عواقب و پیامدهای اجتماعی و حقوقی آن نیز ملتزم خواهد بود و چون بر اساس یقین خود اقدام کرده است از نظر شرعی نیز معذور خواهد بود. برخی از فیلسوفان سیاسی غرب هم گفته‌اند: «رواست انسان از هر فرمان حکومت متبوع خویش، بپیچد، اگر وجدانش او را وادار به این کار کند.» [۱۴۰] و البته برای یک انسان متدین، این ندای وجدانی و یقین باطنی، برخاسته از اعتقادات دینی اوست.

در این بیان آیت‌الله شهید بهشتی و همفکران ایشان، راه حل قبلی را پیشنهاد می‌کردند و بر این عقیده بودند که اگر نهادهای قانونی در انجام وظایف قانونی خود در برخورد با جریانات ضد اسلامی کوتاهی کنند، افراد و تشکلهای اسلامی باید از مسؤولان بخواهند که وظیفه خود را انجام دهند، و اگر آنان طفره رفتند و برای مصالح جامعه اسلامی، احساس خطر شده، باید افراد و احزاب مسلمان از رهبری مستقیماً کسب تکلیف کنند و طبق دستور مستقیم ولی امر عمل نمایند. تا بدین ترتیب هم واجب مهم نگرهبانی از جمهوری اسلامی زمین نماند و هم به راه هرج و مرج کشانده نشود. [۱۴۱]

حضرت امام خمینی نیز، در موارد کوتاهی مسؤولان در انجام وظایف خویش، راه حضور مردم را باز می‌گذاشتند و گاه با تعبیراتی از قبیل «مردم تحمل نمی‌کنند» [۱۴۲] به زمینه‌های اقدام مستقیم مردمی، اشاره می‌نمودند. این موضوع در وصیت‌نامه حضرت امام، به شکل روشن‌تر و صریح‌تر مطرح شده است:

و از آنچه در نظر شرع حرام، و آنچه بر خلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالف با حیثیت جمهوری اسلامی است به طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسؤول می‌باشند و مردم و جوانان حزب‌اللهی اگر برخورد به یکی از این امور مذکور نمودند به دستگاههای مربوطه رجوع کنند و اگر کوتاهی نمودند، خودشان مکلف به جلوگیری هستند. [۱۴۳]

برای کسانی که برخورد با منکرات را صرفاً در محدوده اختیارات حکومت می‌دانند، و حکومت را نیز صرفاً قراردادی بین مردم و دولت، می‌شمارند، توجیه و تفسیر کلام حضرت امام، دشوار و بلکه غیر ممکن است، لذا گاه گفته می‌شود که این سخن از متشابهات است و «قانون‌گرایی» امام از محکومات! و گاه توجیه می‌شود که مقصود حضرت امام از «مردم» در این جملات، «مجموع افراد جامعه» است نه افراد، و گاه استنکار می‌شود که این کار خود «گناه بزرگتر» است زیرا «براندازی نظام» به حساب می‌آید و ... و بالاخره چون مشروعیت حکومت را به قرارداد تلقی کرده و حتی کفر و فسق حاکم را موجب سقوط مشروعیت وی ندانسته‌اند! بدین جا رسیده‌اند که این دستور برای

جلوگیری از منکرات بدان معنی است که «معترضین باید اکثریت آراء مردم را جلب نموده تا با به دست گرفتن مجاری رسمی حکومتی مانند پارلمان و ریاست جمهوری و هیأت دولت، مسایل را تغییر دهند.» [۱۴۴]

ولی روشن است که کلام امام بسیار واضح‌تر و آفتابی‌تر از آن است که با این تفسیرها، بتوان آن را در حاله‌ای از ابهام قرار داد. به نظر می‌رسد این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که سعی می‌شود «کلام امام» با مبنای «غیر امام» توجیه شود و در نتیجه چنین نتایجی به دست می‌آید، مثلاً وقتی گفته می‌شود که چون حکومت برخاسته از قرارداد است، لذا با کفر و فسق حاکم هم مشروعیت آن زایل نمی‌شود، و از این مبنا در تفسیر کلام امام، استفاده می‌شود، بیانات حضرت امام که در تضاد با این دیدگاه است، کاملاً نادیده گرفته می‌شود:

- «فقیه اگر یک گناه صغیره هم بکند، از ولایت ساقط است» [۱۴۵]

- «فقیه اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک قدم بر خلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد» [۱۴۶]

- «حاکم اگر آن شرط [که اسلام گفته] نداشت، خودش از حکومت می‌افتد، «بدون عزل» خودش معزول می‌شود، خود به خود معزول می‌شود، ملت هم باید او را کنار بگذارد.» [۱۴۷]

و حتی امام در یک جا توضیح داده‌اند که بین نظام اسلامی با جمهوری‌های دیگر تفاوت وجود دارد، در «جمهوری» مردم «حق عزل» دارند، ولی در «جمهوری اسلامی» حاکم با از دست دادن شرایط «منعزل» است:

در جمهوری اسلامی ... اسلام برای کسی که ولایت بر مردم دارد، یک شرایطی قرار داده که وقتی یک شرطش نبود، خود به خود ساقط است، تمام است، دیگر لازم نیست که مردم جمع بشوند، اصلاً خودش هیچ است ... [۱۴۸]

از سوی دیگر این نظریه‌پردازان، ظاهراً از خاطر برده‌اند که در گذشته جمهوری اسلامی، مواردی وجود داشته است که علی‌رغم رویه دولت، عمل شده و چنین اقداماتی مورد تأییدشان قرار گرفته است. [۱۴۹] کسانی که آن گونه اقدامات حاد راحتی بدون اطلاع رهبری نظام مجاز می‌دانسته‌اند، گاه آن را «تنها راه» ملت تلقی می‌کردند، در صورتی که دیگران بدین شیوه‌ها روی آورند، نمی‌توانند دفاع منطقی از نظریه امروز خود داشته باشند. [۱۵۰] به نظر می‌رسد آنچه در لابه‌لای این مواضع، بروز کرده است، بیش از آنکه یک نظریه‌پردازی علمی و بر اساس مبانی مورد قبول باشد، انعکاس گرایشات سیاسی است و با به دست داشتن قدرت سیاسی، جایی برای مطرح شدن نافرمانی مدنی به خصوص از سوی آنان که حضرت امام «جوانان حزب الهی» می‌نامد، وجود ندارد.

پی نوشت ها:

[۱]. آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۲۶.

[۲]. همان، ص ۳۱.

[۳]. فرانتس نویمان، آزادی، قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۶۶.

[۴]. متن اعلامیه در کتاب لیبرالیسم، اثر جان سالوین شاپیرو، ترجمه: محمدسعید حنائی کاشانی، ص ۱۵۷.

[۵]. ژان ژاک شوالیه، آثار بزرگ سیاسی، ترجمه لیلیا سازگار، ص ۱۰۴.

[۶]. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۰۷.

[۷]. همان، ص ۱۱۵.

[۸]. همان، ص ۱۱۷.

[۹]. کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۱۳.

[۱۰]. آلن دونیواتا، تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادرزاد، ص ۴۳ و ص ۷۱.

[۱۱]. فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۶۸.

[۱۲]. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، ص ۱۵۳.

[۱۳]. آلن دونیواتا، تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادرزاد، ص ۷۳.

[۱۴]. عبدالکریم سروش، اخلاق خدایان، ص ۱۹۱.

[۱۵]. ر.ک: کارل کوهن، دموکراسی، فریبرز مجیدی، ص ۳۹۳ تا ۳۹۵.

- [۱۶]. ر.ک: اندرونیست، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ص ۱۷۰.
- [۱۷]. همان، ص ۱۹۶.
- [۱۸]. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۲۶.
- [۱۹]. دیوید بیتهم، دموکراسی چیست، ترجمه شهرام نقش‌بندی، ص ۴۲ تا ۴۵.
- [۲۰]. همان، ص ۴۳.
- [۲۱]. التفسیر التطبیقی للکتاب المقدس، ص ۲۴۰۸: علی کل نفس ان تخضع للسلطات الحاکمه فلاسلطه الا من عند الله و السلطات القائمۀ مرتبۀ من قبل الله حتی ان من یقاوم السلطۀ یقاوم ترتیب الله و المقاومون سیجعلون العقاب علی انفسهم ...
- [۲۲]. ر.ک: سیدجواد طباطبایی، مفهوم ولایت مطلقه، ص ۲۴.
- [۲۳]. همان، ص ۳۶.
- [۲۴]. ر.ک: روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۳۱۸.
- [۲۵]. بوسوئه، سیاست ملهم از کتاب مقدس، در آثار بزرگ سیاسی، ص ۸۷.
- [۲۶]. روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، ص ۳۲۰.
- [۲۷]. ر.ک: موسوعۀ الفقیهیه، ج ۶، ص ۲۲۰. ابی‌حنیفه: یتحق العزل ان لم یتلزم فتنۀ. دسوقی: و انما یجب وعظه و عدم الخروج علیه لتقدم اخف المفسدین، الا ان یقوم علیه امام عدل فیجوز الخروج علیه و اعانۀ ذلك القائم. ماوردی در باره حاکم فاسد: فاذا طراً علی من انعقدت امامته، خرج منها. و در مواقف و شرح آن: و للأئمۀ خلع الامام و عزله بسبب یوجبه، مثل ان یوجد منه ما یوجب اختلال احوال المسلمین، و ان اذی خلعه الی الفتنۀ احتمال أدنی المضرّین. (ج ۸، ص ۳۵۲) و در شرح مقاصد از امام الحرمین: و اذا جار الوالی ... فلاهل الحل و العقد التواطؤ علی ردعه ولو بشهرالستلاح. (شرح مقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۲۳۳)
- [۲۸]. ر.ک: محمد ابوزهره، ابوحنیفه، ص ۳۱ و ۱۴۳.
- [۲۹]. ابی‌یعلی، الاحکام السلطانیه، ص ۴.
- [۳۰]. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۵.
- [۳۱]. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۵، ص ۷۸.
- [۳۲]. ابوحامد غزالی، احیاء العلوم، ج ۲، ص ۴۹۳.
- [۳۳]. ر.ک: عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت، ج ۱، ص ۲۷۳.
- [۳۴]. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۵۴.
- [۳۵]. امام خمینی خطاب به نمایندگان مجلس بررسی نهایی و تدوین قانون اساسی: اگر چنانچه ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است، یا خداست یا طاغوت، اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است، وارد شدن در حوزه او، وارد شدن در حوزه طاغوت است، طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود، شما نترسید از این چهار نفر آدمی که نمی‌فهمند اسلام چه است، نمی‌فهمند ولایت فقیه، یعنی چه. صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۲۲۱.
- [۳۶]. صحیفه امام خمینی، ج ۵، ص ۲۰.
- [۳۷]. همان، ج ۴، ص ۵۱۶. قابل توجه است که حضرت امام و دیگر علما، در دوران مبارزه و پس از آن، از دو شیوه بیان استفاده کرده‌اند: ۱- استناد به قانون و رأی مردم، ۲- استناد به حکم شرع، تا همه مخاطبان اقناع شوند (ر.ک: صحیفه امام، ج ۶، ص ۶۸ و ۶۹ و ج ۵، ص ۴۲۶) آیه‌الله حاج شیخ مرتضی حائری نیز در اوج مبارزات، پس از تبیین عدم مشروعیت حکومت با شیوه اول، می‌افزاید: «این جهت با قطع نظر از مدارک اسلامی است، و اِلّا با در نظر گرفتن آن جهت، احتیاج به این بیان ندارد». اسناد انقلاب اسلامی، ج ۲، ص ۶۲۰.
- [۳۸]. شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۳۹۴.
- [۳۹]. نامه میرزای قمی به فتحعلی‌شاه، در بیست مقاله رضا استادی، ص ۴۴.

[۴۰]. برخی علمای معاصر هم چون دلیل لفظی بر ولایت در عصر غیبت نیافته‌اند، لذا مخالفت با مقررات دولت اسلامی را در محدوده «اختلال در نظام»، عقلاً ممنوع دانسته‌اند. استفتانات جدید؛ آیت‌الله میرزا جواد تبریزی، ص ۴۹۹: «مخالفت با مقررات که مخلّ به نظام باشد، جایز نیست». ولی تعجب است که در مبانی فقهی ایشان، اطاعت از حاکم اسلامی - در عصر غیبت - به دلیل آیه «اولوا الامر» واجب دانسته شده است و اختصاص اولوا الامر به ائمه معصومین، نفی گردیده است (ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۳۹، ۴۰، ۴۵) در حالی که نتیجه این مبنا آن است که اطاعت در کلیه مواردی که صدور فرمان جایز است، واجب است، چه مخالفت با آن، مخلّ به نظام باشد، و چه مخلّ نباشد. از سوی دیگر اگر مخالفت صرفاً در مواردی که به اختلال نظام می‌انجامد، جایز نباشد، در این صورت بین دولت مشروع، و دولت غیر مشروع چه فرقی وجود دارد؟ مگر نه این است که در دولت کفر هم، ایشان، اختلال به نظام را جایز نمی‌دانند؟! (استفتانات جدید، ص ۵۰۶).

[۴۱]. کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۲۱.

[۴۲]. عبدالرزاق السنهوری، فقه الخلافه و تطورها، ص ۲۳۳.

[۴۳]. ر.ک: محمدعلی جریشه، المشروعیة و الاسلامیة العلیا، ص ۳۰۵.

[۴۴]. ری شهری، موسوعه الامام علی (ع): ان الناس قد بايعوا و رضوا بهذا الشيخ، فرض بما رضی به المسلمون (ج ۳، ص ۴۴).

[۴۵]. شیخ مفید، الجمل، ص ۱۲۳: امام با عثمان بیعت نکرد، تا کار او به پایان رسید.

[۴۶]. ر.ک: جین همپتن، فلسفه سیاسی، ص ۱۱۷.

[۴۷]. امینی، الغدیر، ج ۱۰، ص ۲۴۲، ۲۴۸.

[۴۸]. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۵.

[۴۹]. همان.

[۵۰]. همان، ص ۳۲۹.

[۵۱]. ر.ک: شهید مطهری، حماسه حسینی، ص ۵۲۷.

[۵۲]. شهید مطهری، حماسه حسینی، ص ۴۹۰.

[۵۳]. نهج البلاغه، نامه ۶۲.

[۵۴]. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۸۰.

[۵۵]. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۹.

[۵۶]. نهج البلاغه، خطبه ۴۳.

[۵۷]. نهج البلاغه، خطبه ۳۰.

[۵۸]. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۴۸.

[۵۹]. ابن عبد ربه، العقد الفرید، ج ۵، ص ۴۹.

[۶۰]. سیدمرتضی، الشانی، ج ۴، ص ۳۰۷.

[۶۱]. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۶، ۱۲۸؛ ج ۹، ص ۱۵۳.

[۶۲]. شیخ مفید، کتاب الجمل، ص ۲۵۵: ولی علینا بعدهما رجل نبذ کتاب الله وراء ظهره و عمل فی احکام الله بهوی نفسه فسألناه ان يعتزل لنا نفسه فلم يفعل و اقام علی احداثه فاخترنا هلاکه علی هلاک دیننا و دنیانا ...

[۶۳]. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۴۰.

[۶۴]. نصر بن مزاحم، وقعه صفین، ص ۳۳۹.

[۶۵]. همان، ص ۳۱۹.

[۶۶]. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۶.

[۶۷]. نهج البلاغه، نامه ۳۸.

[۶۸]. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۵۶.

- [۶۹]. ر.ک: شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۴۸۰.
- [۷۰]. این سخن امام که: استأثر فاساء الاثره و جزعتم فأسأتم الجزع (نهج البلاغه، خ ۳۰) هر چند نوعی انتقاد از انقلابیون است، ولی روشن نیست که انتقاد از اصل قتل است که بر خلاف مصلحت بوده است یا انتقاد از برخی از شورشیان مانند طلحه و زبیر است به جهت اهداف خاصی که دنبال می کردند، و یا انتقاد از تندروی های بعد از قتل، از قبیل ممانعت از دفن است؟ (ر.ک: تستری، بهج الصباغه، ج ۹، ص ۲۰۶).
- [۷۱]. ر.ک: شهید مطهری، همان، ص ۴۸۱.
- [۷۲]. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۸.
- [۷۳]. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۴۱۲.
- [۷۴]. همان، ص ۴۶۵.
- [۷۵]. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴.
- [۷۶]. امینی، الغدير، ج ۱، ص ۱۹۸.
- [۷۷]. حرآنی، تحف العقول، ص ۱۶۸.
- [۷۸]. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۵۶.
- [۷۹]. شیخ مفید، الارشاد، ص ۲۰۴.
- [۸۰]. موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، ص ۳۱۴.
- [۸۱]. شیخ مفید، الارشاد، ص ۲۲۴. و در ص ۲۲۰ به مردم کوفه: فان کتاب مسلم بن عقیل جائنی یخبرنی فیہ بحسن رأیکم و اجتماع ملئکم علی نصرنا و الطلب بحقنا.
- [۸۲]. ابن الجوزی، تذکره الخواص، ص ۲۱۷.
- [۸۳]. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۰۶.
- [۸۴]. غزالی، احیاء العلوم، ج ۲، ص ۴۹۳.
- [۸۵]. فیض، المحجۀ البيضاء، ج ۴، ص ۱۱۲.
- [۸۶]. الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۰۱.
- [۸۷]. همان.
- [۸۸]. فیض کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۵۵ و ۵۶.
- [۸۹]. صدوق، الهدایه، ص ۵۷.
- [۹۰]. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۶۰.
- [۹۱]. طوسی، التهذیب، ج ۶، ص ۱۷۸.
- [۹۲]. جامع احادیث الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۰۳، باب وجود طاعه السلطان للتقیه: «إذا كانت دولة الظلم فاش و استقبال من تتقیه فان المتعرض للدوله قاتل نفسه و موبقها ان الله یقول: و لا تلقوا بأیدیکم الی التهلکة». لا تذلو رقابکم بترک طاعه سلطانکم» و ...
- [۹۳]. شهید، الدروس، ج ۲، ص ۴۷. شهید ثانی، مسالک، ج ۱، ص ۱۲۶، اردبیلی، مجمع الفائده، ج ۷، ص ۵۳۹.
- [۹۴]. علامه، منتهی المطلب، ج ۲، ص ۹۹۳. ابن فهد، المهذب البارع، ج ۱، ص ۳۲۴. اردبیلی، مجمع الفائده، ج ۷، ص ۵۳۷ و ۵۴۳. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۷۲. نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۳۹. [۹۵]. اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ج ۷، ص ۵۳۹.
- [۹۶]. میرزای قمی، جامع الشتات، ج ۱، ص ۴۲۰: در جایی که ضرر امر به معروف کمتر از ضرر ترک آن باشد مثل اینکه کسی را می خواهند بکشند یا اهانت به ناموس آن و عرض آن برسانند و او می تواند امر و نهی کند و اثر هم خواهد کرد و لکن بعد از دشنام شنیدن و خوار شدن و قدری آزار کشیدن، دور نیست که در اینجا بگوییم لازم باشد به جهت اینکه حدیث نفی ضرر عام است و چنانکه شامل نفی تحمل ضرر است، شامل عدم جواز اضرار به غیر هم هست، و شکی نیست که انفاذ مهجه مسلم از قتل واجب است و ترک آن اضرار است به او، در اینجا هر چند ضرر بر

- آمر به معروف لازم می‌آید، لکن ضرر مقتول بیشتر است و چنانکه اصل ضرر در جایی که مقابلی نداشته باشد منفی است، در جایی که مقابلی داشته باشد با زیادتی نیز منفی است.
- [۹۷]. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۴۹.
- [۹۸]. حسن صالح الظالمی، من الفقه السیاسی فی الاسلام، ص ۲۴.
- [۹۹]. سیدابوالقاسم خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۵۲.
- [۱۰۰]. بقره، آیه ۱۹۵.
- [۱۰۱]. طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۸۹.
- [۱۰۲]. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۴، ص ۱۸۲. تمهید الاصول، ص ۳۰۷.
- [۱۰۳]. سید مرتضی، تنزیه الانبیاء، ص ۱۸۰.
- [۱۰۴]. شیخ مفید، المسائل العکبریّه، ص ۷۰. (مصنفات شیخ مفید، ج ۶).
- [۱۰۵]. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۵.
- [۱۰۶]. ابن خلدون، المقدمه، ص ۲۱۱.
- [۱۰۷]. یوسف محمود قرعوش، طرق انتهاء ولایة الحکام، ص ۵۳۱: ان انتقاد ابن خلدون و ابن العربی و منشایعها لخروج الحسین رضی اللّٰه عنه علی یزید لا یقوم علی اساس صائب فما کان الحسین قد تحرك الی الکوفة إلیّ و هو واثق من نصره من تکفی نصرته و لکن مالحیلة مع المتخاذلین؟
- [۱۰۸]. ابن خلدون، المقدمه، ص ۱۶۱.
- [۱۰۹]. محمدعلی جریشه، المشروعیة الاسلامیة العلیا، ص ۳۳۱.
- [۱۱۰]. زیارت اربعین امام حسین(ع).
- [۱۱۱]. قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی، ص ۵۱.
- [۱۱۲]. عبدالرزاق احمد سنهوری، فقه الخلافة، ص ۲۱۴.
- [۱۱۳]. قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی، ص ۶۰.
- [۱۱۴]. نساء، آیه ۱۲۸.
- [۱۱۵]. علامه حلّی، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۱۰.
- [۱۱۶]. همان، ص ۴۰۲: تجب طاعة الامام عندنا و عند کل احد اوجب نصب الامام ما لم یخالف المشروع و هذا القید یفتقر الیه غیرنا حیث جوّزوا امامة الفاسق.
- [۱۱۷]. عبدالقادر عوده، التشریع الخبائی الاسلامی، ص ۵۴.
- [۱۱۸]. نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵.
- [۱۱۹]. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۶، ص ۳۶۷.
- [۱۲۰]. عبدالقادر عوده، همان، ص ۵۸:
- عمر بن خطاب: إن احسنتُ فأعینونی و إن أسأتُ فقومونی، اطیعونی ما اطعتُ اللّٰه و رسوله فان عصیتُ اللّٰه و رسوله فلا طاعة لی علیکم.
- [۱۲۱]. ر.ک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۳۹: افتراق الحکومة الاسلامیه عنالديمقراطيه.
- [۱۲۲]. امام خمینی، خطاب به اعضای شورای نگهبان: اصولاً آنچه که باید در نظر گرفته شود خداست، نه مردم. اگر صد میلیون آدم، اگر تمام مردم دنیا یک طرف بودند و شما دیدید که همه آنها حرفی می‌زنند که بر خلاف حکم قرآن است بایستید و حرف خدا را بنزید و لو اینکه تمام بر شما بشورند. (صحیفه امام، ج ۱۳، ص ۵۳)
- [۱۲۳]. نهج البلاغه، خطبه ۹۲.
- [۱۲۴]. ابن قتیبه، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۷۰. در لسان العرب «حدث» این گونه معنی شده است: محدثات الامور، ما ابتدعه اهل الاهواء من الاشياء التي كانت السلف الصالح علی غیرها.
- [۱۲۵]. نهج البلاغه، نامه ۳۸.

- [۱۲۶]. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۵۸.
- [۱۲۷]. شیخ مفید، الجمل، ص ۴۲۰.
- [۱۲۸]. جامع احادیث الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۵۳.
- [۱۲۹]. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷.
- [۱۳۰]. سید احمد خونساری، جامع المدارک، ج ۶، ص ۴: و فی صورۀ کون الحکم علی خلاف ما یعتقدها المحکوم علیه من باب اجتهاده او تقلیده کیف یمکن الزامه مع التقیید فی المقبولۀ بکون الحکم حکمهم و هویری انه لیس حکمهم؟
- [۱۳۱]. ر.ک: سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۷۹۲. و حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۱۶۹.
- [۱۳۲]. ر.ک: شیخ انصاری، کتاب القضاء، (تقریرات ملا حسینعلی همدانی)، ج ۱، ص ۲۱۳.
- [۱۳۳]. شیخ انصاری، کتاب القضاء، ج ۱، ص ۲۰۹.
- [۱۳۴]. وحید بهبهانی - شاید در اثر برخورد با انحرافات اخباری‌گری - بیشتر به این مسأله پرداخته است. وی اساس اجتهاد را «قوه قدسیه» می‌داند و آن را متضمن «ده شرط» دانسته و هر یک را توضیح داده است. شرط اول، عدم اعوجاج سلیقه است، چه اعوجاج «ذاتی» و چه اعوجاج «اکتسابی» که در اثر تأثیرپذیری از شبهات پدید می‌آید. راه پی بردن به این آفت، عرضه شیوه اجتهاد و نتایج استنباط، بر فقهای دیگر است. وحید می‌افزاید: کسانی که چنین راهکاری را تقلید از دیگران دانسته و دون شأن خود می‌دانند و برای نشان دادن فضل خویش به مخالفت با فقها برمی‌خیزند، دچار فریب شیطانند. (ر.ک: الفوائد الحائریه، ص ۳۳۷ تا ۳۴۱)
- [۱۳۵]. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۴۶۹.
- [۱۳۶]. سید محمد باقر صدر، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۱۱.
- [۱۳۷]. کاظم الحائری، اساس الحکومه الاسلامیه، ص ۱۸۳.
- [۱۳۸]. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۶، ص ۶۲.
- [۱۳۹]. ر.ک: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه، حکومت صالحان، ص ۲۴۸.
- [۱۴۰]. فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۷۲.
- [۱۴۱]. مواضع ما، ص ۶۹.
- [۱۴۲]. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۲۵۲.
- [۱۴۳]. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۳۶.
- [۱۴۴]. ر.ک: سعید حجاریان، جمهوریت، ص ۵۱۱.
- [۱۴۵]. صحیفه امام، ج ۱۱، ص ۳۰۶.
- [۱۴۶]. همان، ص ۴۶۴.
- [۱۴۷]. همان، ج ۴، ص ۳۹.
- [۱۴۸]. همان، ص ۴۹۵.
- [۱۴۹]. تسخیر لانه جاسوسی، از جمله این موارد است. دانشجویان پیرو خط امام در طراحی این جریان «همه» عقیده داشتند که «باید» امام خمینی را محرمانه از این برنامه مطلع کنند و برای این کار آقای موسوی خوئینی‌ها را نامزد کردند (معصومه ابتکار، تسخیر، ص ۶۹) ولی آقای خوئینی‌ها، از اینکه موضوع را با امام در میان بگذارد، اکراه داشت، و بالاخره با اصرار دانشجویان، به آنها قول داد که در زمان مقتضی مسأله را به امام اطلاع دهد ... ولی بعد از اشغال سفارت، دانشجویان متوجه شدند که چنین اقدامی صورت نگرفته است. (همان، ص ۷۴)
- [۱۵۰]. آقای موسوی خوئینی‌ها در مقدمه کتاب تسخیر، نوشته معصومه ابتکار (از تسخیرکنندگان لانه جاسوسی آمریکا) بر این باور است که دانشجویان اشغال‌کننده سفارت، «قطعاً» امروز حاضر نیستند برای کسب حقوق خود که توسط آمریکا نابود شده است، به اقدام مشابه دست بزنند (همان، ص ۱۳). اگر این قضاوت قطعی در باره آن

دانشجویان - که امروز بسیاری‌شان به فوز عظیم شهادت نایل آمده‌اند - صحیح باشد، ولی بالاخره می‌توان سؤال کرد که در هر زمانی ممکن است عده‌ای «تنها راه» را برای رسیدن به حقوق خود و یا برای دفاع از اهداف انقلاب اسلامی، استفاده از چنین شیوه‌هایی بدانند، در آن صورت آیا اقدام مشابه آنان توجیه‌پذیر است؟

۲-۱۷- ساز و کار حکومت اسلامی در تحدید انحرافات اجتماعی

محمد جواد ارسطا

چکیده

در باب «حکومت اسلامی و انحرافات اجتماعی» گفتگویی با جناب دکتر محمدجواد ارسطا انجام گرفت، ایشان با محوری خواندن عدالت در ساختار اساسی حکومت‌ها، عدم توفیق آنها در تحقق عدالت را مورد بررسی قرار دادند. از نظر ایشان قطع جوامع بشری از دامن وحی و تمسک صرف به تجربه بشری، مهمترین عامل در عدم اجرای عدالت است. لذا تنها راه برای تحقق عدالت و قطع هر گونه ظلم و فساد؛ بهره‌گیری از قوانین الهی و حاکمیت مجری عادل است، که در ساختار حکومت اسلامی جلوه می‌کند. (البته حد اعلا‌ی چنین حکومتی در زمان ظهور منجی عالم محقق خواهد شد).

و در انتهای مصاحبه به بیان شرایط حاکمان جامعه اسلامی از قبیل: ساده زیستی، صداقت، مدیریت قوی، مردم مداری و ... پرداختند.

واژگان کلیدی:

اسلام، حکومت، عدالت، حاکم، ظلم، انحراف

با توجه به فلسفه سیاست، هدف از تشکیل حکومت اسلامی چیست؟

با عنایت به کتاب‌های علوم سیاسی و حقوق اساسی «سیاست» به معنی جریان قدرت در جامعه است که مردم یک کشور را به طبقه فرمانروا و فرمانبر تقسیم می‌نماید. تمام جوامع برای اینکه بتوانند حالت اجتماعی خود را حفظ نمایند، در درجه اول نیازمند ضوابطی هستند که چگونگی اداره جامعه را نشان می‌دهد، در درجه دوم نیازمند مجریانی هستند که این ضوابط را اجرا نمایند و در درجه سوم نیازمند گروه یا نهادی هستند که اشکالات موجود در مقام اجرا را رفع نمایند؛ بنابراین هر جامعه‌ای نیازمند سه نهاد می‌باشد: قوه مقننه که واضع قانون؛ قوه مجریه که مجری قانون و قوه قضائیه که حل و فصل اختلافات را به عهده دارد. این قوای سه‌گانه امکان بقای جامعه را تضمین می‌نمایند و در صورت سست شدن پایه‌های هر کدام، بنیاد جامعه متزلزل می‌گردد که در این صورت موجب از هم گسیختگی جامعه خواهد شد. به عنوان نمونه ضعیف تر شدن ضعیفان و قوی تر شدن قدرتمندان نشانه‌ای از ضعف ساختاری عملکرد نهادها است.

بنابراین فلسفه بقای جامعه، ساختار حکومت و استحکام قوای سه‌گانه، ریشه در نیاز آدمی دارد، چون انسان‌ها نیازهایی اعم از مادی، معنوی و عاطفی داشته که جز در قالب اجتماع تأمین نمی‌شود. بدون شک این حاجات فقط زمانی به صورت مطلوب برآورده می‌شود که جامعه دارای ضوابط عادلانه باشد و آن ضوابط نیز به صورت عادلانه اجرا شود و در صورت بروز اختلاف به نحو عادلانه حل و فصل گردد. به همین دلیل فلسفه حکومت و سیاست برپایی عدالت می‌باشد. البته از عدالت تعاریف مختلفی ارائه شده که در واقع به یک معنا برگشت می‌کند که آن همان «اعطاء کل ذی حقه»، یعنی دادن هر حقی به صاحب حق می‌باشد. اما همین مفهوم بر حسب تشخیص مختلف انسان‌ها دارای مصادیق مختلفی می‌باشد.

تکثر گرایی در عدالت

انسان‌ها با اعتماد بر تجربه در تشخیص مصادیق عدالت و راه وصول به آن دچار اشتباهات فراوانی گشته‌اند. به همین دلیل به تجربه‌های گوناگونی دست یازیده‌اند و اشکال مختلف حکومتی را پدید آورده‌اند، به امید اینکه به عدالت دست یابند. به عنوان نمونه هدف هیتلر از تشکیل حکومت نازیسم، برپایی عدالت بود. وی پس از تقسیم نژادها به برتر و ضعیف، بر پایی عدالت را در حاکمیت نژاد برتر و حذف نژاد ضعیف می‌دید و یا کمونیست‌ها، راه رسیدن به عدالت را در حذف کامل دین از جامعه قلمداد کردند به همین دلیل زندگی را مبتنی بر اصالت ماده پی ریزی نمودند که البته به همین جهت با شکست مواجه شدند.

حکومت اسلامی، همانند حکومت‌های دیگر، خواستار برپایی عدالت همه جانبه است. اما با این تفاوت که تشخیص مصادیق عدالت را به تجربه انسانی واگذار ننموده است، بلکه از عالم وحی مدد می‌جوید، تا گرفتار آزمون و خطا در تجربه نشود و صحیحترین و برترین نوع حکومت را در احقاق عدالت برپا سازد.

این مسئله صراحتاً در آیات قرآن کریم و روایات مورد توجه قرار گرفته است. امام علی (ع) در این رابطه می‌فرمایند: «العدل حياة الاحكام»، عدل مایه حیات و برپایی تمامی احکام شرعی است. یعنی تمام احکام شرعی بر محور عدالت استوار است، لذا هر حکمی که از ناحیه خداوند متعال وضع می‌شود، برای تأمین عدالت می‌باشد، به این معنا که عدالت، چشمه حیاتی است که در احکام شرعی جریان دارد. به همین دلیل، در دعوت پیامبر اکرم (ص) نه تنها همه ابعاد انسانی مورد توجه قرار گرفته است، بلکه احکام صادر شده، با طبع انسان نیز مغایرت نداشته و مطابق با ذات انسان می‌باشد.

خداوند متعال دعوت پیامبر اکرم (ص) را به این صورت معرفی می‌نماید: «یا مرمم بالمعروف ینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال الی کانت علیهم». این آیه شریفه حاوی چند نکته مهم می‌باشد:

اولاً: دعوت پیامبر اکرم (ص) به امور پسندیده و بازداشتن از زشتی‌ها مطابق عقل می‌باشد. در روایات متعددی نقل شده، مشرکینی نزد پیامبر اکرم (ص) می‌آمدند و می‌گفتند چند آیه برای ما قرائت کن، پیامبر اکرم (ص) چند آیه تلاوت می‌نمودند و آنها به این طریق مسلمان می‌شدند. با مواجه شدن با این روایات در ذهن انسان، این سؤال خطور می‌کند که چگونه افرادی که پیامبر را ندیده بودند با شنیدن چند آیه، اسلام می‌آوردند؟! جواب روشن و واضح است، زیرا دعوت پیامبر اکرم (ص) عقل پسند و بر موازین عقل استوار بود. دعوت به چیزی که انسان‌ها گمشده خود را در آن احساس می‌کردند، شبیه این مسأله در مورد امام زمان هم روایت شده است که با شنیدن ندای امام زمان (عج) مردم حق طلب از اقصی نقاط جهان جذب ایشان می‌شوند.

ثانیاً: حلال شمردن پاکی‌ها و نهمی نمودن از زشتی‌ها، مبتنی بر فطرت بوده است، از آنجا که انسان فطرتاً به پاکی‌ها گرایش داشته و از امور زشت و ناپسند دوری می‌جوید، دعوت پیامبر اکرم (ص) را مطابق با طبیعت خویش دیده و به آن تمایل پیدا می‌کند.

ثالثاً: با دعوت پیامبر اکرم (ص) بارهای سنگین و غل و زنجیرهایی که بر پای انسان‌ها بسته شده بود، باز شد. لذا دعوت ایشان همانند مدعیان دروغین نبود که به هدف استثمار و استثمار، مردم را به طرف خود جذب کنند، بلکه پیامبران مردم را از عبودیت هر چه غیر خداست، آزاد نمودند.

بنابراین پیامبران از طرف خداوند متعال مبعوث شدند، تا راه صحیح رسیدن به عدالت را به انسان‌ها نشان دهند تا در سایه هدایت الهی جامعه بتواند به عدالت واقعی دست پیدا کند. امام علی (ع) می‌فرمایند: «ما بعد فان الله بعث محمد (ص) لیخرج عباده من عبادة من عبادة الی عبادة و من عبادة الی عبادة الی عبادة الی طاعته و من ولایة عبادة الی ولایته».

خداوند متعال پیامبر اکرم (ص) را بر انگیخت تا بندگانش را از عبودیت دیگر بندگان خارج نماید و به سوی عبودیت خدا ببرد و هر جا که عبودیت خدا در میان نباشد، قطعاً عبودیت غیر خدا مطرح می‌باشد که آن اعم از عبودیت انسان، بت و غرائز است به همین دلیل آنهایی که ادعای اومانیسیم می‌کنند، در واقع انسان محوری را جایگزین خدا محوری می‌کنند و خدا را از صحنه جهان کنار می‌گذارند و انسان را جایگزین خداوند می‌کنند. برای رسیدن به این عبودیت، برقراری عدالت همه جانبه لازم است. عدالت در همه جوانب اعم از حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی مورد نظر است. شاید با مسامحه به توان گفت که برخی از کشورها به بعضی از مراتب عدالت رسیده اند، اما به عدالت تمام و کامل نرسیده اند، به جهت آنکه قوانین موجود، امکان رسیدن به عدالت کامل را به آنها نمی‌دهد.

هدف حکومت اسلامی

نکته اساسی که در تشکیل حکومت اسلامی باید مورد عنایت و توجه قرار گیرد، این است که چون دین اسلام به تمام جوانب و ابعاد انسان توجه خاص نموده است، در حکومت اسلامی هم باید به همه ابعاد انسان اعم از اخلاقی،

روحی، اجتماعی، اقتصادی و ... توجه خاص داشته و اگر به یک بخش توجه شود و به بخش دیگر توجه نشود، اثر بخشی آن قسم مورد توجه نیز، از بین خواهد رفت. مثلاً اگر فقط به جنبه‌های حقوقی و فقهی اسلام توجه شود و به مسائل اخلاقی و اجتماعی اسلام توجه نگردد، از توجه به جنبه‌های فقهی و حقوقی نه تنها نتیجه ای حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه عکس گرفته می‌شود. بدین جهت به عنوان نمونه عدالت اقتصادی را نمی‌توان بدون توجه به عدالت فرهنگی و اجتماعی در جامعه اجرا نمود.

انسان در اسلام سیری دارد که از خدا شروع شده و به خدا ختم می‌شود، به همین خاطر تمام اهتمام انسان، دنیا نمی‌باشد، بلکه دنیا مقدمه ای بسیار کوتاه برای ذی المقدمه‌ای ابدی و بسیار وسیع است، در روایات آمده است: «ماخلقتم للقاء بل خلقتم للبقاء»، انسان برای فانی شدن خلق نشده، بلکه برای بقا خلق شده است، لذا ارزش‌هایی که در حکومت اسلامی تعیین می‌شود، فقط ناظر به زندگانی مادی انسان نیست، بلکه تنظیم کننده زندگی دنیای انسان با توجه به آخرت است، به این جهت ارزش‌هایی که در حکومت اسلامی تعریف می‌شود، با ارزش‌های حکومت غیر اسلامی فرق می‌کند. با این نگرش اشتباه است که ما انسان را به صورت تجرید و جدا از مبدأ و مقصد، بلکه فقط برای دوره کوتاهی که در دنیا زندگی می‌کند، لحاظ کنیم، بلکه باید انسان را با توجه به تمام جوانب وجودی او مورد بررسی قرار دهیم. اگر چه بعضی از انسان‌ها در جهانی زندگی می‌کنند که در آن اثری از خدا نیست، یعنی وجودی به نام خدا که می‌تواند، منشأ اثر باشد و اراده تمام جهان در دست اوست در جهان لحاظ نمی‌کنند، طبیعی است، وقتی خدا را کنار بگذارند، تصویری که از جهان، انسان و اهداف او ارائه می‌دهند، فرق دارد با تصویر کسانی که خداوند متعال را در تمام حیات و زندگی خود لحاظ می‌کنند. بنابراین طبیعی است که مسلمانان با غیر مسلمان که اصولاً نگرش دیگری به انسان و جهان دارند، در خیلی جهات با هم اختلاف داشته باشند، جدایی دین از سیاست در همین جا روشن می‌شود که همان عدم حضور خداوند در زندگی انسان‌ها است.

البته باید توجه داشت که منظور از حکومت اسلامی، حکومت‌هایی که به اسم اسلام در گذشته تشکیل شده، نمی‌باشد و عدم موفقیت آن حکومت‌ها نباید سبب شود که ما ادعا کنیم، امکان تشکیل حکومت اسلامی از جهت نظری و عملی وجود ندارد، زیرا برای برپایی عدالت، قانون مفید به تنهایی کارساز نیست، بلکه به مجریان متعهد و متخصص نیز احتیاج داریم. به همین دلیل در شیعه بحث امامت پایه گذاری شده است. البته در حکومت اسلامی که بعد از انقلاب اسلامی ایران پی‌ریزی شده، این مشکل همچنان موجود است، به همین جهت مسئولان همیشه اذعان می‌کنند، ما در جهت رسیدن به ارزش‌های اسلامی حرکت می‌کنیم و راه زیادی را باید طی کنیم تا به همه اهداف حکومت اسلامی برسیم.

منظور ما از حکومت اسلامی، حکومتی است که پیامبر اکرم(ص) و امام علی(ع) تشکیل داده و امام زمان (عج) در آینده تشکیل خواهند داد.

نمونه‌های از انحرافات اجتماعی را در حکومت اسلامی بیان فرمائید.

هدف از تشکیل حکومت اسلامی، اقامه عدل در جامعه است، به این ترتیب بین عالم تکوین با عالم تشریح هماهنگی ایجاد می‌شود، زیرا خداوند در عالم تکوین به تمام معنا عدالت را برقرار نموده است. به همین دلیل پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «بالعدل قامت السموات و الارض»، «بر اساس عدل زمین و آسمان برافراشته شده است». همچنین امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: «العدل اساس به قوام العالم»، عدل و عدالت، اساس و قوام عالم است.

خداوند متعال خواهان عدالت در عالم تشریح هم هست، به همین دلیل قوانینی را صادر نموده که در جهت تأمین عدالت باشد، لذا امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: «العدل حياة الاحكام» عدل سبب حیات و قوام احکام می‌شود، بنابراین اساس و پایه حکومت اسلامی نسبت به حکومت‌های دیگر، مراعات عدالت همه جانبه در جامعه است. روایتی داریم که در این زمینه قابل توجه است. «محمد بن مسلم» می‌گوید: از امام باقر(ع) سؤال کردم «و ماكانت سيرة رسول الله؟»، «روش رسول خدا(ص) چگونه بود؟»، ایشان فرمودند: «باطل ما كان في الجاهلية و استقبال الناس بالعدل و كذلك القائم(ع) إذا قام، يبطل مافي الهدنة مما... كان في ایدی الناس يستقبل بهم العدل»، پیامبر اکرم(ص) آنچه که در جاهلیت بود، باطل نمود و با مردم به عدالت رفتار نمود و امام زمان(ع) هم این چنین خواهند بود، زمانی که

به پا می‌خیزند، بر اساس عدالت با مردم مواجه می‌شوند و امور غیر عادلانه زمان خویش را باطل می‌نمایند. امام رضا(ع) از پدران معصوم خویش نقل می‌فرماید: «اول من یدخل فی النار امیر متسلط لم يعدل»، فرمانروایی که به عدالت رفتار ننماید، اولین کسی است که وارد آتش دوزخ می‌شود. پس وقتی هدف اسلام، دعوتی همه جانبه باشد، هر چیزی که آن را از این هدف باز دارد و مانع اجرای عدالت در زمینه‌های مختلف در جامعه اسلامی شود، انحراف اجتماعی خواهد بود.

عدالت اقتصادی

ظلم نقطه مقابل عدل است که به انحراف در جامعه تعبیر می‌شود. ظلم می‌تواند دارای جنبه‌های مختلفی باشد. یکی از مهمترین مصادیق آن ظلم اقتصادی است، که دارای ابعاد وسیع و مظاهر مختلفی می‌باشد. فقر، فاصله طبقاتی، بیکاری، رواج رباخواری، تجمع ثروت‌های نامشروع و ... ، نشانه‌هایی از ظلم اقتصادی در جامعه اسلامی می‌باشد. امام علی(ع) می‌فرماید: «ان الله فرض فی اموال الاغنیاء اقوات الفقراء فما جاع فقیر الا بما متع به غنی»، خداوند سبحان، روزی فقرا را در اموال ثروتمندان، قرار داده است و هیچ فقیری گرسنه نمی‌ماند، مگر ثروتمندان حق فقرا را غصب نمایند و به آنها پرداخت نکنند. این نگرش اسلامی برای از بین بردن ظلم اقتصادی در جامعه است که شامل تمام شهروندان جامعه اسلامی می‌شود. در روایتی آمده است که امیرالمؤمنین(ع) با عده ای از اصحاب از مکانی عبور می‌کردند، شخصی را دیدند که گدایی می‌کند، فرمودند: «ما هذا؟»، «این چیست؟» و فرمودند: «من هذا؟»، این چه کسی است؟ حضرت به جهت آنکه این منظره برایشان ناپسند بود فرمودند: این چیست؟ به حضرت عرض کردند، این فرد نصرانی است. فکر می‌کردند، این جواب کامل است و امام دیگر سخنی نمی‌گویند، زیرا شاید چنین می‌پنداشتند که مسلمانان در برابر مسیحی و نصرانی مسئول نیستند. اما امام فرمودند: «انفقوا علیه من بیت المال»، از بیت‌المال به او مقرری پرداخت کنید. در واقع امام با این برخورد می‌خواهد به مسلمانان نشان دهند که این نگرش در اسلام فقط به مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه این نگرش انسانی است.

عدالت سیاسی و اجتماعی

مصادیق دیگر انحراف اجتماعی، ظلم سیاسی است که دارای ابعاد وسیعی می‌باشد. از جمله آنها می‌توان به مسلط شدن افراد ناصالح بر مردم، بر خورد مستبدانه و متکبرانه با مردم و اهمیت ندادن به رضایت مسلمین اشاره نمود.

رضایت مردم

در مورد اهمیت به رضایت مسلمین روایات متعددی است که به چند نمونه اشاره می‌شود: رسول اکرم(ص) می‌فرماید: «یابن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه ...»، ای پسر ابی طالب، ولایت امت من برای تو است، اما اگر می‌خواهی این ولایت را اعمال کنی، توجه به رضایت مردم داشته باش، اگر مردم با مسالمت، پذیرای ولایت تو شدند، امر آنها را به دست بگیر، ولی اگر اختلاف کردند، آنها را به حال خودشان واگذار. در واقع این مطلب همان مردم سالاری دینی است که مقام معظم رهبری به آن اشاره نموده اند. به همین دلیل امام علی(ع) از اجبار استفاده نکردند، با وجود اینکه می‌توانستند از زور استفاده نمایند. به عنوان نمونه زمانی که پیغمبر اکرم(ص) از دنیا رفته بودند، «عباس» عموی پیامبر اکرم(ص) نزد امام علی(ع) آمدند و گفتند: علی دست بده تا با تو به عنوان خلیفه رسول خدا بیعت کنم، تا هیچ دو نفری در مورد تو اختلاف نکنند. حضرت فرمودند: پیغمبر اکرم(ص) به من وصیت نمودند که او را کفن کنم و من الان مشغول این کار مهم هستم. لذا ایشان حاضر نشدند، از یک واجب الهی بگذرند، برای اینکه سوء استفاده از فرصت کنند، یا زودتر از دیگران بدون اینکه احراز رضایت مردم را نمایند، حکومت را به دست بگیرند. همچنین به امام علی(ع) پیشنهادهای مشابه دیگری شد که ایشان هیچ کدام را قبول نکردند. اگر چه بعضی از این پیشنهادها انحرافی بود، ولی اگر کسی به آن مبانی محکم اعتقاد نداشت، می‌توانست بگوید، از این فرصت استفاده می‌کنم و قدرت را بدست می‌آورم، بعد این افراد که من را کمک کردند، تا قدرت را بدست آورم، کنار می‌گذارم. متأسفانه این سوء استفاده‌ها الان تبدیل به یک نوع زرنگی و سیاست شده است. زیرا می‌گویند، یکی از محاسن فلان پادشاه و یا حاکم و یا وزیر این است که با دیگران همکاری می‌کند و وقتی

قدرت را به دست آورد آنها را کنار می‌گذارد. اما امیرالمؤمنین (ع) این کار را نکرد، حتی در شورای شش نفری که خلیفه دوم تعیین کرده بود، حاضر به گفتن یک کلمه حرف خلاف نشدند و جالب است، عثمان که قبول کرده بود، طبق سنت شیخین عمل نماید، به سیره آنها هم عمل نکرد. در همین مورد امام علی (ع) می‌فرماید: «لنا حق فان اعطيناه و الارکبنا اعجاز الابل و ان طال السرى...»، ما حقی داریم، اگر مردم این حق را به ما دادند که بهتر و اگر این حق به ما داده نشد، صبر می‌کنیم (نه اینکه بازور حق را بگیریم) اگر چه خیلی هم طول بکشد. یا بعد از کشته شدن عثمان که مردم نزد امام علی (ع) آمدند و از ایشان درخواست خلافت کردند و برای امام محرز شد که مردم واقعاً راضی به این امر هستند، فرمودند: «ان بیعتی لاتکون خفياً و لاتکون الا عن رضا المسلمین»، بیعت من نباید مخفیانه باشد، بلکه با رضایت مسلمین و در حضور مردم باید باشد و این مسأله نشانه اهتمام به رضایت مردم در نزد امام علی (ع) می‌باشد که امروزه از آن به «مقبولیت اجتماعی» تعبیر می‌شود.

همچنین امام علی (ع) زمانی که وارد کوفه شدند، «ابوموسی اشعری» حاکم آنجا بودند. ایشان در نظر داشتند که ابوموسی اشعری را بردارند، در این هنگام «مالک اشتر» نزد امام آمد و گفت: «ان اهل الکوفه به راضون...»، یعنی اگر امر دایر مدار یک فرمانداری شود که صلاحیت چندانی ندارد ولی مردم به او راضی هستند نسبت به فرمانداری که مردم به او راضی نیستند و صلاحیت دارد، باید همان فرماندار اول انتخاب شود. دلیل این امر هم واضح است، چون اگر فرمانروا صالح باشد ولی مردم راضی نباشند مردم اطاعت نمی‌کنند و خودش هم موفق به انجام کاری نمی‌شود و شخصیت او هم از بین می‌رود.

انتقاد پذیری

یکی دیگر از مصادیق ظلم سیاسی جلوگیری از انتقاد مردم و مجازات نمودن منتقدان حکومت است. روش حکومت اسلامی در برخورد با منتقدان باید روشی همراه با رأفت و ملایمت باشد، از این روش، امام علی (ع) در حکومت خود استفاده می‌نمود به همین دلیل موارد متعددی وجود دارد که در مقابل امام علی (ع) می‌ایستادند و حرف‌هایشان را می‌زدند. در روایتی داریم که امام علی (ع) در میان اصحاب نشسته بودند، در این هنگام فرد خارجی وارد شد و گفت «الحکم لله لا لک یا علی» و این جمله را دوبار تکرار نمودند و حضرت جواب ندادند، وقتی برای بار سوم تکرار نمود، امام علی (ع) فرمودند: پسر ابوطالب از حکم خدا بدش نمی‌آید و در مقابل خوارج، امام علی (ع) بارها فرمودند: تا در مقابل حکومت قیام نکرده‌اید، ما حتی روزی شما را از بیت المال قطع نمی‌کنیم و شما را به نماز جماعت‌های خودمان راه می‌دهیم و با شما زندگی می‌کنیم. اگر چه اطرافیان امام علی (ع) نظرشان این بود که باید با شدت با آنها برخورد شود، اما امام اجازه خشونت به آنها نمی‌دادند.

عدالت فرهنگی

مورد سوم از انحرافات اجتماعی، ظلم فرهنگی است. ترویج علوم و فنون مضر یا لاقط غیر مفید و در خیلی موارد سرگرم کننده از موارد ظلم فرهنگی در جامعه است. زیرا این علوم مردم را از کسب علوم مفیدتر باز می‌دارد. امام صادق (ع) می‌فرماید: پدر من چنین می‌فرمودند: «اعتزل ما لایعنیک»، «چیزی که فایده‌ای ندارد، رهایش کن». در کشور اسلامی علوم و فنونی است که اصلاً فایده‌ای جز سرگرمی ندارد، اینها را باید کنار گذاشت، لذا حکومت اسلامی باید راهی را باز نماید که سرگرمی و تفریح مردم از راه مسائل معقول و منطقی تأمین شود تا ضرر به اهداف و جنبه‌های دیگر انسان وارد نشود.

یکی دیگر از مصادیق ظلم فرهنگی تحمیق و فریب دادن مردم است. در این حالت حب و بغض‌های کاذب برای مردم ایجاد می‌شود که این امر در زمان حاضر از طریق تبلیغات انجام می‌شود، کتاب‌های زیادی در رابطه با تبلیغات و تأثیرات شگرف آن نوشته شده است. به عنوان نمونه در تبلیغات از رنگ‌هایی استفاده می‌شود، تا تبلیغات تأثیر بیشتری داشته باشد، تکراری بودن تبلیغات هم به همین منظور انجام می‌شود که در اثر تکرار زیاد، بیننده آن را حفظ می‌شود و ناخودآگاه برای خرید وسایل در فروشگاه‌ها بسوی این اجناس تمایل پیدا می‌کند.

مصادیق دیگر ظلم فرهنگی، تشویق روحیه مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی می‌باشد. این نمونه در کشور خودمان بسیار واضح است، اگر زمان حال را با بیست سال پیش مقایسه کنید، کاملاً معلوم می‌شود که چقدر روحیه مصرف‌گرایی و

تجمل پرستی در مردم زیاد شده است، مظاهر آن را در خانه‌های مجلل، مهریه‌ها، جشن‌های عقد و عروسی، جهیزیه و ... می‌توان مشاهده نمود.

مواسات

یکی دیگر از مصادیق انحرافات اجتماعی، تشویق بی‌خبری نسبت به دیگران و حفظ منافع خود و خودخواهی می‌باشد. شکل‌های مختلفی از خودخواهی در نوشته‌ها، تصاویر و ... مشاهده می‌شود. یکی از مصادیق بارز انحراف اجتماعی نبودن حس همدردی است که حتی در کلمات مردم هم رواج پیدا کرده است، مثل اینکه به دیگران بگوئیم: «این مشکل شماست» که اصطلاحاً به آن «This is your problem» می‌گویند. یعنی فرد مشکل زن و بچه خود را چون احساس مسئولیت نسبت به آنها دارد، حل می‌کند اما دیگران چون برای او مهم نیستند، کاری برای آنها انجام نمی‌دهد. در مقابل این انحراف، اصل «مواسات» و همدردی با دیگران است که در اسلام بر آن تأکید شده است.

عدم غیبت

یکی دیگر از مصادیق انحرافات اجتماعی که از آن تعبیر به ظلم اخلاقی هم می‌شود، رواج مفاسد اخلاقی می‌باشد، نمونه بارز آن رواج غیبت‌های کتبی در روزنامه‌ها و مجلات است، اثر این نوع غیبت‌ها از غیبت‌های گفتاری بیشتر است، چون غیبت‌های گفتاری در یک زمان افرادی آن را می‌شنوند و تمام می‌شود، اما غیبت نوشتاری تا زمانی که آن مجله، کتاب و ... وجود دارد، تأثیر آن گناه هم ادامه دارد و تبدیل به سندی ماندگار برای آیندگان می‌شود.

تعادل در برنامه ریزی

یکی دیگر از نمودهای ظلم اخلاقی، وارونه نشان دادن ارزش‌های صحیح است. مثلاً در این زمان بر بیرون رفتن زن از خانه تأکید می‌شود و چهره زن موفق از بین زنانی انتخاب می‌شود که در خارج از خانه کار می‌کنند، در این حال زنی که بیرون از خانه کار نمی‌کند، ولی در امر شوهر داری و تربیت فرزندان خود کوشاست، احساس شکست و عدم موفقیت می‌کند و فکر می‌کند برای موفقیت فقط باید کار خارج از خانه داشته باشد. البته این سخن اشتباه تلقی نشود، زیرا در مواردی کشور احتیاج به حضور زنان دارد، اما اگر این به صورت یک فرهنگ و ارزش خاص زنان تبدیل شود، خطرناک است. در اینجا، خلأ الگو، مطرح می‌باشد. ما از یک زن طبق ارزش‌های اسلامی الگو مناسب نساخته ایم، لذا بعضی از مردم به دنبال الگوهای نامناسب رفتند. ما فقط در شعار می‌گوییم، حضرت زهرا(س) الگوی ماست، اما آیا در عمل این کار را انجام داده ایم. آن حضرت با وجود تمام توانمندی‌هایی که داشتند، ترجیح دادند در خانه باشند و تا ضرورت اقتضا نکرد، در اجتماع حضور پیدا نکردند. وقتی که ما بدون برنامه و مدیریت اجتماعی زنان را به جامعه کشانیم، باید منتظر بروز مشکلات در آینده باشیم. یکی از آن مشکلات که جدیداً بروز کرده، افزایش اختلاف خانوادگی و طلاق است. این نکته قابل توجهی است که ما چرا سیاستی را در پیش گرفته ایم که منجر به چنین مشکلاتی شود؟ اما وقتی نسبت به بعضی از قوانین کشورهای اروپایی نظر می‌اندازیم، متوجه می‌شویم که این مشکلات کمتر در آنجا موجود است. مثلاً؛ در فرانسه زن کارمندی که چهار فرزند داشته باشد، تمام حقوق خویش را دریافت می‌کند، بدون اینکه سر کار برود. برای اینکه در خانه بماند و از فرزندانش مراقبت کند. ما باید این تلقی را در جامعه ایجاد کنیم که فقط به کار بیرون کار نمی‌گویند و اگر خواستیم زنان را تشویق به کار بیرون از خانه بکنیم، باید ضرورت و ارزش‌های مهم و مهم کار را، برای او معین کنیم، تا اهم را فدای مهم نکند.

نظم عمومی

نکته مهم در انحرافات اجتماعی این است که در آن هم حق الله و هم حق الناس نقض می‌شود، چون بعضی از گناهان فقط حق الله هستند و بعضی از گناهان فقط حق الناس. اما در این گونه انحرافات هر دو حق ضایع می‌شود، مرحوم علامه نائینی می‌نویسد: «در حکومت استبدادی سه ظلم صورت می‌گیرد، «ظلم در حق خدا، ظلم در حق معصوم(ع) و ظلم در حق مردم»، در این حال اصطلاحاً می‌گویند «نظم عمومی» به هم می‌خورد. ممکن است، کسی ظلمی را در حق فردی انجام دهد و آن فرد هم از حق خود بگذرد، اما قانونگذار که نمی‌تواند از حق خود بگذرد، زیرا

فرد با انجام آن ظلم، نظم اجتماعی را از بین برده است، پس دامنه ظلم او فقط آن فرد را شامل نمی‌شود، بلکه اجتماع را هم در بر می‌گیرد. این مسئله هم در فقه و هم در حقوق به آن اشاره شده است که اگر کسی این نظم را بر هم زند، اگر چه شاکی خصوصی آن رضایت بدهد، ولی باز قابل پیگیری است.

موارد اشتراک و افتراق در رابطه با انحرافات اجتماعی بین حکومت اسلامی و غیر اسلامی را بیان فرمائید.

هر چیزی که مخالف اهداف و ارزش‌های تعریف شده یک حکومت باشد، انحراف محسوب می‌گردد. ارزش‌های تعریف شده در زمان حاضر در قانون اساسی تدوین گردیده است. بنابراین هر چیزی که ضد قانون اساسی باشد، انحراف است. در این صورت بر حسب مقایسه قوانین حکومت‌های اسلامی با غیر اسلامی می‌توان موارد افتراق و اشتراک آنها را در تعریف ارزش‌ها و به تبع آن در نوع انحرافات تشخیص داد. بعضی از انحرافات در حکومت اسلامی و غیر اسلامی فرق نمی‌کند. مثل عدالت اقتصادی یا عدالت حقوقی که تمام کشورها در صدد رسیدن به آن هستند، اگر چه از جهت معنا و روش با هم فرق دارند. بنابراین هر آنچه که این عدالت را بر هم بزند، به عنوان انحراف محسوب می‌شود، به همین دلیل جان و مال مردم در تمام حکومت‌ها مورد احترام است و هر چه که سبب برهم زدن این امنیت شود، به عنوان جرم حساب می‌شود. مثل: دزدی، تضییع حقوق مردم، تجمع ثروت از غیر طریق عادلانه، کلاهبرداری، جرائم منافی عفت و ...، اما آن دسته از انحرافات که اختصاص به حکومت اسلامی دارد، در زمینه اعتقادی می‌توان به انسان محوری، نسبیت، اومانیسیم، لیبرالیسم و پلورالیسم که در مقابل خدا محوری قرار دارند، اشاره نمود.

در حکومت اسلامی آنچه ارزش است، خدا محوری در گفتار، اعمال و کردار است، حال اگر خلاف این دیده شود، نشان از انحراف در حکومت اسلامی دارد. به جای لیبرالیسم باید از آزادی در چارچوب مقررات اسلامی سخن راند، به جای پلورالیسم از اسلام ناب باید بهره برد و به آن عمل نمود. این طور نیست هر مکتبی از حق بهره ای داشته باشد، از اصالت برخوردار باشد. اما این موارد در حکومت غیر اسلامی نه تنها انحراف نمی‌باشد، حتی در بعضی کشورها عکس این موضوع حاکم است، به گونه ای که اگر نشانی از اسلام وجود داشته باشد، جرم محسوب می‌شود، همچنان که نشان دادن ظواهر مذهبی در فرانسه جرم است. زیرا بر حسب قوانین آنها نباید در کارهای اجتماعی نمودی از مسائل دینی آشکار شود که این همان باطن و روح جدایی دین از سیاست است. یعنی برای جسم و مال انسان ارزش قائل می‌شوند، اما برای روح انسان ارزشی قائل نیستند. باید دقت شود که ظهور اومانیسیم و لیبرالیسم فقط در اخلاقیات نیست، بلکه در تمام اعمال، حتی در مسائل حقوقی ظهور پیدا می‌کند. مثلاً کشوری که اومانیسیم را قبول دارد، تا آنجایی که ممکن است قوانین حقوقی را تدوین می‌نماید که به آزادی‌های افراد لطمه نزند، اگر چه این آزادی خلاف مسائل اخلاقی و ارزشی باشد. آنها آزادی را محدود به موردی می‌دانند که آزادی یک فرد، آزادی دیگران را محدود نماید که این با مبانی ما تعارض آشکار دارد.

وظیفه حاکمان اسلامی نسبت به انحرافات اجتماعی را بیان نمایید.

چون وظیفه حکومت اسلامی برقراری عدالت همه جانبه است، لذا طبیعی است، با هر گونه انحراف اجتماعی که مانع تحقق عدالت است، مبارزه شود که این کار از دو راه میسر است: راهکار فرهنگی و راهکار قانونی؛ راهکارهای فرهنگی بخشی از آن مربوط به کارگزاران و بخشی دیگر مربوط به عموم مردم است. در بخشی که مربوط به کارگزاران است، مهمترین قسم آن صلاحیت داشتن حاکم و کارگزاران می‌باشد، زیرا اگر کارگزاران صالح باشند، عموم مردم هم صالح خواهند شد، «لا یصلح الناس الا بامام» مردم صالح نمی‌شوند، مگر امام و حاکم صالح باشد، به همین دلیل در ضرب المثل عربی آمده: «الناس علی دین ملوکهم».

اگر ملک ز باغ رعیت خورد سیبی

بر آوردند غلامان او درخت از بیخ

بر آوردند غلامان او درخت از بیخ

به همین جهت تأثیر حاکمان در نگرش مردم و در الگو برداری مردم بسیار زیاد است. لذا بیشتر راهکارهای مقابله با انحرافات اجتماعی مربوط به کارگزاران است که به چند مورد اشاره می‌شود:

استکبار زدایی

استکبار زدایی و ایجاد تلقی صحیح در مردم نسبت به حکومت باید از طرف حاکمان اجرا شود، اما این تلقی و باور خیلی از وقتها وجود ندارد. انتقاد از مقام مسئول صحیح است و باعث تضعیف حکومت نمی‌شود، بلکه با بر طرف کردن شبهات سبب می‌شود که مردم تلقی صحیح نسبت به حکومت پیدا کنند. امام علی(ع) در عهدنامه معروف مالک اشتر می‌فرماید: «لاتقولنّ انی مؤتمر امر فأطاع»، نگو، اکنون که من بر مردم مسلط هستم، از من فرمان دادن است و از مردم اطاعت کردن. زیرا این کار مثل راه یافتن فساد در دل، ضعف در دین و دور شدن از نعمت الهی است. «ایاک و مسامات الیه فی عظمته»، پرهیز که در بزرگی، خودت را با خدا شریک و شبیه سازی.

امانت دانستن حکومت

تصویری که امام علی(ع) از حکومت برای کارگزار خویش نشان می‌دهد، امانت بودن حکومت است. امام برای اشعث بن قیس که کارگزار حضرت در آذربایجان بود، چنین می‌نویسد: «ان عملک لیس لک یطعمه و لکنه فی عنقک أمانة» منصب فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن تو است. اگر حاکم حکومت خویش را امانت تلقی نماید، در صدد اصلاح کار مردم و به دنبال کسب رضایت آنان برمی‌آید، البته نه از هر طریقی، به همین جهت امام علی(ع) در نامه ای به مالک اشتر می‌فرماید: «و لتکن أحب الأمور الیک أوسطها فی الحق و أعمها فی العدل و أجمعها لرضی الرعیة فان سخط العامة یحجف یرضی الخاصة» محبوب ترین عمل در نزد تو باید معتدل ترین امر از نظر حقانیت باشد، گسترده ترین امر از نظر عدالت باشد و بیشترین رضایت مردم را تأمین نماید، زیرا اگر مردم ناراضی باشند، رضایت خواص فایده ای ندارد، اما اگر خواص ناراضی باشند، آنها فقط یک گروه از مردم هستند که عدم رضایتشان ضرری ندارد.

مدیریت صحیح

برنامه ریزی و برقراری مدیریت صحیح از طرف حاکمان باید اعمال شود، یکی از راهها برای اعمال مدیریت صحیح، این است که فرقی بین افراد نیکوکار و بدکار گذاشته شود. در نامه امام علی(ع) به مالک اشتر به این موضوع اشاره شده است:

«و لاتکونن المحسن و المسئئ عندک بمنزلة سواء».

مردم داری

حاکم باید به مردم نگاهی مهربان داشته باشد. اگر حاکم نسبت به مردم این نگاه را داشته باشد، از انحرافات و فسادهای حکومتی در اجتماع جلوگیری می‌شود. چون برخورد آنها با مردم به مهربانی و عطوفت انجام می‌گیرد و این نگاه دیگر اجازه ظلم، تجاوز و تعدی به حقوق مردم را به آنها نمی‌دهد و کار مردم به سرانجام می‌رسد. پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «لا تصلح الامامة الا لرجل فیه ثلاث خصال ورع یحجره عن معاصی الله و حلم یملک به غضبه و حسن الولاية علی من یلی»، «امامت و رهبری شایسته نیست، مگر برای انسانی که سه خصلت داشته باشند، ورعی که او را از معصیت خدا دور نگه دارد، بردباری که غضبش را نگه دارد و نیکو ولایت کردن به کسانی که تحت ولایت او هستند». در موردی دیگر پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «جبلت القلوب علی حب من أحسن الیها و بغض من أساء الیها» مردم به طور فطری به این صورت هستند، دوست دارند کسانی را که به آنها نیکی می‌کنند و دشمن می‌شمارند، کسانی را که به آنها بدی می‌کنند.

«انس بن مالک» راجع به شخصیت پیامبر اکرم(ص) می‌نویسد: «لم یکن شخصاً أحب الیهم من رسول الله»، هیچ شخصی محبوب تر از رسول خدا(ص) نزد مسلمانان نبود. در مورد سیره پیامبر اکرم(ص) روایت شده: «کان النبی رقیق القلب، رحیما بکل مسلم»، پیامبر اکرم(ص) به هر مسلمانی مهربانی می‌نمودند، حتی با افرادی که با بدترین روش با پیامبر اکرم(ص) رفتار می‌کردند.

دسترسی مردم به حاکم

با رعایت اصل عدم احتجاب، رابطه حاکم و مردم اصلاح می‌شود. امام علی(ع) خطاب به حکام می‌فرمایند: «فلا تطولن احتجابک عن رعیتک» نباید به داخل خانه بروی و در را ببندی تا دسترسی مردم به تو میسر نباشد. پس زمانی را اختصاص بده که مردم با تو بدون مانع و دربان ملاقات کنند، زیرا من از رسول خدا(ص) مکرر شنیدم که می‌فرمود: ملتی که حق ناتوان را از زورمندان بی اضطراب و بهانه ای باز نستانند، رستگار نخواهد شد. همچنین در روایت دیگری آمده است که امام حسن(ع) از امیرالمؤمنان(ع) سؤال می‌نماید که پیامبر اکرم(ص) اوقاتش را چگونه تقسیم می‌نمود. امام می‌فرمایند: «کان رسول الله اذا اوی الی منزله...» وقتی به خانه می‌آمدند، اوقات خود را به سه بخش تقسیم می‌نمودند، یک بخش آن را به عبادت خداوند متعال، بخش دیگر را به خانواده و آخرین بخش را هم در اختیار مردم می‌گذاشتند. حضرت در بسیاری از ساعات روز بین مردم بودند. امام علی(ع) در زمان خلافتشان می‌آمدند، بیرون از خانه می‌نشستند و به مشکلات مردم رسیدگی می‌نمودند، وقتی به حضرت می‌گفتند: چرا اینجا می‌نشینید، ایشان می‌فرمودند: «شاید کسی بیاید و خجالت بکشد که بیاید توی خانه و فکر کند که من چون حاکم هستم نمی‌تواند حرفش را به من بزند. من اینجا می‌نشینم که هر کس آمد به آسانی به من دسترسی پیدا کند.» آنچه که ذکر شد، اجمالی از ویژگی‌ها و اوصاف حاکمان اسلامی می‌باشد که باید حاکمان اسلامی حائز این صفات باشند. اما در پیشگیری و برطرف نمودن انحرافات اجتماعی باید توجه داشت که اضافه بر قانون و مجریان عادل، خواست مردم برای اجرای احکام اسلامی هم، مهم می‌باشد.

۲-۱۸- اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها

آیت الله محمد تقی مصباح یزدی

مقدمه

با توجه به اینکه مسئله «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزهای کشوری که تحت ولایت اوست» از نظر ترتیب منطقی در ردیف های متأخر از سلسله مسائل حکومت اسلامی و ولایت فقیه، قرار می‌گیرد و پاسخ آن تا حدود زیادی متوقف بر حل مسائل قبلی و تابع مبانی و نظریاتی است که در مراحل پیشین پذیرفته شده است، از این رو باید نخست نگاهی به مسائل متقدم بر آن بیندازیم.

پیش از هر چیز برای شناختن مسائل متقدم و مورد نیاز در این بحث، باید عنوان این مقاله را مورد دقت قرار دهیم این عنوان نشان می‌دهد که قبل از طرح این مسئله، وجود جامعه یا کشوری اسلامی با مرزهای جغرافیایی معینی فرض شده که با سیستم حکومت خاصی به نام «ولایت فقیه» اداره می‌شود و اوامر حکومتی «ولی فقیه» دست کم، نسبت به کسانی که در داخل مرزهای مزبور زندگی می‌کنند و با او بیعت کرده‌اند نافذ و لازم‌الاجراست. به دیگر سخن، اصل ولایت فقیه و مشروعیت نظامی که با آن اداره می‌شود و نفوذ حکم ولی فقیه که با شرایط خاصی به حکومت رسیده است نسبت به مردمی که در داخل مرزها با او بیعت کرده‌اند محقق است و با دلیل یا دلایل مقبولی به اثبات رسیده است. اکنون، پیرامون این مسئله حل شده، مسائل ذیل مطرح می‌شود که احتیاج به حل و تبیین دارد:

۱. اگر فرد یا گروه مسلمانی در یک کشور غیر اسلامی (بیرون از مرزهای کشور اسلامی مفروضی که با سیستم ولایت فقیه اداره می‌شود) زندگی می‌کند آیا واجب است که از اوامر حکومتی فقیه مزبور، اطاعت کند یا نه؟ چنان که ملاحظه می‌شود خود این سوال دو فرض دارد: فرض اول آن که مسلمانان مقیم در خارج از مرزهای کشور اسلامی، با ولی فقیه، بیعت کرده باشند، و فرض دوم آن که با وی بیعت نکرده باشند.

۲. اگر دو کشور اسلامی وجود داشته باشد که مردم یکی، نظام ولایت فقیه را پذیرفته‌اند و با فقیه جامع‌الشرایطی بیعت کرده‌اند اما کشور دیگر با سیستم حکومتی دیگری اداره می‌شود آیا اطاعت مردم کشور دوم از ولی فقیه مزبور، واجب است یا نه؟ در این جا نیز دو فرض فوق (بیعت و عدم بیعت فرد یا گروه مسلمانی که در کشور دوم زندگی می‌کند) را می‌توان تصور کرد.

۳. اگر دو کشور اسلامی، نظام ولایت فقیه را پذیرفتند اما مردم هر کدام از آن‌ها فقیه خاصی را برای ولایت تعیین کردند یا خبرگان هر کشور به فقیه غیر از فقیه کشور دیگر رأی دادند آیا در این صورت، حکم هر یک از دو فقیه مفروض تنها در حوزه ولایت خودش نافذ است یا شامل مردم کشور دیگر هم می‌شود یا باید قائل به تفصیل شد؟ در این مسئله هر چند فرض بر این است که اهل هر کشوری با فقیه خاصی بیعت کرده‌اند اما در عین حال می‌توان فرض کرد که بعضی از افراد یک کشور با فقیه حاکم در کشور دیگر، بیعت کرده باشند. از این رو، دو فرض مذکور در مسائل پیشین در این جا هم به شکلی قابل تصور است.

نکته شایان توجه این است که در دو مسئله اخیر، فرض بر وجود دو کشور مستقل اسلامی، و در مسئله اخیر فرض بر مشروعیت تعدد ولی فقیه در دو محدوده جغرافیایی مجاور یا غیر مجاور است.

۴. اگر افرادی در داخل مرزهای کشوری که با نظام ولایت فقیه اداره می‌شود به هر دلیلی با ولی فقیه بیعت نکردند آیا اوامر حکومتی او نسبت به ایشان نافذ و لازم‌الاجراست یا نه؟

برای پاسخ به این سوال ها و بیان ابعاد مسئله مورد بحث باید از یک سوی، مسئله مرز کشور اسلامی و کیفیت تعیین آن را نسبت به کشور غیر اسلامی یا کشور اسلامی دیگر مورد بررسی قرار دهیم؛ و مسئله تعدد حکومت‌های اسلامی یک کشورهای اسلامی را در

نظر بگیریم؛ و از سوی دیگر ادله اعتبار ولایت فقیه را مورد بازنگری قرار دهیم تا کیفیت شمول آن‌ها را نسبت به موارد سوال روشن کنیم و ضمناً نقش بیعت در اعتبار ولایت فقیه را تعیین کنیم تا معلوم شود که بیعت کردن و نکردن افراد چه تأثیری در وجوب اطاعت ایشان از ولی فقیه خواهد داشت.

وحدت و تعدد کشورها

درباره پیدایش ملت‌ها و کشورها و عوامل تمایز و انفکاک آن‌ها از یکدیگر یا اتصال و اتحادشان بحث‌های گسترده‌ای انجام گرفته و آراء و نظریه‌های مختلفی مطرح شده است، چنان‌که ملاک تابعیت افراد نسبت به کشورها و اقسام آن از قبیل تابعیت اصلی و اکتسابی و تبعی و نیز کیفیت خروج از تابعیت به صورت اجباری یا اختیاری، مورد بحث واقع شده است. [۱] آنچه به طور اختصار باید اشاره کنیم این است که: اتصال و وحدت سرزمین، یا وحدت زبان و لهجه، یا وحدت نژاد و خون، هیچ‌کدام نمی‌تواند عامل تعیین‌کننده وحدت ملت و کشور باشد چنان‌که وجود مرزهای طبیعی مانند کوه‌ها و دریاها، یا تفاوت زبان و لهجه، یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی‌تواند علت قطعی برای تعدد و تمایز ملت‌ها و کشورها باشد و حتی مجموع این عوامل هم تاثیر قطعی نخواهد داشت؛ یعنی ممکن است مردمانی با وحدت سرزمین و زبان و نژاد، دو کشور جداگانه تشکیل دهند چنان‌که ممکن است مردمانی با وجود مرزهای طبیعی و اختلاف در زبان و نژاد، کشور واحدی را تشکیل دهند چنان‌که نمونه‌هایی از آن‌ها در جهان امروز یافت می‌شود. البته هر یک از عوامل نامبرده برای وحدت، کما بیش اقتضای ارتباط و پیوند بین انسان‌ها را دارد و زمینه را برای وحدت ملت و کشور فراهم می‌کند ولی آنچه بیش از همه موثر است اتفاق بینش‌ها و گرایش‌هایی است که به وحدت حکومت می‌انجامد و سایر عوامل به عنوان اسباب ناقص و کمکی و جانشین پذیر برای عامل اخیر به شمار می‌آیند. از دیدگاه اسلام، عامل اصلی برای وحدت امت و جامعه اسلامی، وحدت عقیده است ولی در عین حال باید توجه داشت که از یک سوی، وحدت سرزمین و وجود مرزهای جغرافیایی، اعم از طبیعی و قراردادی، به طور کلی فاقد اعتبار نیست و چنان‌که می‌دانیم «دارالاسلام»، که طبعاً با مرزهای خاصی مشخص می‌شود، در فقه اسلام احکام خاصی دارد؛ مثلاً مهاجرت به آن در مواردی واجب است یا ذمی که از احکام ذمه سرپیچی کند از آن اخراج می‌شود؛ از سوی دیگر، اختلاف در عقیده عامل قطعی برای بیگانگی و بینونت کامل نیست، زیرا ممکن است اشخاص غیر مسلمانی در داخل مرزهای کشور اسلامی تحت حمایت دولت اسلامی قرار گیرند و نوعی تابعیت را نسبت به آن پیدا کنند. حاصل آن که: جامعه اسلامی اصالتاً از افرادی به وجود می‌آید که با اختیار و انتخاب خودشان اسلام را پذیرفته باشند و مخصوصاً ملتزم به قوانین اجتماعی و قضایی و سیاسی آن باشند و سرزمین که چنین جامعه‌ای در آن زندگی می‌کنند کشور اسلامی و دارالاسلام نامیده می‌شود ولی در مرتبه بعد، بعضی از غیر مسلمانان با عقد قرارداد خاصی می‌توانند تابعیت کشور اسلامی را بپذیرند و در کنار مسلمانان زندگی امن و مسالمت‌آمیزی داشته باشند.

بدین ترتیب، مرز کشور اسلامی با کشورهای غیر اسلامی، تعیین می‌شود؛ یعنی «سرزمینی که اتباع حکومت اسلامی در آن زندگی می‌کنند دارالاسلام شناخته می‌شود و مرز املاک ایشان (با توابع و لواحق) مرز دارالاسلام خواهد بود خواه با عوامل طبیعی مانند دریا و کوه مشخص شود یا با علائم قراردادی.»

از آنچه گذشت اجمالاً به دست آمد که ملاک وحدت و تعدد کشورها وحدت و تعدد حکومت آن‌هاست؛ یعنی هر مجموعه‌ای از انسان‌ها که تحت یک دستگاه حکومتی اداره شوند اهل یک کشور به شمار می‌آیند و بر عکس، تعدد دستگاه‌های حکومتی مستقل در عرض یکدیگر، نشانه تعدد کشورهاست. البته ممکن است هر شهر یا ایالتی نوعی خودمختاری داشته باشد ولی در صورتی که مجموعه چند ایالت با قانون اساسی واحد تحت مدیریت یک دستگاه حکومت مرکزی باشند و در سیاست خارجی و امور دفاعی و مانند آنها از تصمیمات حکومت مرکز تبعیت کنند (مانند کشورهای فدرال) کشور واحدی تلقی می‌شوند و تعدد حکومت‌های غیر مستقل زبانی به وحدت آن‌ها نمی‌زند. اما آنچه عملاً نقش تعیین‌کننده را در تحدید مرز کشورها و تشخیص وحدت و تعدد حکومت‌ها و اتصال و اتحاد یا انفصال و تجزیه آن‌ها داشته غالباً «قدرت سلاح» بوده است و در جهان اسلامی نیز متأسفانه این عامل، نقش خود را ایفا کرده است چنان‌که جنگ‌های داخلی مسلمین و پیدایش و انقراض سلسله‌های متعدد خلافت و سلطنت در سرزمین‌های اسلامی، گواه‌گویی بر این واقعیت تلخ تاریخی به شمار می‌رود. البته آنچه برای ما اهمیت دارد بررسی مسئله از دیدگاه فقهی است از این رو باید نظری هر چند سریع بر آراء فقها در این زمینه بیفکنیم.

تعدد کشورها از دیدگاه فقهی

چنان که دانستیم «دارالاسلام» عبارت است از سرزمین یا سرزمین‌هایی که امت اسلامی در آن جا زندگی می‌کنند و غیر مسلمانان نیز با شرایط خاصی می‌توانند در سایه حکومت اسلامی، زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند، و مرزهای طبیعی یا قراردادی این سرزمین‌ها (مرزهای دارالاسلام) محسوب می‌شود.

اما این مسئله که «آیا دارالاسلام قابل تجزیه به چند کشور کاملاً مستقل می‌باشند یا نه؟» مورد بحث پیشینیان واقع نشده است هر چند سیاق سخنانشان ناظر به «کشور اسلامی واحد» تحت مدیریت عالی «امام واحد» است و هنگامی که چند دستگاه حکومتی که وجود داشته هر یک از سران آن‌ها خود را «خلیفه راستین» قلمداد می‌کرده و دیگران را تخطئه می‌کرده و «یاغی» می‌شمرده است. ولی می‌توان گفت که سخنان بسیاری از فقها، ناظر به شرایط خاصی بوده و به طور کلی در صدد نفی مشروعیت از حکومت‌های متعدد نبوده اند و شاید از اطلاق بعضی از سخنان در تعیین شرایط امام بلکه از پاره‌ای تصریحات بتوان استفاده کرد که وجود دو حکومت در دو منطقه متمایز در صورتی که مسئولین آن‌ها واجد شرایط باشند را نامشروع نمی‌دانسته‌اند [۲] مخصوصاً با توجه به این که بسیاری از بزرگان اهل سنت (مانند احمد بن حنبل) حکومت فاسق و شارب الخمری که به زور بر مردم مسلط شده باشد را نیز مشروع و واجب‌الاطاعه می‌دانسته‌اند! [۳]

و اما فقهای شیعه بالاتفاق حکومت اسلامی را بعد از رحلت رسول خدا(ص) اصالتاً از آن امام معصوم(ع) می‌دانند و امامت بالفعل را برای دو امام معصوم در زمان واحد نفی می‌کنند [۴] هر چند یکی از آنان علی‌الغرض در شرق عالم و دیگری در غرب باشد؛ به دیگر سخن، به عقیده شیعیان سراسر دارالاسلام باید تحت قیادت و امامت امام معصوم واحدی اداره شود و حاکمان هر منطقه از طرف او نصب و به کار گمارده شوند و طبعاً همه آنان مجریان قانون اسلام و فرمان‌های امام معصوم خواهند بود هر چند ممکن است در حوزه حکومت خویش اختیاراتی از طرف امام معصوم به ایشان تفویض شود و مقررات ویژه‌ای را در چهارچوب قوانین کلی اسلامی و با رعایت مصالح مسلمین و به اقتضای شرایط خاص زمانی و مکانی به اجرا گذارند و بدین ترتیب نوعی خودمختاری در مناطق مختلف دارالاسلام قابل قبول است. البته همه این مطالب در صورتی است که امام معصوم، مبسوط‌الید و دارای قدرت ظاهری بر تصدی امور باشد؛ یعنی حکومت مشروع او از طرف مردم نیز مقبول افتاده باشد ولی چنان که می‌دانیم چنین شرایطی جز در دوران کوتاهی از امامت امیرالمؤمنان علی بن ابی‌طالب(ع) و امام حسن(ع) فراهم نشد و سایر ائمه طاهری: نه تنها متصدی اداره کشور اسلامی نشدند بلکه اجازه اظهار نظر در این مسائل هم به ایشان داده نمی‌شد و غالباً تحت نظر و در حال تبعید بودند یا در زندان به سر می‌بردند و این گونه مسائل را تنها برای اصحاب خاصشان مطرح می‌کردند و در عین حال سفارش به کتمان آن‌ها می‌نمودند.

بدین ترتیب، شیعیان که از یک سوی از برکات حکومت امامان اهل بیت(ع) محروم بودند و از سوی دیگر حکومت‌های موجود را مشروع نمی‌دانستند در تنگنای سختی واقع شده بودند و در چنین شرایطی بود که موظف شدند طبق دستور العمل‌هایی که در روایاتی از قبیل مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی‌خدیجه آمده است نیازهای حکومتی (به ویژه نیازهای قضایی) خود را با رجوع به فقهای واجد شرایط، برطرف کنند و در بعضی از این روایات تأکید شده که مخالفت با چنین فقیهانی به منزله مخالفت با امام معصوم و در حکم نوعی شرک به خدای متعال است! [۵]

همچنین نیازهای حکومتی اقلیت شیعه در زمان غیبت هم با رجوع مخفیانه به فقهای واجد شرایط، برطرف می‌شد تا این که شیعیان در بعضی از مناطق، قدرت قابل توجهی یافتند و از جمله فاطمیان در مصر حکومت مستقلی تشکیل دادند و حاکمان دیلمی و آل بویه در بعضی از بلاد ایران به قدرت رسیدند و حتی دستگاه خلافت عباسی را که قوس نزولی خود را می‌گذراند تحت تأثیر قدرت خویش قرار دادند و سرانجام حکومت مقتدر صفویه در ایران تشکیل شد و با دستگاه خلافت عثمانی به رقابت پرداخت.

در چنین اوضاع و احوالی بود که فقهای شیعه، مجال طرح بحث‌های فقهی در زمینه حکومت اسلامی یافتند و علناً به نقد نظریات و آرای فقهای اهل سنت و تبیین دیدگاه شیعه مبنی بر ولایت فقیه پرداختند. ما در این جا در صدد بررسی تفصیلی نظریه ولایت فقیه و اصول و مبانی و فروع و لوازم آن نیستیم ولی چنان که در مقدمه بحث اشاره

کردیم برای پاسخ به سوال های مطروحه ناچاریم نگاهی به نظریات فقها در این مسئله و ادله آن ها بیندازیم و در واقع، این مطلب، اصلی ترین بخش نوشتار حاضر را تشکیل می دهد .

مبنای ولایت فقیه

چنان که گذشت شیعیان تا زمانی که امیدی به تشکیل حکومت نداشتند به طور ارتکازی و با الهام گرفتن از امثال روایات عمر بن حنظله و ابو خدیجه و توقیع صادر از ناحیه مقدسه، نیازهای روزمره خو را با رجوع به فقهای بلاد برطرف می کردند و در واقع، فقهای واجد شرایط را «نواب عام امام عصر» عجل الله فرجه الشریف می شمردند در برابر «نواب خاص» در زمان غیبت صغری. ولی از هنگامی که بعضی از حکام شیعه اقتداری یافتند مسئله ولایت فقیه در زمان غیبت کبری به صورت جدیتری مطرح شد و با گسترش این مباحث در میان توده ها حکام و سلاطین شیعه برای مشروع جلوه دادن حکومت شان کوشیدند که موافقت فقهای بزرگ را به دست آورند و حتی گاهی رسماً از آنان استیذان می کردند و متقابلاً فقها هم این فرصت ها را برای نشر معارف اسلامی و ترویج مذهب تشیع مغتنم می شمردند ولی ظاهراً در هیچ عصری هیچ سلطانی حاضر به تحویل دادن قدرت به فقیه واجد شرایط نبوده چنان که هیچ فقیهی هم امیدی به دست یافتن به چنین قدرتی نداشته است و در واقع با پیروزی انقلاب اسلامی ایران بود که عملاً ولایت فقیه به معنای واقعی کلمه تحقق یافت و نیاز به بررسی های دقیق پیرامون مبانی و فروع آن آشکار گشت. مهم ترین مسئله مبنایی این است که ملاک مشروعیت ولایت فقیه چیست؟ و شکل فنی دلیل آن کدام است؟ زیرا با دادن پاسخ روشن و دقیق به این سوال است که می توان جواب مسائل فرعی و از جمله سوال های مطروح در آغاز بحث را به دست آورد.

در این جا به دو مبنای اساسی می توان اشاره کرد:

مبنای اول: مشروعیت ولایت و حکومت فقیه، از ولایت تشریحی الهی سرچشمه می گیرد و اساساً هیچ گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی یابد و هرگونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق، نوعی شرک در ربوبیت تشریحی الهی به شمار می رود. به دیگر سخن، خدای متعال، مقام حکومت و ولایت بر مردم را به امام معصوم عطا فرموده، و اوست که فقیه واجد شرایط را چه در زمان حضور و عدم بسط ید و چه در زمان غیبت نصب کرده است و اطاعت از او در واقع، اطاعت از امام معصوم است چنان که مخالفت با او مخالفت با امام و به منزله انکار ولایت تشریحی الهی است:

«و الراد علينا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله» [۶]

مبنای دوم: شارع مقدس تنها به امام معصوم، حق ولایت داده است و طبعاً اعمال آن، اختصاص به زمان حضور وی خواهد داشت و اما در زمان غیبت باید مردم بر اساس قواعد کلی مانند «وفوا بالعقود» و «المسلمون عند شروطهم» یا احیاناً... در صورتی که چنین دلایلی یافت شود کسی را که شایسته حکومت است انتخاب کرده با او بیعت کنند نظیر آنچه اهل تسنن درباره حکومت بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) معتقدند. حداکثر این است که شارع، شرایط حاکم صالح را بیان کند و مسلمانان موظف باشند که در بیعتشان شرط کنند که حاکم طبق دستورهای اسلام عمل کند و تعهد به اطاعت مطلق به منزله «شرط خلاف شرع در ضمن عقد» است و اعتباری ندارد.

طبق این مبنا، ملاک مشروعیت ولایت فقیه قراردادی است که با مردم منعقد می کند و در واقع، بیعت است که نقش اساسی را در مشروعیت بخشیدن به ولایت فقیه ایفا می کند. به نظر می رسد که مرتکز در اذهان شیعه و مستفاد از سخنان فقها همان مبنای اول است و تعبیرات وارده در روایات شریفه کاملاً آن را تأیید می کند و در واقع آنچه موجب طرح نظریه دوم شده یا گرایش به دموکرات مآبی غربی است که متأسفانه در کشورهای اسلامی هم رواج یافته است و یا بیان یک دلیل جدلی برای اقناع و الزام مخالفان است چنان که در بیانات امیرمومنان (ع) خطاب به معاویه در مورد اعتبار بیعت مهاجرین و انصار آمده است. [۷]

به هر حال، ما مسائل مورد نظر را بر اساس هر دو مبنا مورد بررسی قرار می دهیم ولی قبل از پرداختن به آن، لازم است توضیحی درباره اصل نظریه ولایت فقیه و مفاد ادله آن بدهیم.

ادله ولایت فقیه

دلیل اثبات ولایت برای فقیه جامع شرایط به دو بخش کلی تقسیم می‌شود: عقلی و نقلی. دلایل عقلی: با توجه به ضرورت وجود حکومت برای تأمین نیازمندی‌های اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام، و با توجه به ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام و عدم اختصاص آن‌ها به زمان حضور پیامبر و امامان (ع) با دو بیان می‌توان ولایت فقیه را اثبات کرد:

یکی آن که هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حد مطلوب و ایدآل، میسر نشد باید نزدیک‌ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد. پس در مسئله مورد بحث هنگامی که مردم از مصالح حکومت امام معصوم، محروم بودند باید مرتبه تالیه آن را تحصیل کنند؛ یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد بپذیرند. و این اقربیت در سه امر اصلی، متبلور می‌شود: یکی علم به احکام کلی اسلام (فقاہت)، دوم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه‌ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع‌ها قرار نگیرد (تقوی) و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت‌های فرعی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی، آگاهی از مسائل بین‌المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهاران، حدس صائب در تشخیص اولویت‌ها و اهمیت‌ها و... قابل تحلیل است. پس کسی که بیش از سایر مردم، واجد این شرایط باشد باید زعامت و پیشوایی جامعه را عهده دار شود و ارکان حکومت را هماهنگ نموده به سوی کمال مطلوب سوق دهد. و تشخیص چنین کسی طبعاً به عهده خبرگان خواهد بود چنان که در سایر شئون زندگی اجتماعی چنین است.

بیان دوم آن که ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شئون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال، مشروعیت می‌یابد و چنان که معتقدیم این قدرت قانونی به پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم داده شده است اما در زمانی که مردم عملاً از وجود رهبر معصوم، محروم اند یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام، صرف نظر کرده باشد یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح مرجوع و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت می‌شود؛ یعنی ما از راه عقل، کشف می‌کنیم که چنین اذن و اجازه‌ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم، صادر شده است حتی اگر بیان نقلی روشنی در این خصوص به ما نرسیده باشد. و فقیه جامع‌الشرایط همان فرد اصلحی است که هم احکام اسلام را بهتر از دیگران می‌شناسد و هم ضمانت اخلاقی بیشتری برای اجرای آنها دارد و هم در مقام تأمین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم کارآمدتر است.

پس مشروعیت ولایت او را از راه عقل، کشف می‌کنیم چنان که بسیار از احکام فقهی دیگر به ویژه در مسائل اجتماعی (مانند واجبات نظامیه) به همین طریق (دلیل عقلی) ثابت می‌شود.

دلایل نقلی: عبارت است از روایاتی که دلالت بر ارجاع مردم به فقها برای رفع نیازهای حکومتی (به ویژه مسائل قضایی و منازعات) دارد یا فقها را به عنوان «امنا» یا «خلفا» و «وارثان» پیامبران و کسانی که مجاری امور به دست ایشان است معرفی کرده است و بحث‌های فراوانی درباره سند و دلالت آن‌ها انجام گرفته که در این جا مجال اشاره به آن‌ها نیست و باید به کتاب‌ها و رساله‌های مفصل مراجعه کرد. در میان آن‌ها مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابو خدیجه و توقیع شریف، بهتر قابل استناد است و تشکیک در سند چنین روایاتی که از شهرت روایتی و فتوایی برخوردارند روا نیست و دلالت آن‌ها بر نصب فقها به عنوان کارگزاران امام مقبوض‌الید روشن است و اگر احتیاج به چنین نصی در زمان غیبت بیشتر نباشد کم‌تر نخواهد بود پس به «دلالت موافقه» نصب فقیه در زمان غیبت هم ثابت می‌شود. و احتمال این که نصب ولی امر در زمان غیبت به خود مردم واگذار شده باشد با توجه به این که کوچک‌ترین دلیلی بر چنین تفویضی وجود ندارد با توحید در ربوبیت تشریحی، سازگار نیست و هیچ فقیه شیعه‌ای (جز در این اواخر) آن را به عنوان یک احتمال هم مطرح نکرده است.

به هر حال، روایات مزبور مویدات بسیار خوبی برای ادله عقلی به شمار می‌رود. ضمناً روشن شد که طبق این مبنا بیعت، هیچ نقشی در مشروعیت ولایت فقیه ندارد چنان که هیچ نقشی در مشروعیت حکومت امام معصوم نداشته است بلکه بیعت کردن مردم، زمینه اعمال ولایت را فراهم می‌کند و با وجود آن، حاکم شرعی عذری برای کناره گیری از اداره جامعه نخواهد داشت: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر». [۸]

در این جا سوالی مطرح می‌شود که: نصب فقیه از طرف خدای متعال و امام معصوم به چه صورت انجام گرفته است؟ آیا هر فرد جامع‌الشرایطی بالفعل دارای مقام ولایت است، یا فرد خاصی، و یا مجموع فقهایی هر عصر؟ در جواب باید گفت: اگر مستند اصلی، دلیل عقل باشد مقتضای آن روشن است، زیرا نصب فقیهی که هم از نظر فقهت و هم از نظر تقوا و هم از نظر قدرت مدیریت و لوازم آن افضل باشد و امکان تصدی امور همه مسلمانان جهان را با استفاده از نصب حکام و عمال محلی داشته باشد اقرب به طرح اصلی حکومت امام معصوم است و هدف الهی دایر بر وحدت امت اسلامی و حکومت عدل جهانی را بهتر تأمین می‌کند، اما در صورتی که شرایط جهانی برای تشکیل چنین کشور واحد وجود نداشت باید به شکل‌های دیگری با رعایت الاقرب فالاقرب تنزل کرد. و در صورتی که مستند اصلی، روایات باشد گرچه مقتضای اطلاق آن‌ها ولایت هر فقیه جامع‌الشرایطی است ولی با توجه به روایاتی که تأکید بر تقدیم علم و اقوا دارد (مانند نبوی مشهور [۹] و صحیح‌ه عیص بن قاسم) همان مفاد ادله عقلی به دست می‌آید.

سوال دیگری که در اینجا قابل طرح است این است که اگر فردی که از هر جهت افضل باشد یافت نشود چه باید کرد؟

پاسخ اجمالی به این سوال این است که فردی که در مجموع «افضل نسبی» باشد باید عهده‌دار این مسئولیت گردد و مردم هم باید ولایت او را بپذیرند. البته شقوق مختلف مسئله جای بحث فراوان دارد و مجال وسیع تری را می‌طلبد.

نتیجه

اینک باز می‌گردیم به پاسخگویی به سوال‌هایی که در آغاز بحث مطرح کردیم: نخستین سوال این بود که: اگر کشور اسلامی واحدی تحت ولایت فقیهی اداره شود آیا بر مسلمانانی که در کشورهای غیر اسلامی زندگی می‌کنند واجب است اوامر حکومتی او را اطاعت کنند یا نه (البته در صورتی که اوامر وی شامل ایشان هم بشود)؟ جواب این سوال، طبق مبنای اول (ثبوت ولایت به نصب یا اذن امام معصوم) روشن است، زیرا علی‌الفرض، افضلیت فقیه مزبور برای تصدی مقام ولایت، احراز شده است و طبق ادله عقلی نقلی، چنین کسی بالفعل حق ولایت بر مردم را دارد. بنابراین، فرمان وی برای هر مسلمانی نافذ و لازم‌الاجرا خواهد بود پس اطاعت او بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی هم واجب است.

و اما طبق مبنای دوم (توقف ولایت بالفعل فقیه بر انتخاب و بیعت) می‌توان گفت انتخاب اکثریت امت یا اکثریت اعضای شورا و اهل حلّ و عقد بر دیگران هم حجت است (چنان که مورد عمل عقلا می‌باشد و شاید بعضی از بیانات جدلی نهج البلاغه [۱۰] مبنی بر اعتبار بیعت مهاجرین و انصار را بتوان موید آن شمرد) بنابراین، طبق این مبنا هم اطاعت ولی فقیه بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی نیز واجب است خواه با او بیعت کرده باشند و خواه نکرده باشند.

ولی ممکن است گفته شود: این انتخاب و بیعت، بیش از تفویض اختیارت خویش به دیگری طی یک قرار داد نیست و از این رو، اطاعت ولی فقیه تنها بر کسانی واجب است که با او بیعت کرده‌اند و مسلمانان خارج از کشور بلکه مسلمانان داخل هم اگر بیعت نکرده باشند شرعا ملزم به اطاعت از او نیستند. و بنای همگانی و همیشگی و انکار نشده عقلا در چنین مسئله‌ای ثابت و مسلم نیست چنان که در بیانات جدلی، هدفی جز اقناع و الزام خصم، منظور نبوده است.

سوال دوم این بود که: اگر دو کشور اسلامی وجود داشته باشد و تنها مردم یکی از آن‌ها با نظام ولایت فقیه اداره شود آیا اطاعت او بر مسلمانانی که در کشور دیگر زندگی می‌کنند واجب است یا نه؟

پاسخ این سوال هم نظیر سوال قبلی است با این تفاوت که در این جا یک صورت نادر دیگری را می‌توان فرض کرد و آن این است که مسلمانان مقیم در کشور دیگر با اجتهاد یا تقلید حکومت خودشان را (هر چند به شکل دیگری غیر از ولایت فقیه اداره شود) مشروع و واجب‌الاطاعه بدانند که در این صورت، وظیفه ظاهری آنان اطاعت از حکومت خودشان خواهد بود نه از ولی فقیهی که حاکم کشور دیگری است.

اما سوال سومی که در این جا مطرح می‌شود این است که: اگر هر یک از دو یا چند کشور اسلامی، ولایت فقیه خاصی را پذیرفتند آیا حکم هیچ یک از فقهای حاکم در حق اهالی کشور دیگر نفوذ دارد یا نه؟ پاسخ به این سوال نیاز به تأمل بیشتری دارد، زیرا اولاً: باید چنین فرض کنیم که ولایت هر دو فقیه (یا چند فقیه) مشروع است و فرمان او قدر متیقن در کشور خودش واجب‌الاطاعه می‌باشد چنان که قبلاً اشاره کردیم که وجود دو کشور اسلامی کاملاً مستقل با دو حکومت شرعی در شرایطی که امکان تشکیل حکومت واحد اسلامی به هیچ وجه وجود نداشته باشد قابل قبول است. و اما فرض این که تنها ولایت یکی از فقیهان، مشروع و محرز باشد در واقع به مسئله پیشین باز می‌گردد.

ثانیاً: باید فرض کنیم که لاقلاً فرمان یکی از فقهای حاکم، شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری هم می‌شود وگرنه نفوذ حکم وی نسبت به آنان موردی نخواهد داشت. با توجه به دو شرط مذکور در بالا اگر یکی از فقهای حاکم، فرمان عامی صادر کرد به گونه‌ای که شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری که تابع فقیه دیگری است هم بشود این مسئله دست کم سه صورت خواهد داشت، زیرا حاکم دیگر یا آن را تأیید و یا نقض می‌کند و یا در برابر آن ساکت می‌ماند.

در صورتی که حاکم دیگر حکم مزبور را تأیید کند جای بحثی نیست، زیرا به منزله انشای حکم مشابهی از طرف خود اوست و طبعاً لازم‌الاجرا خواهد بود. و در صورتی که حکم مزبور را نقض کند و طبعاً نقض قابل اعتبار، مستند به علم ولی به بطلان ملاک حکم به طور کلی یا نسبت به اتباع کشور او خواهد بود - در این صورت، حکم نقض شده نسبت به اتباع کشورش اعتباری نخواهد داشت مگر این که کسی یقین پیدا کند که نقض مزبور بی‌جا بوده است. و اما در صورتی که نسبت به حکم مزبور سکوت کند طبق مبنای اول در اعتبار ولایت فقیه (نصب از طرف امام معصوم) اطاعت او حتی بر دیگر فقها هم لازم است چنان که حکم یکی از دو قاضی شرعی حتی نسبت به قاضی دیگر و حوزه قضاوت او هم معتبر خواهد بود.

و اما طبق مبنای دوم باید گفت که حکم هر فقیه‌ی تنها نسبت به مردم کشور خودش (بلکه تنها نسبت به کسانی که با او بیعت کرده‌اند) نافذ است و درباره دیگران اعتباری ندارد و در این جا دیگر جایی برای تمسک به بنای عقلا ادعا شده در مسئله پیشین هم وجود ندارد.

و اما فرض این که مسلمانان مقیم در یک کشور با فقیه حاکم در کشور دیگری بیعت نمایند در واقع به منزله خروج از تابعیت کشور محل اقامت و پذیرفتن تابعیت کشوری است که با ولی امر آن، بیعت کرده‌اند. و این مسئله فعلاً محل بحث ما نیست.

پی‌نوشت‌ها:

- [۱]. در این زمینه به کتاب‌های حقوق اساسی و حقوق بین‌الملل مراجعه کنید.
- [۲]. ر.ک: امام الحرمین جوینی، کتاب الارشاد، به نقل از نظام الحکم فی الشریعه و التاریخ الاسلامی، ص ۳۲۲ و ص ۳۲۶.
- [۳]. ر.ک: قاضی ابویعلی، الاحکام السلطانیه، ص ۲۰ و ۲۳؛ ابن قدامه حنبلی، المغنی، ج ۱۰، ص ۵۲؛ النووی، لمنهاج ص ۵۱۸؛ دکتر وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۶۸۲.
- [۴]. ر.ک: الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸؛ المجلسی، بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۰۶، ۱۰۷؛ صدوق عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۰۱؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۵۴.
- [۵]. ر.ک: الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷؛ ج ۷، ص ۴۱۲.
- [۶]. وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸؛ اصول کافی، ص ۶۷؛ تهذیب، ج ۲، ص ۲۱۸ و ۳۰۱.
- [۷]. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۴، ص ۱۷.
- [۸]. ر.ک: نهج البلاغه، خطبه شششقیه.

[٩]. برقى، محاسن، عن رسول الله(ص): من ام قوما و فيهم اعلم منه او افقه منه لم يزل امرهم فى سفال الى يوم
القيامة. و نيز
رجوع كنيد به نهج البلاغه، خطبه ١٧٣، وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٥؛ تحف العقول، ص ٣٧٥؛ كتاب سليم بن قيس،
ص ١٤٨.
[١٠]. ر.ك: نهج البلاغه، خطبه ١٧٣، و نامه ٦؛ شرح ابن ابى الحديد، ج ٤، ص ١٧.

۲-۱۹- حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی

دکتر محمد جواد لاریجانی

در شماره اول نشریه وزین حکومت اسلامی مقاله ای بسیار مهم و پرمغز از استاد محترم آیه الله مصباح یزدی - دام ظلّه العالی - تحت عنوان اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها به طبع رسیده است که بهانه حقیر برای یادداشت فعلی می باشد. از آن جا که استاد محترم در مقاله خود مطالب مهمی را به اختصار بیان فرموده اند، می توان نوشتار حقیر را نوعی شرح بر برخی قسمت های آن دانست.

مرزهای سیاسی: مصلحت و توجیه عقلایی

الف) امروز جمعیت کره زمین در میان عناصر اجتماعی خاصی به اسم کشور تقسیم شده اند و هر کشور دارای حکومتی است و در خانواده بین المللی دارای شانی و با دیگر اعضا، شبکه ای از روابط را داراست. از جمله ویژگی های این کشورها داشتن سرزمین معین است که حدود آن ها با مرزهای سیاسی مشخص می شود. مرزهای سیاسی امروز، محصول حوادث تاریخی متعددی است که طی سال ها و قرن های گذشته اتفاق افتاده است.

اما گذشته از دلایل آن حوادث و بر حق یا بر باطل بودن عناصر اصلی جریان های سابق، مردم دنیا به این اصل مهم رسیده اند که: باید مرزهای کشورها را محترم شمرد و حکومت ها باید سعی کنند با احترام به حاکمیت سایر کشورها منافع برون مرزی خود را دنبال نمایند. استدلال عمده برای این حکم، مصلحتی است یعنی اگر غیر آن باشد نتیجه اش جنگ و خون ریزی است و این امر حتی اگر منافع موقتی برای برخی کشورها دربر داشته باشد نهایتاً به ضرر همه است. سازمان ها و قوانین بین المللی همه بر این اساس استوار شده اند.

ب) علمای علم سیاست، ضمن قبول مصلحت اندیشی فوق، از دیرباز سعی کرده اند توجیه درستی از مرزبندی سیاسی پیدا کنند. انگیزه آنان در این کاوش نظری عمدتاً دو مطلب بوده است: اول این که: اگر فرض کنیم همه مردم، زمام کار را به دست عقلا بدهند، در آن صورت چه نوع تقسیم بندی درست و معقولی به جای وضع قبلی می توان ارائه کرد؟ دوم: مرزهای سیاسی امروز محصول لشکرکشی ها و جاه طلبی های حکومت های خودکامه و زورمدار سابق (و لاحق!) و نوعی خروج از حالت طبیعی و چه بسا سرچشمه گرفتاریهای متعددی بین جوامع بشری است. لذا، اگر مبنای درست، کشف شود و به تدریج همه بدان مدعن شوند، می توان سیری تدریجی به سوی حالت معقول به راه انداخت که در زمان مناسب مرزبندی سیاسی عقلایی را تحقق بخشد.

ج) کاوش های نظری در این مورد را می توانیم به سه دسته تقسیم کنیم:

دسته اول: علمایی که سعی کرده اند با ارائه مفهوم ملیت (Nationality) آن را مبنای مرزبندی قرار دهند. این مسلک غالب در فکر سیاسی قرون نوزدهم و بیستم بوده است و فقط در دهه های آخر قرن جاری میلادی است که تردید درباره آن در ادبیات فلسفه سیاسی غرب ظاهر شده است. ۱. دسته دوم: تلاش برای ترسیم حدود عقلایی یک کشور (State) بر اساس کارآمدی حکومت است. این مسلک از ارسطو آغاز شد و عمدتاً در ادبیات مدرن به دست فراموشی سپرده شده است.

دسته سوم: تلاش برای ترسیم حدود کشور بر اساس اقتضای عقلانیت مشترک است که باید قویترین مبنا در بحث مرزها شمرده شود، اگرچه غالب سیاستمداران با آن سر خوشی ندارند!

مسائل ملیت

الف) اتکا به مفهوم ملیت برای ترسیم حدود کشورها مسلک مختار فلاسفه لیبرال است و در طول چهار قرن گذشته کتاب ها و رساله های متعددی در غرب درباره حدود این مفهوم و کاربردهای آن در غرب نگارش یافته است. قطع نظر از اختلاف دیدگاه های مطرح شده می توانیم تئوری کلاسیک ملیت را در سه اصل زیر خلاصه کنیم:

اصل اول: ملیت ماهیت تاریخی دارد و در نتیجه، امری جعلی نیست و مردمی که دارای یک ملیت مشترک هستند، دارای اشتراکات متعددی مانند زبان، فرهنگ و دین و امثال این ها می باشند. سرزمین مشترک هم غالباً جزء این اشتراکات محسوب می شود.

اصل دوم: ملیت امری محترم و مقدس است و احترام به آن باید همگانی باشد. مردم صاحب یک ملیت مشترک باید ضمن مقدس شمردن ملیت خود در راه حفظ آن از هیچ امری (حتی فداکردن جان خود!) دریغ نورزند. اصل سوم: حق مسلم هر ملیتی این است که حکومت خود را داشته باشد.

ب) علی رغم ضعف های اساسی که متفکران لیبرال در استدلال برای مبنای فوق با آن روبه رو بوده اند، ملیت گرایی در قرون هیجدهم و نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم را باید پایه تاسیس اغلب حکومت های اروپایی امروز به شمار آورد! و باید گفت روشنفکران و اصحاب قلم سهم مهمی در عمومی کردن مسلک ملیت گرایی داشته اند. از جمله مشکلات نظری که تئوری ملیت با آن روبه رو است می توان به دو مورد مهم زیر اشاره نمود:

اشکال اول: مربوط به وضع اقلیت ها است این مشکل را باید قدیمی ترین مشکل فکر سیاسی لیبرال دانست. فرض کنید جمعیت کوچکی از ملیت آلمانی در وسط سرزمین لهستانی ها در شهری زندگی می کنند لهستانی ها و آلمانی ها حکومت های خاص خود را دارند اما با این اقلیت چه باید کرد؟ اگر بخواهیم آنان را مستقل کنیم (یا به آلمانی ها بپیوندند) حفظ امنیت لهستان دچار مشکل مهمی خواهد شد. از سوی دیگر فکر لیبرال، شهروند درجه دو را هم رفض می کند به عبارت دیگر، اقلیت مذکور، علی رغم این که رسماً شهروند درجه یک به حساب می آیند، اما به خاطر اقلیت بودن عملاً نمی توانند هیچ قدرتی را در جامعه لهستان از طریق دموکراتیک که مبتنی بر رای عمومی است، به دست آورند.

اشکال دوم: جان فشانی برای حفظ ملیت با اصالت فردی در تعارض کامل است، زیرا حکومت دلیل وجودی خود را از ژاندارمی آزادیهای فردی به دست می آورد تا انسان ها بتوانند در محدودهء قانونی هر چه می خواهند بکنند. فدا شدن برای ملیت نقض این غرض است.^۲

ج) اشکال اول قدیمی است و برای علاج آن نسخهء خودمختاری (و تشکیلات فدرالی برای دولت) ارائه شده است. این امر به معنای عدول از اصل سوم، یعنی حق استقلال سیاسی برای ملیت ها است. در نتیجه در همهء اصول ایجاد تردید می نماید مثلاً فداکاری برای خودمختاری معنادار دارد. تردید در اصل اول که مدعی ماهیت تاریخی برای ملیت است تکان دهنده تر است! فرض کنید حکومتی دارای بخش های خودمختار متعددی باشد در آن صورت چه چیزی باید وحدت حکومت را قوام دهد؟ تجربهء جدید تشکیل دولت آمریکا اصل اول تئوی کلاسیک ملیت را تغییر داد مبتنی بر نظر جدید، ملیت می تواند جعلی باشد همانند ملیت آمریکایی که به کورهء ذوب فرهنگ ها تشبیه شده است یعنی همهء ملیت ها باید در ملیت جدیدی مبتنی بر زبان انگلیسی، تفکر لیبرال و منش آمریکایی! ذوب شوند. رهبران سیاسی این تجربه معتقد بودند که با سرمایه گذاری در نحوهء آموزشی و تبلیغات می توان در طی یکی دو نسل ملیت جدیدی را شکل داد که اساس وحدت کشور جدید باشد. تجربهء مارکسیست ها در شوروی سابق هم دقیقاً همین بود.

آن ها زبان روسی و مکتب مارکسیسم - لنینیسم را مبنای ملیت جدید قرار دادند. اما تجربهء جدید با مشکلات فراوانی روبه رو شده است: در مبنای نظری، نیاز برای داشتن توجیه در تعریف ملیت جعلی، سیستم لیبرال را با بن بست روبه رو کرده است: چرا زبان انگلیسی یا روسی، چرا فکر لیبرال یا مارکسیسم، چرا منش آمریکایی یا روسی؟ در تحقق خارجی هم شکست این تز کم تر از میدان فکر و نظر نبوده است: همگان شاهد تجربه روسی بودیم و تجربهء آمریکایی هم جامعه ای پرتنش و پر از تبعیض ارائه داده است.

اروپایی ها در تجدیدنظر در تئوری ملیت کلاسیک، به فرمول تعدد ملیت ها رسیده اند که نمونه بارز آن کشور سوئیس است: چند زبان رسمی، چند ملیت و...

د) پس از برخورد با مسائل فوق و عناصر دیگری که فعلاً مجال بحث آن ها نیست^۳، توجه متفکران سیاسی لیبرال به تئوری جدیدی جلب شده است که در آن مرزهای سیاسی موجود به تدریج کم رنگ شده و جهان به سوی نظم مدنی واحدی سیر خواهد کرد که در آن ارزش های لیبرال مبنای روابط مدنی خواهد بود. البته عجیب نیست که سیاستمداران آمریکایی و غربی از این تئوری بیش ترین استقبال را بکنند. برای آن ها چه بهتر از جهانی که توسط کلوق غرب اداره شود!^۴

مرزهای سیاسی و کارآمدی حکومت

الف) مسلک معروف دیگر در مورد مبنای نظری مرزهای سیاسی استفاده از عنصر کارآمدی حکومت است. اگرچه این نظر در آرای سقراط و افلاطون بیان شده است، لیکن ارائه مدون آن با ارسطو است. ارسطو خود را در موضع طراحی نظری حکومت قرار می دهد و از خود می پرسد: حدود و ثغور حکومتی که تمامی امور آن بر مبنای عقلایی استوار باشد (مدینه یا شهر سیاسی در اصطلاح ارسطو)، چگونه باید تحدید شود؟ در کتاب سیاست سه ویژگی مهم برای حکومت بیان شده است: اول: حکومت باید خود کفا باشد دوم: حکومت باید قادر به دفاع معقول از خود باشد سوم: حکومت باید بتواند با شهروندان ارتباط برقرار کند.

ارسطو سعی می کند از این سه اصل حدود عقلایی شهر سیاسی را (که همان حکومت عقلایی یک کشور است) استنباط نماید.

ب) لازم است در اصول ذکر شده تاملی بکنیم: خود کفایی در نظر ارسطو مادی نیست بلکه مدیریتی است یعنی مردم یک کشور می توانند عمدتاً بازرگان باشند و اصلاً چیز مهمی تولید نکنند! اما حکومت باید در همه امور که برای سعادت شهروندان ضروری است برنامه ریزی و مدیریت نماید، و هیچ امری بدون تصدی یا مقررات نباشد. مسئله دفاع همواره در اندیشه سیاسی عنصر اساسی در وظایف حکومت بوده است. از نظر ارسطو کشورها باید آن قدر بزرگ باشند که بتوان از آن دفاع کرد و آن قدر کوچک نباشند که نتوان عده و عده لازم را برای دفاع تمهید نمود. البته وی با فرزاندگی درمی یابد که دفاع الزاماً و ضرورتاً متکی به قدرت نظامی نیست، بلکه باید از امکانات سیاسی و اقتصادی هم در این امر کمک گرفت مثلاً گاه می توان با خرج کردن و یا با برقراری اتحادیه های سیاسی با رقبای دشمن، وی را از تهاجم بازداشت. ۵ در عین حال داشتن حداقلی از توان نظامی هم ضروری است. عنصر ارتباطات هم از ابداعات ارسطو است وی معتقد است، بزرگی شهر باید تا حدی باشد که اگر حاکم مردم را در میدانی جمع کند بتواند سخنش را به گوش همه برساند!

ج) همان طور که از توضیحات فوق روشن می شود، محور مرزبندی حکومت ها امکان مملکت داری حاکمان و انجام وظایف توسط آنان است و بدین خاطر تئوری مرزبندی بر اساس کارآمدی خوانده می شود. لیکن نتایج این مینا بستگی فراوانی به وضع علوم و فنون و امکانات هر زمان دارد مثلاً در آخر قرن بیستم، می توان گفت ارتباطات دیگر نمی تواند حدی را برای وسعت کشور الزام نماید، یا سلاح های اتمی بازدارندگی بالایی را ممکن می سازند که نقش و اهمیت تعداد سربازان را کاملاً تغییر می دهد.

مدیریت یا سازمان دهی حکومت هم می تواند صرفاً ابعاد بدیهی را حذف کند والا امروز جمعیت کشورها از صدهزار تا بالغ بر یک میلیارد تغییر می نماید!

ماهیت حکومت و مسئله مرزها

الف) اکنون، پس از توضیح اجمالی درباره دو مسلک معروف در باب مرزبندی سیاسی، به بیان تئوری سومی که مبتنی بر ماهیت حکومت است، می پردازیم به عبارت دیگر، همه ویژگی های حکومت باید از ماهیت آن سرچشمه بگیرد و در این مورد مسئله مرزها مستثنایست. روش بحث چنین است: ابتدا فرض می کنیم که زمام امور کاملاً به عقل سپرده شده و حدود حکومت ها را در چنین وضعیت ایدئالی به دست می آوریم. مرحله دوم در بحث این است که سیر از وضعیت موجود به سوی آن صورت کمالی را اولاً: چگونه می بینیم؟ و ثانیاً: چه راه هایی می تواند داشته باشد؟ نقطه آغاز بحث، سوال مهمی است: حکومت چیست؟ حکومت تجمع عاملی است که در آن عقلانیت جمعی مشترک است. این حکم را با توضیحات زیر مورد توجه قرار دهید. اولاً: انسان ها که می توانند به صورت فردی مصدر عمل آزادی باشند، جمعا هم می توانند حیثیت عامل بودن پیدا کنند (وجود تجمع عامل).

ثانیاً: تجمع عامل، دو رکن اساسی دارد: عقلانیت مشترک و سازمان دهی مسلط.

ثالثاً: عقلانیت (Rationality) مبنای عمل است (چه فردی و چه جمعی) بر اساس عقلانیتلا جایگاه عمل در شبکه مقاصد و طرق نیل بدان ها روشن می شود. عقلانیت جامع آن است که در این شبکه آن قدر بالارود تا ربط عمل را

به سعادت حقیقی انسان پیداکنند. عقلانیت های دیگر که صرفاً مقاصدی را دنبال می کنند عقلانیت جزئی خواننده می شوند.

رابعا: مشروعیت باید سیطره سازمان دهی را توجیه نماید، و این توجیه باید بر اساس عقلانیت جمعی مشترک باشد. کارآمدی جنبه دیگری از سازمان دهی را که همانا مربوط به انجام وظایف حکومت است - بیان می نماید. آن چه در بالا به اختصار آورده ایم، اصول مسلک خاصی در باب حکومت است که آن را تئوری ذاتی حکومت نامیده ایم. ۶. تئوری ذاتی حکومت در پاسخ به سوال های اساسی فلسفه سیاسی از قدرت و استحکام چشمگیری برخوردار است که در این مقاله مسئله مرزهای سیاسی را به عنوان نمونه می آوریم.

ب) همان طور که قبلاً اشاره کردیم، همه خصوصیات حکومت و نظام مدنی باید از ماهیت حکومت استنباط شود لذا مسئله حدود کشورها و مسائل متفرع بر آن هم از این جمله اند. از تئوری ذاتی حکومت چنین به دست می آید که در حکومت دو رکن مهم وجود دارد: عقلانیت مشترک و سازمان دهی. البته گرویدن مردم به عقلانیتی خاص، مسئله ای جدا از حقانیت آن عقلانیت است، این گروه را باید پدیده ای اجتماعی با علل گوناگون قلمداد کرد. از سوی دیگر ظهور سازمان دهی هم تابع امکانات است و هم شدت و ضعف دارد. از این رو، به خلاف مبانی قدیمی در باب حکومت که مرزهای جغرافیایی معینی را طلب می کردند، تئوری ذاتی حکومت مرزها را با شدت و ضعف (با قوت مدرج) مطرح می کند! به عبارت دیگر، مرزهای جغرافیایی، مرزهای حقیقی عنصر حکومت نیستند! ۷ برای تحقق حکومت، مطابق این مسلک، ابتدا باید عقلانیتی جامع در میان جمعی از مردم فراگیر شود و سپس سازمان دهی خاصی سیطره پیدا کند. داشتن یک سرزمین ویژه، کمک بزرگی به استقرار سازمان دهی حکومتی می کند، اما به هیچ وجه شرط ضروری ذاتی آن نیست! از سوی دیگر سیطره سازمان دهی می تواند در میان طرفداران آن عقلانیت، درجات متفاوتی از ظهور را دارا باشد. اکنون این مبنای نظری عام را به کار می گیریم تا مسئله مرزها را در نظام اسلامی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

ج) تعالیم اسلامی (که در معارف مختلفی از قبیل فقه، تفسیر، اخلاق، عرفان و کلام و منظوم است) مبنای روشنی برای عمل ارائه می دهد که ما آن را عقلانیت اسلامی می نامیم. حکومت اسلامی یعنی تجمع عاملی که بر اساس این عقلانیت مشترک تشکیل شده است. بدیهی است که صرفاً گرویدن به این عقلانیت باعث تشکیل حکومت نمی شود، بلکه لازمه آن تسلط سازماندهی خاص حکومتی (شامل سه رکن رهبری، نظام تصمیم گیری و تقسیم کار) است. این سیطره می تواند در یک سرزمین معین در برهه ای از تاریخ کامل و تمام عیار باشد و در سایر نقاطی که امت اسلامی پراکنده هستند با درجات ضعیف تر وجود داشته باشد. اگرچه نمی توانیم در آن نقاط از سیطره حکومت صحبت کنیم، لیکن در عین حال وجود درجات خاصی از آن سازمان دهی هم قابل انکار نیست.

طبیعی است سرزمینی که در آن حکومت اسلامی، سبه معنای سازمان دهی کامل آن ۱ مسلط شده است، دارای موقعیت ممتازی می باشد که ما در آثار خود آن را ام القری نامیده ایم. ۸ ویژگی مهم و اصلی ام القری در این است که در آن سرزمین اولاً: حکومت اسلامی مستقر شده است و ثانیاً: صلاحیت و گستره رهبری ام القری نسبت به کل امت اسلامی است یعنی این رهبری، لیاقت ولایت بر کل امت را دارد، اگرچه فعلاً سازمان دهی محدود به سرزمین ام القری تحقق یافته است.

مسائل مربوط به «ام القری»

ظاهر شدن ام القری مسائل متعددی را به همراه دارد که ذیلاً به برخی از آن ها اشاره می کنیم:

الف) همان طور که اشاره کردیم در سازمان دهی حکومتی ام القری رهبری از لحاظ صلاحیت در سطح امت اسلامی است. این امر به همراه خود الزاماتی را دارد: اولاً: اگر مردم ام القری نقشی در به قدرت رسیدن رهبری دارند باید در انتخاب (بیعت) خود همواره صلاحیت رهبری کل امت را در نظر بگیرند مثلاً اگر حکومت اسلامی در ایران امروز را ام القری دارالاسلام بدانیم (که حقیقتاً چنین است)، در آن صورت شورای خبرگان رهبری در معرفی رهبر به مردم باید فرد لایق رهبری کل امت اسلامی را در نظر بگیرند. این امر آن قدر جدی است که فرد مذکور می تواند ایرانی هم نباشد.

ثانیا: رهبر ام القری اگرچه در سرزمین محدودی سیطرهء رسمی دارد، لیکن همهء امت اسلامی باید تولى او را به عهده گیرند.

ب) شکست یا پیروزی ام القری، شکست و پیروزی اسلام است، لذا اگر ام القری مورد تعرض قرار گیرد، همه امت اسلامی باید برای دفاع از آن قیام نمایند مگر آن که عده و عده موجود کفایت نماید. امت اسلامی مجموعه مردمی هستند که اسلام را برای مبنای عمل خود برگزیده اند و بدان ایمان آورده اند. بنابراین، هر فرد از امت نسبت به ام القری مسئولیت دارد حتی اگر فرسنگ ها دور، در بلاد کفر زندگی کند.

ج) رهبری ام القری نسبت به کل امت اسلامی مسئولیت دارد، لذا منافع ملی ام القری و استراتژی ملی آن (برای نیل بدان منافع) با سایر کشورها متفاوت است، زیرا صلاح امت اسلامی در محاسبات آن نقش روشن دارد.

ممکن است کسی بگوید: مطابق ادعای فوق، اگر قائل هستید که ایران اسلامی امروز ام القری جهان اسلام است، پس هرچه درآمد نفتی دارید بین یک میلیارد مسلمان تقسیم کنید نه این که فقط در ایران خرج نمایید. در پاسخ می گوئیم: ایران اسلامی ام القری امت و مصالح امت اسلامی در مصالح ام القری به نحو اصولی ظهور دارد، اگر خرج درآمد نفتی ایران در سایر نقاط به نفع امت اسلامی باشد، مسلماً باید این کار صورت بگیرد و یا تا حدی که این نفع، آشکار است باید عمل شود. اگر امروز چنین عملی صورت نمی گیرد دقیقاً به این دلیل است که این کار به ضرر آشکار دنیای اسلام است اگر ما درآمد نفتی ایران را صرف سایر نقاط کنیم، ایران اسلامی ضعیف و فشل می شود و چون این سرزمین اکنون ام القری است پس ضعف آن از هم گسیختگی آن، باید از هم گسیختگی امت اسلامی به حساب بیاید. در نتیجه: نه تنها صرف درآمدهای نفتی ایران برای ام القری موجه است که اگر درآمد سایر نقاط را هم صرف ام القری کنیم به خطا نرفته ایم.

د) فرض کنید در دو کشور الف و ب از دنیای اسلام، دو فقیه جامع شرایط قیام کرده و حکومت های اسلامی تشکیل داده اند. آیا تداخلی بین سیطرهء دو فقیه فوق پیدانمی شود؟ و اگر می شود چگونه باید حل گردد؟ در پاسخ باید بگوئیم که روابط این دو کشور و فقهای در راس آن ها باید در حالت های مختلف بررسی گردد:

حالت اول: فرض می کنیم کشور الف، ام القری است. در آن صورت همهء امت اسلامی باید به او اقتداکنند و حکومت کشور ب تماماً تحت اختیار وی قرار گیرد. یعنی فقیهی که در راس کشور ب است، با توجه به فرض صلاحیت رهبری کشور الف در سطح کل امت اسلامی، باید تنفیذ ولایت خود را از فقیه رهبر ام القری بگیرد.

حالت دوم: هر دو فقیه از لحاظ صلاحیت در میان امت اسلامی شانی مساوی دارند لذا باید شورای رهبری امت را تشکیل دهند و این شورا بر هر دو کشور سیطره کامل داشته باشد و امت اسلامی هم به این نهاد رهبری اقتداکنند. حالت سوم: هیچ یک از دو فقیه حاکم درحالی که در میان مردم خود بالیاقت تر هستند - لیاقت رهبری در سطح امت را ندارند و در میان امت فرد دیگری برای این کار صلاحیت دارد، لذا بر آن دو فقیه است که هر دو به ولایت آن فرد لایق تن در دهند.

ه) در مطالب بالا همواره صحبت از بایدها کرده ایم. مقصود ما از باید الزام بر اساس عقلانیت اسلامی است. از سوی دیگر نحوه اقدام به این بایدها خود مقوله مجزایی است مثلاً معنای دقیق لیاقت چیست؟ آیا لیاقت ویژگی ثابتی است یا می تواند تغییر کند؟ در آن صورت با چه روشی باید لیاقت را مراقبه کرد؟ عنصر معروف بودن در آن چه نقشی دارد؟ چگونه باید لایق ترها را شناخت؟ لایقها باید توسط چه کسانی شناسایی و چگونه به مردم معرفی شوند؟ این ها اموری است که می توانند راه های انجام مختلف داشته باشند و بر اساس زمان تکامل پیدانمایند.

ملاحظات نهایی

الف) عقلانیت لیبرال که امروز پایهء تمدن غربی است، به نحو طبیعی به سوی تجزیهء واحدهای انسانی گرایش دارد، زیرا در این عقلانیت، رشد انسانی این است که بتواند در حوزه ای هرچه وسیع تر آزادانه عمل کند و نقش حکومت در تمهید این وضعیت است. از سوی دیگر، ساختار اقتصادی - اجتماعی نظام لیبرال بیشترین نفع را از جهانی شدن می برد! و در واقع در مقابل معارضه ایدئولوژیک صریح احساس ضعف می نماید.

به همین دلیل است که سیاستمداران تمدن غربی امروز مهم ترین رسالت خود را در استقرار نظامی سیاسی - اقتصادی بر اساس فکر لیبرال در سرتاسر جهان می بینند.

دنیای ایده‌آل آنان مجموعه ای از انسان ها است که در مشی زندگی عرفی خود کاملاً این دنیایی (سکولار) فکرمی کنند. یعنی افرادی کاردان، وقت شناس و حسابگر هستند و ضمناً بسیار پرتسامح. هرکس در خانه خود هرچه می خواهد انجام می دهد فقط عبور از مرزهای حقوق فردی خلاف است. در دنیای ایده‌آل آنان هرکس به دین خود است و دین کلا به خانه ها فرستاده شده است، مگر مذهب سکولار لیبرالیسم.

دنیای مورد علاقه سیاستمداران امروز غربی طبقه ای است: در راس آن کلپ، کشورهای اروپایی - آمریکایی که دارای اقتصاد و صنعت پیشرفته هستند قرار دارند و بقیه به این کلپ تاسی می کنند. در یک کلام، تمدن غربی امروز نه تنها منافع خود را در جهان گشایی می بیند، بلکه تداوم حیات و سیطره جهانی خود را بدان منوط می داند. (ب) در مقابل عقلانیت غربی، امروز عقلانیت اسلامی سر بلند کرده است که از دید اندیشمندان لیبرال زنگ خطر جدی محسوب می شود. لیبرال ها تصور می کردند که بعد از شکست مارکسیسم دیگر نباید رقیبی در میدان باشد و لذا فروپاشی امپراتوری شوروی را فتح الفتوح تمدن غربی می نامند. عقلانیت اسلامی اقتضای تشکیل امت واحده با حکومت واحد در میان امت دارد. این امر البته نقطه اوج تمدن جدید اسلامی خواهد بود و نباید فاصله وضع امروز امت اسلامی را با آن نقطه دست کم بگیریم و لذا معقول است اگر مراحل متعددی را برای رسیدن به آن نقطه قایل شویم: در مرحله اول: لزوم پیداشدن آگاهی و توجه به احیای اسلام به عنوان راه درست برای زندگی فردی و جمعی است.

مرحله دوم: تلاش برای تاسیس حکومت های اسلامی در کشورهای مختلف و متعدد فعلی دنیای اسلام است. طبیعی است که این تلاش باید عمدتاً توسط مردم هر کشور صورت گیرد و در هر جا به تناسب وضعیت است: گاهی می توان از امکانات موجود مانند انتخابات پارلمان و غیره استفاده کرد و گاهی باید نهضت را با ریختن به خیابان ها به نتیجه رساند. تجربه الجزایر و مصر نشان داده است که سیاستمداران غربی در مقابله با نهضت احیای اسلام از هیچ خشونت‌ی دریغ ندارند و شعارهای حقوق بشر و امثال آن صرفاً در جهت منافع غربی ها است و نه مسلمانان! مرحله امروزی نهضت همین مرحله است.

مرحله سوم: هنگامی آغاز می شود که مردم کشورهای متعدد و مهم جهان اسلام قادر به تاسیس حکومت اسلامی شده باشند در آن صورت باید حکومت های اسلامی به سوی اندراج در یک حکومت واحد در میان امت حرکت نمایند و سازمان دهی جدیدی را به وجود آورند.

با توجه به اختلافات ریشه دار در دنیای اسلام و وجود علمای متحجر و دنیاپرست و دسائس کفار و تحصیل کرده های دل باخته تمدن غرب، باید گفت انبوهی از مشکلات بر سر راه دیده می شود. در این جا است که ما باید به مبنای مهمی در عقلانیت اسلامی خود توجه کنیم و آن ضرورت انجام وظیفه است توفیق از سوی خدای سبحان می‌آید. ان شاء الله

ولایت فقیہ و مردم سالاری

۳-۱- مردم سالاری دینی

استاد محمد تقی مصباح یزدی

اشاره

دموکراسی و رابطه آن با اسلام و حکومت اسلامی، و نیز مفهوم «مردم سالاری دینی» از جمله گفتمان‌های مطرح و چالش برانگیز عرصه سیاسی امروز جامعه ماست. چندی پیش در تاریخ ۸/۳/۸۲ گروهی از شخصیت‌های داخلی و محققان و اندیشمندان میهن اسلامی در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره) گردهم آمدند تا آخرین یافته‌های خویش را پیرامون رابطه دین و حکومت، و حکومت دینی و دموکراسی و یا به اصطلاح صحیح‌تر، مردم سالاری دینی مطرح نمایند. در این همایش، که با همت معاونت پژوهشی مؤسسه برگزار شده بود، استاد فرزانه حضرت آیت‌الله مصباح نیز به ارائه دیدگاه‌های خود پرداختند. متن حاضر حاصل سخنرانی ایشان است که پس از ویرایش مختصر، از نظر خوانندگان محترم نشریه می‌گذرد.

موضوع بحث درباره رابطه اسلام با دموکراسی و تفسیر این واژه ترکیبی به «مردم سالاری دینی» است. به طور کلی، می‌توان گفت: در این باره که رابطه دموکراسی با اسلام چگونه رابطه‌ای است یا این که مردم سالاری دینی چگونه ترکیبی است، سه نظر وجود دارد:

یک نظر این است که مردم سالاری دینی نوعی از مردم سالاری و دموکراسی است؛ یعنی دموکراسی شبیه یک مفهوم جنسی است که انواعی دارد؛ یکی از انواعش هم دموکراسی دینی است و مردم سالاری دینی از همین حکایت می‌کند؛ یعنی یک نوع دموکراسی با مشخصه دینی بودن. بر اساس این فرض، رابطه دموکراسی با دموکراسی دینی عام و خاص است؛ یعنی ما انواعی از دموکراسی داریم که بعضی هایش غیردینی هستند، بعضی‌ها هم دینی هستند. آنچه ما از آن طرف داری می‌کنیم دموکراسی دینی است؛ که ماهیتاً هیچ فرقی (ماهیت جنسی) با سایر دموکراسی‌ها ندارد، تنها یک ویژگی خاصی و فصل‌میزی به آن اضافه شده که «دینی بودن» است.

فرض دیگر این است که اصلاً این ترکیب، ترکیب غلطی است و این دو مفهوم متباین هستند. و اصلاً ربطی به هم ندارند؛ زیرا دموکراسی (= مردم سالاری) شیوه‌ای از حکومت است و حوزه آن مسائل سیاسی و حکومتی است، و دین اصلاً ربطی به مسائل سیاسی و اجتماعی ندارد؛ چون قلمرو دین امور شخصی است. و تنها رابطه انسان با خدا و اعتقاداتش راجع به آخرت و چیزهایی از این قبیل را در برمی‌گیرد و ربطی به مسائل اجتماعی ندارد. پس اساساً این ترکیب، ترکیب غلطی است.

تلقی دیگر این است که بین این دو مفهوم تناقض وجود دارد، نه این که این‌ها دو مفهوم متباین هستند که بی‌ربط به هم ضمیمه شده‌اند. اصلاً این دو با هم سازگار نیستند؛ زیرا دموکراسی برای آراء و افکار مردم ارزش مطلق قایل است و در تفسیری که امروز کشورهای قدرتمند مطرح می‌کنند، یک مفهوم سلبی نیز نسبت به دین در آن گنجانده شده است؛ یعنی می‌گویند: آراء مردمی که متکی به دین نباشد. بنابراین، اگر در کشوری انتخاباتی با درصد بسیار بالایی انجام بگیرد - فرض کنید قریب به اتفاق باشد - ولی رأی بدهند به این که دین در آن جا حاکم باشد، می‌گویند: این حکومت دموکراتیک نیست. اصلاً شرط این که حکومتی دموکراتیک باشد، این است که دین در آن جایی نداشته باشد.

این مفهومی است که جدیداً زورمندان عالم جعل کرده‌اند و بر اساس همین، بسیاری از انتخاباتی را که همین اواخر در دو دهه اخیر انجام شده است، باطل می‌شمارند. این مسأله ابتدا در الجزایر اتفاق افتاد که حزب اسلامی در انتخابات حاکم شد. با این که هیچ کس نگفت که این انتخابات تقلبی بوده است، ولی چون حزب «اسلامی» حاکم شد، گفتند: این دموکراتیک نیست، این انتخابات باطل است. بعد هم حکومت کودتایی سرکار آوردند، آن شد دموکراتیک! جاهای دیگری هم هر جا صحبت از این است که مردم به دین و حاکمیت دین رأی می‌دهند، می‌

گویند: این دموکراتیک نیست. گویی در مفهوم جدید «دموکراتیک»، ضددینی بودن یا عدم دخالت دین، به قدر متیقن، شرط شده است.

پس اگر نظامی براساس دین باشد - اگرچه همه مردم توافق داشته باشند، چون همه متدین هستند و رأی داده اند و دین را پذیرفته و احکام دین را خواسته اند حاکم کنند - می گویند: این حکومت دموکراتیک نیست. طبق این اصطلاح، جمع دموکراسی با دین درست جمع بین متضادین، و لازمه اش تناقض است. از یک طرف می گویند: حکومت باید دموکراسی باشد، از طرف دیگر، می گویند: حکومت باید غیردینی باشد. این به اصطلاح معروف، مثل «کوسه ریش پهن» است؛ هم نباید ریش داشته باشد و هم باید ریش آن خیلی پهن باشد. ترکیب این دو اصلا یک ترکیب متناقض (پارادوکسیکال) است.

این سه گرایش در این زمینه وجود دارند. برای داوری کردن در این مقام، راه چیست؟ از کجا شروع کنیم تا بتوانیم داوری صحیحی داشته باشیم؟ راه اصلی این است که ما ابتدا این مفاهیم را درست تبیین کنیم؛ تعریف صحیح و مورد قبولی ارائه دهیم، سپس بگوییم: این ترکیب صحیح است یا نه؛ آیا خوب است یا بد. آیا بهترین شکل حکومتی هست یا نیست؟

همان گونه که در ضمن عرایضم روشن شد، دموکراسی تعریف های متفاوتی دارد و اکنون نیز در محافل سیاسی، به صورت های مختلف مطرح می شود. صرف نظر از تحوّل تاریخی، که این مفهوم از زمان یونان باستان تاکنون پیدا کرده، اکنون هم در محافل علمی و در جاهایی که نظریات گوناگون فلسفه سیاسی مطرح می شود، مفهوم واحدی از دموکراسی ارائه نمی گردد. هرکس با سلیقه خاص خودش می گوید دموکراسی عبارت از این است؛ این عناصر و این مؤلفه ها را دارد؛ اگر این جور باشد دموکراسی است، اگر نباشد نیست. به هر حال، توافق کاملی بر تعریفش وجود ندارد. پس ابتدا ما باید هم «دموکراسی» و هم «دین» و حتی «مردم سالاری دینی» یا «دموکراسی دینی» را تعریف کنیم تا معلوم شود منظورمان چیست.

برای ما مشکل نیست که این تعاریف را ارائه کنیم، اما چون ما برای خودمان حرف نمی زنیم، می خواهیم با طرفی که با ما اختلاف نظری دارد بحث کنیم، شرط این کار آن است که در مسأله مورد گفتگو بر سر مفاهیم با هم توافق داشته باشیم. اگر کسی اصطلاحی را به یک معنا به کار می برد، طرف مقابل هم این اصطلاح را به معنای دیگری به کار می برد، هرگز بحثشان نتیجه ای نخواهد داد. اگر بناست گفتوگویی باشد، باید بر سر موضوع مشخصی باشد. اگر یکی درباره یک موضوعی صحبت می کند، یعنی دموکراسی را با یک مفهوم خاص اخذ می کند، دیگری هم درباره دموکراسی به مفهوم دیگری بحث می کند، نمی توان انتظار داشت که این بحث به نتیجه معقولی برسد؛ چون هرکدام حرف خودش را می زند. پس ناچاریم ابتدا درباره مفاهیم توافق کنیم؛ مثلاً بگوییم: دموکراسی را به این معنا در نظر می گیریم، آن وقت ببینیم با این معنا با دین مناسبت دارد یا نه. متقابلاً دین را هم باید معنا کنیم.

دین چیست؟

تلقی غالب در مغرب زمین این است که دین یک برداشت شخصی بر اساس یک سلیقه یا تفکر شخصی است که قابل نقض و ابرام نمی باشد؛ قابل رد و اثبات نیست؛ یعنی یک مفهوم عقلانی نیست که بتوان اثبات کرد که درست است یا نه. یک امر سلیقه ای است. به بیان فنی: یک امر نسبی است؛ ارزش دین نسبی است. مثال ساده اش این که انسان ها در انتخاب رنگ ها با هم تفاوت دارند؛ یکی رنگ سبز را دوست می دارد، یکی رنگ صورتی را. نمی توان گفت این درست می گوید، یا آن. هرکس سلیقه خاصی دارد، پسند خاصی دارد. جای این نیست که اصلاً بگوییم: این درست است یا آن. دین چنین حالتی دارد؛ شخصی، درونی، انتخابی و گزینشی است؛ هرکس هر جور دلش بخواهد آن را انتخاب می کند. بنابراین، صبح ممکن است شخصی دینی را انتخاب کند، عصر سلیقه اش عوض شود آن را عوض کند، شب دوباره آن را تغییر دهد؛ هیچ مانعی ندارد؛ همان گونه که سلیقه ها در امور زندگی تفاوت می کنند و جای نقض و ابرامی هم نیست که تو چرا چنین کردی. امروز این جور دوست داشتیم، فردا آن جور دوست دارم. دین را این گونه تلقی می کنند.

خانواده ای را فرض کنید که یکی از فرزندانش از یک دین پی روی می کند، دومی از دین دیگر، و فرزند سوم هم از دینی متفاوت؛ یکی صبح یک مذهب دارد عصر می گوید من مذهب را تغییر دادم.

بر اساس تلقی عمومی، به کسی ربطی ندارد که چرا آن را رد کردی و این را پذیرفتی. البته در محافل علمی بحث می کنند، اما تلقی عمومی این جور است. هر روز مذهبی اختراع می شود و کسی آن را تبلیغ می کند. کسانی هم از آن طرفداری می کنند. اگر پرسید: چرا این کار را کردید، می گویند: دوست داشتیم، انتخاب کردیم. اما این که محتوای این دین چیست، آخرش به کجا می انجامد، محوری ترین مسأله اش کدام است که آدم با خدا چه ارتباطی برقرار کند؛ آیا خدایی هست یا نیست اهمیتی ندارد.

البته شاید دینی که به طور کلی منکر خدا با همه مفاهیمش باشد، وجود نداشته باشد، وگرنه دیگر نمی توان اسمش را «دین» گذاشت. حتی دین «انسان پرستی» که آقای آگوست کنت اختراع کرد و پیروانی پیدا نمود، می گفت: انسان یک نحو مرتبه الوهی دارد؛ پرستش می شود، اگرچه معنای خالقیت و واجب الوجود بودن مطرح نباشد. به هر حال، خدا به معنای موجودی که قابل پرستش و تقدیس است، عنصر اصلی دین است. البته بگذریم از حرف های دیگری که کسانی گفتند: حتی اعتقاد به خدا در دین لزومی ندارد. این از ذاتیات دین نیست. ولی آنچه در عینیت خارجی وجود دارد این است که در هر دینی یک موجود مقدس قابل پرستشی (خدا/ اله) هست. می گویند: «اله» به مفهوم «خالق» نیست. «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَاهُ» (جائیه: ۲۳) معنایش این نیست که یعنی اتخذ خالق هواه. هیچ عاقلی این کار را نمی کند؛ بگوید هوای نفس مرا خلق کرده است. اله یعنی معبود، یعنی مطاع مطلق.

به هر حال، اصل دین این است که انسان موجودی را قابل پرستش بداند، خواه بت باشد، سنگ باشد، درخت باشد یا یک موجودی ماورایی یا انسان یا حیوان یا جماد و یا آتش. این ها فرقی نمی کنند. اصل دین این است که اعتقاد داشته باشد به این که یک موجود قابل پرستش هست؛ در مقابل آن خضوع داشته باشد. این که باشد دیگر دین هست.

امروزه، تلقی غالب در مغرب زمین این است که قوانین سیاسی، قوانین اقتصادی، روابط خانوادگی، حقوقی، روابط مالی، ارث، قانون تجارت، روابط بین الملل و مانند این ها هیچ ربطی به دین ندارند؛ آدم دین دار آن است که روز یکشنبه به کلیسا برود؛ دست کم برای کلیسا احترام قایل باشد. خیلی که هنر بکند، التزام به یک سلسله ارزش های اخلاقی را هم به آن ضمیمه کند. اما این کلیت ندارد؛ برای این که بسیاری از مکاتب فکری دنیا به اخلاق منهای دین معتقدند؛ اخلاق مستقلی از دین دارند. ممکن است انسان به طور کلی بی دین باشد، به هیچ امر مقدسی قایل نباشد، ولی اخلاق خوبی داشته باشد. برخی هم هستند که دینشان را عمیق تر از این حرف ها می دانند؛ غیر از اصل اعتقاد به یک امر مقدس، که اسمش را «اله» / «خد» می گذاریم به یک سلسله مفاهیم اخلاقی نیز اعتقاد دارند. می گویند: آدم باید انصاف داشته باشد، محبت داشته باشد، خیرخواه دیگران باشد، طرفدار صلح باشد، طرفدار خدمت به خلق باشد و از این چیزها. این می شود دین. اما این که قوانین الزامی حکومتی رسمیت داشته باشند، بتوان کسی را مؤاخذه کرد، دولت ضامن اجرای قوانین دینی باشد و مسائلی مانند این ها، هیچ ربطی به دین ندارد. تلقی عمومی از دین این است.

حالا این که بگوییم: یک نوع حکومتی داریم که دموکراتیک است، دینی هم هست، این شاید اصلا گیج کننده باشد؛ مثل این که شما بگویید یک حکومت دموکراتیک داریم، هنری هم هست. هنر چه ربطی به حکومت دارد؟! یا - مثلا - یک مکتب خاصی از نقاشی را به آن ضمیمه کنیم، این دو چه ربطی به هم دارد؟! آن مفهومی است که در هنر مطرح می شود و این مفهومی است که در حکومت مطرح می شود؛ ربطی به هم ندارند که آن ها را به هم ضمیمه کنیم، و گرنه یک ترکیب نامتجانس و غلطی از آب درمی آید. بالاخره، ما برای این که بفهمیم کدام از این ها را باید بگوییم، اول باید ببینیم «دموکراسی» از نظر مخاطب ما یعنی چه تا ما بگوییم که با دین سازگار هست یا نه، و ما که می گوییم: دموکراسی دینی و مردم سالاری دینی، دین را به چه معنا می گیریم تا ببینید با حکومت سازگاری دارد یا ندارد.

اگر ما این دو تا مفهوم کلیدی را در مسأله تبیین نکنیم و همچنان مبهم و غیر شفاف بمانند، صد سال هم بحث بکنیم، به جایی نخواهیم رسید. برای یک بحث مفید و نافع و مؤثر جز این که مفاهیم اولیه، بخصوص مفاهیم کلیدی بحث کاملاً تعریف بشوند و تعریف دقیق و مشخصی ارائه شود که مورد توافق طرفین قرار بگیرد، راهی وجود ندارد. پس ناچار باید توافق کرد. این هیچ اشکالی هم ندارد. ما که برای دین چنین ارزشی و چنین وسعتی قایل هستیم، ممکن است در بحث بگوییم: ما بر اساس مفهوم شما بحث می‌کنیم تا ببینیم نتیجه چه می‌شود؛ بگوییم اگر دموکراسی به این معناست و دین هم به این معنا، این دو تا با هم متباین هستند؛ این ترکیب، ترکیب غلطی است. ما هم قبول داریم که اگر دین یعنی یک رابطه شخصی و سلیقه‌ای که - به قول آقایان - علمی هم نیست، قابل اثبات نمی‌باشد، حتی عقلانی هم نیست، و صرفاً سلیقه‌است؛ و دموکراسی یعنی قوانینی و روشی در حکومت که لازمه‌شان آن است که مجریانی داشته باشند و نهادی به نام «دولت»، که ضامن اجرای قوانین است، این ترکیب، نامتجانس می‌باشد؛ عناصرش هیچ ربطی به هم ندارد. همان گونه که اگر در دموکراسی مفهوم عدم دخالت دین را اخذ کردیم و گفتیم روشی دموکراتیک است که دین در آن نقشی نداشته باشد - آنچه امروز، به ویژه از طرف امریکایی‌ها، القا می‌شود - پس ترکیب «دموکراسی دینی» یک ترکیب متناقضی است. یعنی نه تنها نامتناسب است، بلکه بی‌ربط، و بالاتر، که اصلاً متناقض است. پس ابتدا باید درباره تعاریف واژگان مورد بحث باهم توافق کنیم. اگرچه جور باشد، روش حکومتی اسمش «دموکراسی» است.

نتیجه آن وقتی ظاهر می‌شود که هرگاه نود و هشت درصد جامعه‌ای رأی دادند به این که ما می‌خواهیم دین حاکم باشد و اگر یک حکومتی را بر اساس این رأی پی‌گیری کردند، بعد هم گفتند: هر قانونی که ضد این دین باشد باطل است، هیچ ارزشی ندارد؛ هر حاکمی که بر ضد دین عمل کند از درجه اعتبار ساقط است، شما این را دموکراتیک می‌دانید یا نمی‌دانید؟ اگر ملاک رأی مردم است، فرض این است که نود و هشت درصد مردم رأی داده‌اند. کجای عالم چنین رأیی سراغ دارید. این‌ها گفتند: ما می‌خواهیم دین حاکم باشد. حالا یکبارہ مناقشه در صغرا می‌کنید که آیا رأیی که مردم دادند این بود یا این نبود؟ این حرف دیگری است.

فعلاً ما در مقام بحث نظری هستیم. از حیث نظری، اگر در جامعه‌ای نود و هشت درصد، حتی صد در صد رأی دادند به این که ما می‌خواهیم طبق قوانین قرآن زندگی کنیم و هر چه مخالف قرآن باشد، مردود است، باید دست‌زد را برید، زناکار را باید تازیانه زد، محارب را باید اعدام کرد یا باید دست و پایش را به خلاف برید و چیزهایی از این قبیل، آیا چنین حکومتی دموکراتیک هست یا نیست؟ شما «دموکراسی» را تعریف کنید تا ببینیم این تعریف بر آن صدق می‌کند یا نمی‌کند. اگر در این تعریف، ملاک و جوهره تعریف «رأی مردم» است، رأی مردم هم همین بوده که خودشان انتخاب کرده‌اند. کسی هم فشاری بر آن‌ها نیاورده است. شما می‌گویید: رأی در ایران این جور نبوده است؟ این مناقشه در صغراست. به فرض، از حیث نظری اگر چنین باشد، این دموکراسی خواهد بود یا نه. طبق تعریفی که اخیراً در فرهنگ امریکایی و کم و بیش در فرهنگ اروپایی مطرح شده است، اگر صد در صد مردم هم رأی بدهند که حکومتی دینی باشد، این دموکراتیک نخواهد بود. شرط اعتبار رأی مردم این است که حکومتشان برخاسته از دین و بر اساس محور دین و مشروط به دین نباشد. اگر بنا باشد بر اساس دموکراسی به این مفهوم بحث کنیم، ما هم تسلیم هستیم؛ می‌گوییم: این دموکراسی با دین متناقض است، عملاً این دو با هم جمع نمی‌شوند. اما این جمع شدن نفی و اثبات است؛ مصداق واضح تناقض. یکی می‌گوید: شرطش این است که دین داشته باشی، دیگری می‌گوید: شرطش این است که دین نداشته باشی.

خوب این دعوا که دموکراسی با دین سازد یا نه، بعضی‌ها که می‌گویند نمی‌سازد، دعوایشان برمی‌گردد به تعریف «دموکراسی». اگر گفتیم «دموکراسی» این است که متکی به آراء مردم باشد، این خود انوعی دارد. حکومت‌هایی که در دنیا به نام «دموکراسی» امروز و دیروز و در چند قرن اخیر مطرح شده‌اند، حکومت‌هایی بوده‌اند فاشیستی که به نام دموکراسی به وجود آمده‌اند، حکومت‌هایی کمونیستی داشتیم که به نام دموکراتیک مطرح بودند، حکومت هیتلر هم به نام دموکراسی به وجود آمد. شما باید بگویید کدام یک از انواع دموکراسی مورد بحث

است. حتی برخی تصور می کنند وقتی می گویند «جمهوری»، یعنی رأی مردم یک چیز تعریف شده روشنی است که هیچ بحثی در آن نیست.

اما جمهوری یک تعریف مشخصی ندارد؛ همین که سلطنتی نباشد می گویند: جمهوری. پس ما برای این که بگوییم «جمهوری» با «اسلامی» سازگار است یا نیست، یا با آن نسبتی دارد، باید آن را تعریف کنیم.

تازه این یک بخش قضیه است؛ یک بخش هم دین است که باید آن را تعریف کنیم، و گرنه وقتی ما می گوییم «دین»، طرف مقابل ما همان مفهوم ذهنی خودش به ذهنش می آید. یا وقتی گفته می شود «حکومت دینی»، حکومت کلیسا در دوران قرون وسطی به ذهنش می آید؛ تصور می کند حکومت دینی یعنی همان تئوکراسی که آن ها می گفتند؛ یعنی هر چه پاپ رأیش بدان تعلق بگیرد همان رأی خداست. اگر هم فرد رأیش عوض شد، حکم خدا عوض شده است. اطاعتش هم بر همه، بدون چون و چرا واجب است. در هر موضوعی هر فتوایی بدهد، هر نظری بدهد همان است.

اگر تئوکراسی این است، این ابدأ برای ما قابل قبول نیست. ما به همان اندازه که حکومت فاشیستی و حکومت دیکتاتوری را رد می کنیم، حکومت تئوکراسی به این معنا را هم رد می کنیم. ولی ما که می گوییم «حکومت دینی»، «مردم سالاری دینی»، دین را اصلاً یک چیز دیگری می دانیم و دایره اش را غیر از این می دانیم. آن هم این جور نیست که هر کس به نام دین حکومت بکند، دیگر دیکتاتوری است که اراده اش بر همه چیز حاکم باشد. حکومت دینی که ما می گوییم یعنی یک نفر باید کاملاً مطیع دین باشد و در چارچوب دین عمل کند.

حضرت امام مثال عجیبی زدند که هنوز هم در ذهنم نتوانسته ام آن را درست تحلیل کنم، هر چند توجیهی برایش دارم؛ ایشان فرمودند: اگر رهبر یک نگاه حرام به نامحرم بکند از رهبری ساقط می شود. من فکر می کنم این را در یک جایی فرض کردند که این توهین به دین تلقی شود، یا چون در ملاء عام است، تجاهر به فسق تلقی شود، وگرنه به صرف یک گناه صغیره کسی از عدالت نمی افتد. عادل با یک گناه صغیره فاسق نمی شود. اما حضرت امام چنین تعبیری کردند.

حکومت دینی که ما می گوییم معنایش این نیست که کسی که در رأس حکومت قرار می گیرد و به نام دین حکومت می کند هر چه دلش خواست رأی بدهد. «ولو تقول علينا بعض الاقاویل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين». (الحاقه: ۴۴-۴۷) «ولولا أن تبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذا لأذقناك ضعف الحياة و ضعف الممات ثم لاتجد لك علينا نصيراً». (اسراء: ۷۴-۷۵) خدا به پیغمبرش می فرماید: تو برای مصلحت اندیشی نزدیک بود اندکی از پیشنهادهای کفار را بپذیری. در بعضی از شأن نزول ها آمده است که این آیات در آن جا نازل شد که بعضی از قبایل عرب به پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) پیشنهاد کردند که ما حاضریم بیاییم با شما بیعت کنیم و در کنار شما با دشمنانتان بجنگیم. خدای یگانه را هم حاضریم عبادت کنیم، بت ها را کنار می گذاریم؛ فقط یک چیز را خواهش می کنیم با ما موافقت کنید: ما سجده نکنیم، روی خاک افتادن برای ما سخت است، نماز می خوانیم، اما نماز با سجده از ما نخواه، همه چیز دیگر را ما قبول داریم؛ جانمان را هم قربان شما می کنیم. حسب روایات پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به ذهنشان آمد که این پیشنهاد خوبی است؛ ما فعلاً از یک کار صرف نظر می کنیم. دست کم، این ها با ما جنگ نمی کنند، ما را حمایت می کنند. بعد آیه جدید که نازل شود به آن ها ابلاغ می کنیم، اما قبول نداریم که تا آخر با آن ها بسازیم. به هر حال، یک میلی به این پیشنهاد در قلب مقدس پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) پیدا شد، آن هم به مصلحت اسلام. آیه نازل شد: «و لولا أن تبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً». نزدیک بود اندکی به آن ها تمایل پیدا کنی، اگر چنین شده بود «إذا لأذقناك ضعف الحياة و ضعف الممات ثم لاتجد لك علينا نصيراً»، هم در دنیا و هم در آخرت دو برابر تو را عذاب می کردیم و هیچ یآوری در مقابل خدا نمی یافتی.

خدا با پیغمبرش این جور صحبت می کند، آن هم در برابر مصلحت اندیشی در امری که به هر عاقلی بگوییم، می گوید مصلحت همان بوده است؛ آن هم در حالت ضعف مسلمان ها در آن زمان. مگر هر کس در رأس حکومت واقع شد، به هر چه دلخواهش بود می تواند حکم کند تا بگویند این «دیکتاتوری آخوندی» است؛ این با دموکراسی نمی سازد، یا با آزادی خواهی نمی سازد، حقوق افراد در آن پایمال می شود؟

نمونه «دین»، در مفهومی که نزد ما دارد و از آن غفلت می‌کنیم، در قرآن است. همه چیزهایی که در قرآن مطرح شده، درباره بایدها و نبایدها، درباره عقاید، اخلاق، احکام، روش‌های حکومت‌داری، همه این‌ها دین است. بنابراین، هم شامل مسائل سیاسی می‌شود، هم اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق بین‌الملل و مانند آن‌ها. همه این‌ها هست و ما در اسلام راجع به این‌ها یک سلسله قوانین قطعی داریم که جزو ضروریات اسلام و نص قرآن هستند.

بنابراین، ما که می‌گوییم «حکومت دینی» یعنی عمل در این چارچوب، با رعایت این قطعیات و ضروریات. در این چارچوب، یک فضای بازی هست: قدری از آن قوانین عادی است که طبق شرایط و مقتضیات زمان و مکان به ناچار باید تغییر کنند؛ بعضی چیزها اصلاً در این زمان موضوع ندارند تا حکم داشته باشند. فرض کنید قوانین مربوط به رانندگی در صدر اسلام اصلاً موضوع نداشتند تا در موردشان حکمی باشد، یا حقوق متعلق به فضا، متعلق به فلات قاره و چیزهایی از این قبیل. اگر هم چیزی مطرح می‌شد، اصلاً کسی نمی‌فهمید. اما امروز مسائلی پیدا شده‌اند که گاهی به عنوان «مسائل مستحدثه» گفته می‌شوند. این‌ها احتیاج به قانونی دارند. این قانون از جایی باید وضع شود. حال در وضع این قوانین، چه اندازه غیر از نصوص کتاب و سنت دخالت دارند، بر فرض این‌که نصوص دیگری نیستند؟ در این جا، یک نظر آن است که - همان‌گونه که مرحوم آقای صدر اسم این‌ها را «منطقه الفراغ» گذاشتند - در این باره قوانین عادی وضع می‌شوند؛ مثلاً، شما می‌خواهید رانندگی کنید. بگویید: مصلحت این است که قانون چنین باشد یا چنان. گاهی ممکن است دو شق یک قانون، مصلحت مساوی داشته باشند. هر کدام را بگیرید، مصلحت جامعه تأمین می‌شود. بهترین نمونه‌اش همین قوانین رانندگی است که آیا از دست راست باید حرکت کرد یا از دست چپ؟ برخی از کشورهای دنیا مقررات راهنمایی‌شان چنین است که خودروها باید از سمت راست حرکت کنند؛ مثل کشور ما. بعضی جاها هم می‌گویند: باید از سمت چپ حرکت کرد. اگر از سمت راست حرکت کنند، تخلف و جرم است؛ مثل انگلستان. حالا کدامش باید باشد؟ بگوییم: به دلخواه مردم، هر کس هر جور دلش خواست عمل کند؟ این نقض غرض می‌شود. این قوانین برای این هستند که تصادفات کم‌تر بشوند، تا عبور و مرور سهل‌تر شود، روان‌تر باشد. وقتی گفتیم: هرکسی هر چه دلش می‌خواهد عمل کند، نقض غرض می‌شود. بالاخره، یکی از این‌ها را باید عمل کرد. یک کسی، یک مقامی باید این را تأیید کند. این جا جای این است که بگوییم: غیر از خدا و پیغمبر کسانی هستند که این قانون را تأیید کنند. در قانون‌گذاری مراحل هستند که جای سؤال واقع می‌شوند. حالا چه کسی باید سؤال کند، باید بحث کرد. پس می‌توان گفت: می‌توانیم حکومتی داشته باشیم که دینی باشد، در مسائل اجتماعی و سیاسی حکم داشته باشد، ولی در جاهایی هم خلأهایی داشته باشد که باید به وسیله دیگری پر شوند. این‌ها بحث‌های فرعی مسأله‌اند که باید ولایت فقیه مطرح شود تا معلوم گردد که اعتبار این قوانین تا کجاست و چه کسانی حق وضع آن را دارند و در نهایت باید به اذن الهی استناد پیدا کنند یا نه. که البته ما معتقدیم: در همه این جهان، نهایتاً باید اذن ولی فقیه‌ی که به نصب عام از طرف امام معصوم منصوب می‌شود، در کار باشد، هر چند امضای ضمنی باشد. اگر این نباشد، اعتباری ندارد.

اگر چنین قانونی باشد، طبق آن می‌توان مخلوقات خدا را محاکمه کرد، و گرنه شما چه حق دارید تا خدا اجازه نداده است، این کار را بکنید؟ شما به چه حقی می‌خواهید کسی را زندانی کنید که از سمت راست یا از سمت چپ حرکت کرده است؟ شما اصلاً چه حق داشتید برای او قانون وضع کنید؟ اگر می‌گویید اکثریت این‌طور گفتند، او جزو اقلیت بوده و رأی نداده است. اگر ملاک رأی مردم است، او هم جزو مردم است که خودش رأی نداده. به هر حال، وقتی می‌خواهید قانونی را اعمال کنید، مجازاتی بکنید، مجازات جریمه مالی باشد یا زندان، تا برسد به اعدام، خدا مالک است و او باید اجازه بدهد. حالا یک وقت به صراحت شخصی تعیین می‌کند، و یک وقت هم به صورت عام حکم می‌دهد. در هر صورت، باید مستند به اذن او باشد: «قُلْ اَللّٰهُ اَظُنُّ لَكُمْ اَمَّ عَلٰی اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ.» (یونس: ۵۹) بالاخره، اذن خدا در کار است. این یک نظر است.

پس در مسأله قانون‌گذاری، جای این سؤال هست؛ می‌توانیم بگوییم: حکومت موردنظر ما حکومتی است دموکراتیک و دینی. این سؤال هم مطرح است که در نهایت باید به آن جواب بدهیم که ولی فقیه را از کجا

بشناسیم؟ اگر شخصش را امام زمان تعیین نموده بود، مشخص و برای ما حجت بود؛ اما حالا که شخصش را تعیین نکرده است، چگونه بدانیم در بین فقهای که هستند، چه کسی ولیّ فقیه است؟ اگر همه باشند، نقض غرض می شود. قوانین حکومتی برای این هستند که اختلافات برداشته شوند. اگر بنا باشد همه فقها حق ولایت در همه چیز داشته باشند، تناقضات سر جای خود باقی می مانند و در اصل تشریح حکومت نقض غرض می شود.

مرد و زنی را تصور کنید که عقدی کرده اند؛ مرد مقلّد کسی است و طبق فتوای او این عقد صحیح است و زن مقلّد آقای دیگری است و طبق فتوای او این عقد باطل است. حالا این ها زن و شوهر هستند یا نیستند؟ بگویند: آن طبق فتوای مرجع خودش عمل کند، این هم طبق فتوای مرجع خودش!

نمی شود گفت: هر فقیهی در امور اجتماعی هر چه فتوا بدهد برای همه حجت است. اصلاً محل حکومت در این جور چیزهاست؛ فصل الخطابی می خواهد. چه کسی باید این را تعیین کند؛ آن مقامی که صاحب این فصل الخطاب باشد، رأی او حجت برای همه مردم باشد، حتی بر فقهای که خودشان را اعلم از او هم می دانند واجب باشد که از او اطاعت کنند. معنای «حکومت» این است و این چیز تازه ای نیست. در رساله های عملیه که صدها سال پیش تر نوشته شده اند، آمده است که اگر قاضی درباره شخصی حکمی کرد، هیچ قاضی دیگری حق نقض آن حکم را ندارد. شرط هم نکرده اند قاضی اعلم باشد؛ همین که صلاحیت این کار را داشت و تعیین شد، کافی است. حالا کلام در این است که او را چگونه باید تعیین کرد؟ آیا صلاحیت این کار را داشت؟ از متصدی امر ولایت حکمی داشت؟ حکم فقیه هم مثل همین است؛ هیچ فقیه دیگری حق نقض حکم او را ندارد و اجرای این حکم بر همه آن ها واجب است، هر چند خودشان را اعلم از او بدانند. مسأله «حکم» غیر از «فتو» است. آن جا که جای اعمال حکومت است، جای اعمال ولایت است، وقتی کسی که ولیّ امر است حکم کرد، اطاعت از او بر همه واجب است. دینی که ما می گوئیم این چیزها را دارد. [اما این که امروز خوشم آمد مسیحی شدم، فردا خوشم نیامد، مسلمان می شوم، این ربطی به حکومت پیدا نمی کند، تضادی هم با آن نخواهد داشت، محل بحث ما هم نیست.] دین ما این جور چیزها را دارد، تا می رسد به آن جا که وقتی یک نفر حکمی کرد تمام افراد مملکت که تابع او هستند، برایشان واجب است اطاعت کنند. اما چه کسی حکم کند و بر چه اساسی، اشاره شد که به دلخواه نیست، بحث تطبیق موازین و معیارهای کلی اسلامی بر مورد است. پس از تفحص و مراجعه به آن جا که کار کارشناسی می خواهد، به نظر کارشناسان، متخصصان، مشورت با صاحب نظران و گذر از همه مراحل و اطمینان از این که به مصلحت اسلام است و خدا می خواهد، فقیه حکم می کند و اطاعت از حکمش بر همه واجب است.

شما اسم این را چه می گذارید؟ این «دموکراسی» هست یا نیست؟ اگر دموکراسی یعنی آراء مردم، و برای تحقق آن رأی اکثریت، یعنی نصف به علاوه یک، را کافی می دانید، پس اگر نود و هشت درصد مردم به حکومتی رأی دادند، این حکومت قطعاً مشروعیت دارد.

به هر حال، این ها یک بحث های نظری است و کلید حلشان در ارائه تعریف های کاملاً دقیق از واژه های «دموکراسی» و «دین»، و یک واژه فرعی است که اصلاً «مردم» یعنی چه؟ این که می گوئید: «رأی مردم»، «مردم» چه کسانی هستند؟ «مردم» از طفل شیرخوار را شامل می شود تا آدم هشتاد، نود ساله ای که در بیمارستان افتاده و احیاناً حافظه اش را هم از دست داده است و مشاعرش درست کار نمی کنند. آن ها هم مردم هستند. چه کسی باید تعیین کند؟ چه اندازه از مردم حق رأی دارند؟

شما اولین بار می خواهید برای نوع حکومت رفراندوم برگزار کنید، این رفراندوم باید طبق مقرراتی انجام گیرد. حال چه کسانی حق رأی دارند، چه کسی باید بگوید؟ از جوان دوازده ساله بپرسیم، می گوید: من نظرم این است. آیا رأیش حجت است یا نیست. می گویند نه، حجت نیست. چرا؟ مگر جزو مردم نیست؟ چه اندازه ای سن در انتخاب کننده و انتخاب شونده معتبر است؟ غیر از سن، آیا سواد هم معتبر است یا نه؟ آشنایی با موضوعی که می خواهند درباره اش رأی بدهند، لازم است یا نه؟ آمی خواهد رأی بدهد برای این که کسانی بیایند برای مملکت قانون وضع کنند، جنگ و صلح و سرنوشت مملکت را تعیین کنند، رأی می دهد به یک فهرست سی نفری که اسم یکی از این ها را هم در عمرش نشنیده است! این می شود مردم؟ یک فهرست سی نفری به او می دهند، با چه ساز و کاری، با

چه ناز و غمزه هایی، یا با چه پول هایی، تا این فهرست را امضا کند و این سی نفر را به مجلس بفرستد. رأی شما معتبر است. اما به هر حال، شرایط رأی دهنده و شرایط انتخاب شونده از پیش باید تعیین شوند. چه کسی حق رأی دارد، کدام قانون این را تعیین می کند، خود این قانون را می خواهید از خود مردم بگیرید... در این جا، باز تسلسل لازم می آید که کدام مردم حق دارند در این باره قضاوت کنند. شاید همه شما بدانید تا چند سال پیش، در بعضی از قسمت های کشور سوئیس، که الگوی پیشرفته ترین کشورهای متمدن دنیاست، زن ها حق رأی نداشتند، تا این که مردها رأی دادند که از آن به بعد، زن ها هم حق رأی داشته باشند. این موضوع برای همین چند سال اخیر است، برای پنجاه سال قبل نیست. چه کسی باید این را تعیین بکند که چه کسی حق رأی دادن دارد؟ در چه سنی و با چه شرایطی باید رأی بدهد؟

باید «دموکراسی» را برای ما تعریف کنید، «مردم» چه کسانی هستند؟ آن ها که حق رأی دارند، چه کسانی هستند؟ چه کسی این ها را تعیین کرده است؟ از کجا باید شرایطشان مشخص شود؟ این ها از اشکالات نظریه «دموکراسی» است، که دور و تسلسل را در درون خود دارد. هیچ راه حلی هم ندارد، قدرتی که حاکم است می آید و هر جور دلش می خواهد انتخابات را انجام می دهد و طبق مقرراتی که خودش می خواهد - شاید حتی اکثریت مردم هم مخالف آن باشند - پیاده می کند. ولی قانونی وجود ندارد که شرایط کامل انتخاب کننده و انتخاب شونده را تعیین کند.

بنابراین، اگر در دموکراسی منظور این است که - فی الجمله - رأی مردم در سرنوشتشان دخالت دارد، آن جا که مخالفتی با حکم خالقشان ندارد، این «دموکراسی دینی» است، این «مردم سالاری دینی» است. مصادق این که کجا دخالت دارد، کجا ندارد، احتیاج به مقرراتی دارد که آن را قانون باید تعیین کند. حالا قانون آن را چگونه تعیین می کند، آنچه عملاً ما داریم نظام حاکم در جمهوری اسلامی است و آن را «مردم سالاری دینی» می دانیم؛ مردم دست کم در هفت مورد مستقیماً حق اظهار نظر و دخالت در سرنوشتشان دارند و به صورت غیرمستقیم در موارد بسیاری در این گونه مسائل دخالت می کنند.

اولین کاری که مردم ما کردند، وقتی انقلاب پیروز شد، رأی گیری برای نوع حکومت بود: جمهوری اسلامی، آری یا نه؟ این دخالت مردم نبود؟ این مردم سالاری نیست؟ پس از این که نوع حکومت معلوم شد، کسانی تعیین شدند تا قانون اساسی را بنویسند. در گذشته این ها هیأت مؤسسان بودند، در جمهوری اسلامی اسمشان را «خبرگان قانون اساسی» گذاشتند؛ کسانی که صلاحیت داشتند تا قانون بنویسند. چه کسی این ها را تعیین می کرد؟ وحی نازل شده بود که خبرگان چه کسانی هستند؟ شخص خاصی آمد گفت چه کسانی باید تعیین بشوند؟ در بسیاری از حکومت های دموکراسی، رهبر اولیه، خودش آن را تعیین می کند، ولی در جمهوری اسلامی، این ها را هم به انتخاب مردم گذاشتند و مردم به آن ها رأی دادند، این مردم سالاری نیست؟ قانون اساسی توسط خبرگان نوشته شد. بار دیگر مردم به قانون اساسی رأی دادند. احتیاجی به این کار نبود؛ برای این که آن ها رأی داده بودند که هر چه آن ها گفتند ما قبول داریم، ولی یک بار دیگر قانون اساسی را به رأی گذاشتند. مردم به قانون اساسی که طبق آن، رهبر در رأس هرم قدرت قرار دارد رأی مثبت دادند.

رهبر چگونه تعیین می شود؟ این مسأله ای است که قبلاً مطرح کردم، ولی جوابش را ندادم. معلوم است که وقتی اکثریت قاطع مردم کسی را تعیین کردند، او رهبر است. اگر آن روز کسی شک می کرد که مردم ایران چه کسی را می خواهند، با این که همه دنیا می دانستند مردم چه کسی را می خواهند، در مرحله بعد پیش بینی شد، ولی معلوم نبود که مردم چه توافقی داشته باشند؛ گفتند: عده ای باید خبرویت و صلاحیت داشته باشند تا بتوانند تشخیص دهند که چه کسی به درد رهبری می خورد؛ چنین نباشد که فهرستی از اسم ها را به کسانی بدهند که حتی نام آن ها را هم نشنیده اند. چنین رأیی چه فایده ای دارد؟ این رأی چه ارزشی می تواند داشته باشد؟ فرض کنید اگر بخواهید رئیس دانشگاهی را تعیین کنید، چه کسانی حق دارند رئیس دانشگاه را تعیین کنند؟ آیا رفتگران محله و باربرها می توانند؟ یا استادان دانشگاه باید رأی بدهند که چه کسی صلاحیت دارد؟ چه روشی از این عاقلانه تر که کسانی که اهل فن هستند، خودشان هم احتمال دارد جزو این افرادی باشند که برای این کار نامزد شده اند،

این ها رأی بدهند و معین کنند که چه کسی اعلم از ماست، صلاحیتش بیش تر است؟ نقل کلام می شود که آن ها را از کجا بشناسیم؟ آن خبره هایی که باید رهبر را تعیین کنند از کجا بشناسیم؟ باز مردم رأی دادند و با انتخاب مستقیم در خبرگان رهبری شرکت کردند.

نمایندگان مجلس را چه کسی تعیین می کند؟ باید طبق همین قانون اساسی، که خود مردم به آن رأی داده اند تعیین شوند. مردم مستقیماً رئیس جمهور را تعیین می کنند، شوراها شهر را تعیین می کنند. آیا این مردم سالاری نیست؟ این دموکراسی نیست؟

همه اشکال بر این نظام از آن جاست که می گویند: چرا صلاحیت این ها را باید شورای نگهبان تأیید کند؟ در شورای شهر این شرط نیامده است، ولی نمایندگان مجلس و رئیس جمهور را باید شورای نگهبان تأیید کند. شما همه کشورهای دنیا را که روش دموکراسی دارند بررسی کنید. هر کسی خواست برای ریاست جمهوری نامزد می شود؟ شاید از هر صد نفر یک نفر بگوید من می خواهم رئیس جمهور بشوم. با یک میلیون نامزد می توان به رئیس جمهور رأی داد؟ به هر حال، مقرراتی باید باشد. ضوابطی باید باشد، باید افرادی که صلاحیتشان محرز است مشخص شوند. شرایط این ها را قانون معین کرده است. هر کس گفت من فقیه هستم قبول نیست، باید جایی باشد که این را بپذیرند؛ نمی گویند بنشینید تماشا کنید، نظارت استعلامی داشته باشید. بالاخره باید مقامی باشد که به این ها رسیدگی کند که آیا شرایطی که برای این کار لازم است بر این موارد صدق می کند یا نه. وقتی احراز شرایط شد، از بین یک مجموعه، مردم انتخاب می کنند. آیا این دموکراسی نیست؟ مردم کورکورانه بدون این که شناختی داشته باشند و احراز شرایطی شده باشد بیایند رأی بدهند؟ این اصلح برای جامعه است؟

علاوه بر این، در این نظام مردمسالار دینی چه قدر مشاجرات و تقلب ها کم تر واقع می شوند. شاید چند دوره انتخاب خبرگان رهبری که ما در کشورمان داشته ایم هیچ تقلبی واقع نشده باشد. چه کسی ادعا کرده که در یک جا تقلب شده است؟ مردم روی علاقه دینی و وظیفه شرعی شان می آیند رأی می دهند. وقتی چنین باشد، کسی نمی آید چک سفید بدهد برای یک حوزه انتخابات که اگر یک میلیارد هم خرج این حوزه شد من می دهم. اما وقتی انتخابات جور دیگری بود، شاید از این پول ها خرج بشود؛ چک های سفید با اعتبار یک میلیارد تومان در اختیار یک حوزه انتخابی قرار بگیرد تا رأی بیاورند. وقتی انتخابات بر اساس دین باشد، مردم وظیفه شرعی شان می دانند کسی را که اصلح است انتخاب کنند و هیچ وقت از این حرف ها پیش نمی آید. بنده از این قریب هشتاد نفر نمایندگان خبرگان، کسانی را می شناسم که حتی یک ریال برای نمایندگی شان خرج نکردند. افرادی هستند که مردم به آن ها اعتماد داشتند و تقوا و معلوماتشان مشخص بوده است؛ مردم آن ها را انتخاب کرده اند، دستشان را هم می بوسیدند. در این صورت، نه تقلبی واقع می شود، نه تشاجری می شود، نه کشمکش و نه کشت و کشتاری و نه زد و خوردی. آن وقت این جور افرادی که خودشان اهل فن هستند، می آیند بهترین خودشان را انتخاب می کنند. آیا این دموکراتیک نیست؟ همه حرف ها به این جا ختم می شود که ما اول باید «دموکراسی»، «دین» و «مردم» را تعریف کنیم؛ ببینیم مردم یعنی چه. امروز کسانی انگشت شمار در مملکت می گویند: مردم ماییم، شصت میلیون دیگر هیچ هستند. هر وقت صحبت از مردم می کنند، یعنی همین هفت، هشت، ده نفر. صرف این که یک کسی گفت مردم ما هستیم، این می شود مردم؟

پس حاصل آن که «دموکراسی» طبق یک تعریف با دین کاملاً سازگار است. آن وقتی که ما دموکراسی را یک مفهوم جنسی تلقی کنیم، دموکراسی انواع مختلفی دارد؛ یکی از انواعش هم این است که ارزش های دینی به عنوان یک چارچوبه و قالب کلی باید در آن لحاظ شوند. در آن چارچوب برای افراد حق انتخاب هست. در این جا، هیچ تضادی بین دموکراسی و دین وجود ندارد و مردم سالاری دینی یک مفهوم واقعی است؛ «دینی» هم قید است برای آن؛ همان گونه که «ناطق» قید است برای حیوان؛ می گوییم: «الانسان حیوان ناطق». این جا هم می گوییم: مردم سالاری دینی. «دینی» فصل ممیز آن است، در صورتی که آن مفهوم عام جنس تلقی می شود. اما اگر گفتیم: مردم سالاری آن است که دین در آن نباشد، این گونه دموکراسی با دین متناقض است. اگر گفتیم دین چیزی است که

ربطی به مسائل اجتماعی ندارد، در این صورت، «دموکراسی» و «دین» دو مفهوم متباین و نامربوط به همدیگر می
شوند.

خدای متعال به همه ما توفیق بدهد آنچه را مرضی اوست و صلاح امت در آن است انجام دهیم.

۳-۲- دموکراسی در نظام ولایت فقیه

محمد هادی معرفت

(به معنای) به معنای مردم و از ریشه یونانی (دموکراسی) حکومت گرفته شده است ، یعنی : (حکومت مردمی) . (۱) امروزه این واژه به سیستمی از حکومت اطلاق می شود که به وسیله مردم و از طریق نمایندگان برگزیده آنان اداره می شود .

نیز به آن گونه تفکرات ، که به آزادی اندیشه ، گفتار ، دین و دیدگاههای سیاسی معتقد است و اصل مساوات و برابری در مقابل قانون را شاخصه عدالت اجتماعی می داند و هرگونه فشار و اعمال قدرت جزاز طریق قانون را محکوم می شمرد ، دموکراسی گفته می شود . (۲) اما با در نظر گرفتن اصول و پایه های نظام دموکراسی و سیر تاریخی و تفاوت دریافتهها و برداشتهها در دوره های گوناگون - که بخش قابل ملاحظه ای از آن محصول تائیر محیطهای اجتماعی و ویژگیهای شخصیتی و تفکرات سیاسی آفلسفی صاحبان دیدگاههاست - نظرات فراوانی وجود دارد و در یک نگاه کلی می توان این گونه گفت : دموکراسی از دیدگاه افلاطون گراها ، بر اصل مساوات ، برابری و آزادی استوار است - گرچه از دیدگاه دیگران و برخی تفسیرها و تحلیلهای انجام شده در سده های اخیر ، برداشتی متفاوت و گاه ناسازگار ارائه شده است - ولی آنچه به عنوان یک جامع مشترک در همه آنها وجود دارد ، آن است که این سیستم بر اراده و خواست مردم استوار است و از دیدگاه نظری بر محور مصالح و منافع آنان حرکت می کند .

منشاء حکومت ، قدرت و وضع قوانین نیز مردم هستند و مفاد آن ، ثبوت حق همه مردم - که در اکثریت شکل می گیرد - است ، تا در زندگی عمومی و گذاردن قوانین اساسی و اجرای آن مشارکت داشته ، نقش اول را ایفای کنند .

امروزه به دلیل گستردگی جمعیت و توسعه شهرها و دشواری دخالت مستقیم همه مردم در امر حکومت ، به حکومتهای پارلمانی و نمایندگی روی آورده اند و نوع حکومت را حکومت جمهوری - که بر آرای عمومی متکی است آنتخاب کرده اند . (۳) افلاطون در تبیین ویژگیهای دموکراسی می گوید : (خاصیت دموکراسی این است که در زیر لوای آن ، همه مردم آزادند . . .

و اگر کسی در جستجوی هر نوعی از حکومت برآید ، مطلوب خود را بسانی می تواند در آن بیابد .) (۴) نتیجه گفتار وی آن است که وقتی همه مردم یا بخش اعظم آنان در انتخاب نوعی از حکومت که مطلوب آنان است متحد شدند و آن را به شخص یا اشخاص ویژه ای سپردند ، همانان حاکم هستند و حکومتشان از سوی مردم و مردمی خواهد بود .

منتسکیو در تعریف حکومت دموکراسی می نویسد : (هنگامی که در جمهوری ، مجموع امت زمام امور را در دست می گیرند ، این طرز حکومت دموکراسی است .) او سپس در باب ویژگیهای آن می گوید : (این خود یکی از اصول اساسی این حکومت است که ملت خودش ، عمال یعنی زمامداران خود را معین می کند .) (۵) آنچه روسو و دیگران نیز در تعریف دموکراسی گفته اند ، به نوعی با تعاریف دیگران در این جهت مشترک است .

وی می گوید : (وقتی همه شهروندان تصمیم به چیزی می گیرند که به طور کلی به نفع کشور است و مطابق آن رأی بدهند ، اکثریت مطلق همیشه به نفع چیزی که واقعابترین است رأی می دهند .) (۶) البته حاکمیت رأی اکثریت که لازمه احترام گذاردن به آرای عمومی و توده مردمی است ، گاه مورد نقد قرار گرفته و از سوی برخی اندیشمندان نکوهش شده که باید مورد بررسی قرار گیرد .

سقراط که از نخستین بنیانگذاران فلسفه سیاسی است ، بشدت به حکومت اکثریت و توده مردم حمله می کند و در شکل پرسش می گوید : (آیا موهوم پرستی نیست که صرف عدد یا اکثریت سبب خرد خواهد شد؟ آیا نمی بینیم که در سراسر جهان ، توده مردم ابله تر ، خشن تر و ظالم تر از مردمان پراکنده و تنها هستند [که تربیت و دانش ، آنان را از دیگر مردمان جدا ساخته است] .) وی حکومت اکثریت مورد نظر دموکراسی خواهان مطلق را حکومت بی فضیلت هاو فاقد صلاحیت دانسته ، آشکارا آن را نادرست می شمرد . (۷) ویل دورانت (۱۹۸۱-۱۸۸۵) در ذیل

موضوعی با عنوان (آیا دموکراسی شکست خورده است) در ناشایستگی اکثریت می نویسد: (درست است که فشار و زور اکثریت (عددی) بر اقلیت، بهتر است از عکس آن، یعنی فشار و زور اقلیت بر اکثریت. ولی چنین امری، روح غرور عوام را بالا برده و به همان اندازه هم روح افراد فوق العاده را درهم شکسته و نبوغشان را عقیم نموده است. و هر چه بیشتر دموکراسی را می آزماییم از ناشایستگی و دورویی آن بیشتر ناراحت می شویم) (۸) و مطرح کردن نظام دموکراسی را - با نظر بدبینانه - یک شعار فریبنده می داند، که طبقه متوسط برای آن که جای اشراف را بگیرند، سر دادند و عوام فریبانه، سیل خروشان توده مردم را به عنوان ابزار فاقد اراده، در جهت تحقق بخشیدن به آرمانهای خویش گسیل داشتند و در نتیجه خود به جای اشراف، بر سر مردم سوار شدند و این شعار فریبنده در همه جا و همیشه وسیله ای بوده برای رسیدن یک عده سودجو به اهداف خاص خویشتن، و گرنه مردم همواره باید این بارسنگین را بر دوش بکشند.

مردم فریب خورده پیوسته در گردونه ای قرار گرفته اند که آنان آن را می چرخانند و هنوز ادامه دارد، لذا دموکراسی واقعی با این وصف تحقق نیافته و نخواهد یافت.

علامه طباطبائی با همین دید، به نظام دموکراسی - به مفهوم عصری آن - تاخته، آن را یک شعار تهی و فریبکارانه وصف می کند که نتیجه آن جز تباهی جامعه و واژگون شدن نشانه های انسانیت و پایمال شدن حق، چیز دیگری نخواهد بود. ایشان در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران بحثی را به عنوان (کلام عن المرباطة فی المجتمع الاسلامی) آغاز می کند و در ضمن به این مسأله می پردازد که اسلام هرگز با دموکراسی سازگاری ندارد، زیرا اسلام در پی ساختن جامعه ای است که بر پایه های حق استوار است، و با دموکراسی که بر اساس هوی و هوس و خواسته های باطل اکثریت سازماندهی می شود، تناسبی ندارد، بلکه در جهت مقابل آن قرار گرفته است.

وی در پاسخ کسانی که می پندارند نظام دموکراسی حاکم در جهان غرب برتر از نظام حکومت اسلامی است که ناپایدار بود، و دموکراسی غربی که بر اساس رای اکثریت مردم شکل می گیرد نظامی پایدار و مطابق با سنت اجتماع و واقع طبیعت است، برخلاف نظام دینی که از محدوده تخیل و فرض تجاوز نمی کند و قابل دوام نیست، می گوید: (نباید نادیده گرفت که شعار نظام اسلامی تنها پیروی از حق است، ولی شعار نظام دموکراسی پیروی از خواسته های اکثریت و این دو شعار با هم کنار نمی آیند، زیرا هدف از جامعه اسلامی، سعادت حقیقی است که از اعتدال در خواسته ها به دست می آید و آدمی را از طریق معرفه الله و عبودیت مطلق به کمال می رساند.

و این امر با طبایع عامه و خواسته های گوناگون مردم که در گرداب هوی و هوس غوطه ورنده سازگار نیست و جامعه مدنی روز جز بهره مند شدن از لذایذ حیات مادی و خواسته های پست حیوانی، هدفی ندارد، خواه مطابق عقل و فطرت باشد یا نباشد. از این روست که در تدوین قوانین مربوط به نظام اجتماعی از خواسته های اکثریت پیروی می کند و تنها ضامن اجرای همان قوانین است و در رابطه با اخلاق و معارف و کمالات هیچ گونه ضمانت اجرایی برعهده ندارد.

چنین نظامی هر چه بیشتر به مفاسد اخلاقی رومی آورد و از مکارم اخلاق دوری می گزیند. از این روست که این گونه نظامهای فاقد معیار عقلی، با مذاق بیشتر جوامع بشری وفق می دهد و آن را پسند می کنند و بر نظام دینی که جنبه جلوگیری از مفاسد را دارد، روی خوش نشان نمی دهند و لذاست که خداوند می فرماید: (لقد جئناکم بالحق ولکن اکثرکم للحق کارهون) (زخرف / ۷۸) (بل جاءهم بالحق و اکثرهم للحق کارهون).

و لو اتبع الحق اهل هواهم لفسدت السماوات و الارض و من فیهن بل اتیناهم بذکرهم فهم عن ذکرهم معرضون (مؤمنون / ۷۱-۷۰) وی اضافه می کند: (آراء و نظرات و باورهای اکثریت نمی تواند دائما در مقابل اقلیت، حق باشد

آری اگر مطابق واقع بود حق است و گاه مطابق واقع نیست.

لذا نیاستی یک نظام ، به طور مطلق از اکثریت پیروی کند، بویژه اگر واقعیت را برخلاف رأی اکثریت یافت ، زیرا اکثریت چه بسا تحت تاثیر عوامل گوناگونی راهی انتخاب می کند که برخلاف مصلحت باشد و اگر همواره انتخاب اکثریت حق بود، خداوند نمی فرمود: (واکثرهم للحق کارهون).

در نتیجه ، پیروی اکثریت روا نباشد و سنت طبیعی بر وفق خواسته اکثریت بنانهاده نشده است (۹) گفته ها در رد و قبول نظام دموکراسی بسیار است ، ولی آنچه از گفتار منتقدان برمی آید، بیشتر به جنبه شعار تہی بودن داعیه دموکراسی نظر دارند، یعنی اصل فرضیه دموکراسی را که بر پایه برابری و مساوات و عدل اجتماعی و حضور فعال مردم در صحنه های سیاسی استوار باشد، انکار نمی کنند، بلکه جنبه تحقق آن را آکه بزرگترین مانع را طبقه متوسط سودجو می دانند - باور ندارند، لذا نباید تاهنگامی که این گونه موانع نیرومند از سر راه برداشته نشوند، تنها به سر دادن شعاردل خوش داشت .

اینک به بررسی شاخصه های این نظام و اندازه سازگاری یا ناسازگاری آن با نظام حکومت اسلامی می پردازیم :

شاخصه های نظام دموکراسی اولین و مهمترین شاخصه نظام دموکراسی - طبق گفته مدعیان آن - حضور فعال مردم در صحنه های سیاست است .

بدین معنی که در تمامی ابعاد سیاستگذاری کشور، مردم حضور بالفعل داشته باشند و با صلاحدید آنان و بر دست نمایندگان برگزیده مردم ، چرخ سیاست به حرکت درآید و نیروی محرک همان اراده مردمی باشد.

خلاصه سخن آن که ، منشاء قدرت سیاسی خود مردم باشند و این در صورتی است که دولت را از آن خود بدانند و دولت از درون توده مردمی جوشیده باشد در این راستا، اکثریت مطلق مردم معیار می باشد.

دومین شاخصه ، آزادی همه جانبه (قلم ، بیان ، عقیده ، دین ، دیدگاههای سیاسی وغیره) بر جامعه حاکم باشد و همه اقشار و طبقات مختلف مردم در اظهار نظر وعقیده و دید سیاسی و حتی انتخاب دین و آیین و رفتار و کردار، در حمایت قانون آزاد باشند.

سومین شاخصه ، برابری و مساوات همه افراد ملت در برابر قانون است و سایه عدالت همه آحاد ملت را یکسان زیر پوشش خود قرار داده باشد.

چهارمین شاخصه ، تاءمین مصالح و منافع همگانی است .

سیاستگذاری دولت باید به گونه ای باشد که در جهت حفظ منافع ملی حرکت کند و افراد، هر یک طبق استعداد و امکانات خود، بتوانند در سایه این سیاستگذاری از رفاه و آسایش درزندگی به طور شایسته بهره مند گردند.

پنجمین شاخصه ، کارگزاران دولت در هر سه بعد: قانونگذاری ، قضایی ، اجرایی و در راءس آنان ، مقام رهبری ، مستقیم یا غیرمستقیم ، از سوی مردم انتخاب شوند. این حق انتخاب ، برای همه افراد ملت به طور مساوی ثابت است ، تا هر که رابخوانند و شایسته بدانند، بدون تحمیل انتخاب کنند.

این پنج شاخصه در این خلاصه می شود که این نظام بر اراده و خواست مردم استوار است و بر محور منافع مردم حرکت می کند .

منشاء حکومت ، قدرت و وضع قوانین نیز مردم هستند و این حق مردم است تا در زندگی عمومی و وضع قوانین اساسی و اجرای آن مشارکت داشته ، نقش اول را ایفا کنند .

حق انتخاب و آزادی همه جانبه ، جوهره اصلی این نظام را تشکیل می دهد .

و معیار در همه این شاخصه ها، اکثریت قاطع مردمی است و هر چه اکثریت تصمیم بگیرند، حق همان است و لازم الاجراست . (۱۰) نقد و بررسی شاخصه های یاد شده که محور اساسی نظام دموکراسی را تشکیل می دهد،

بظاهرفریب است و کم و بیش قابل قبول است و جای انکار نیست ، ولی با دقت در محتوای آن ، جای درنگ و تاءمل است و نقطه های ابهام و تاریکی در آن یافت می شود وهمانها است که برخی را واداشته تا با دید تردید و شک بدان بنگرند و از آن واهمه داشته باشند، یا آن را شعاری تہی و عوام فریبانه وصف کنند، که ذیلا به برخی از آن

نقاط تاریک اشاره می کنیم :

۱ - اعتبار راءى اكثریت این مهمترین محور مناقشه منتقدان است ، زیرا روشن نیست که آیا اكثریت مطلق مراد است ، تا همه آحاد ملت (خرد و کلان ، بی سواد و باسواد، تحصیل کرده و فاقد هرگونه دانش ، بی تفاوت ها و افراد متعهد، حامیان وفادار به نظام و معارضان سرسخت) و همه شهروندان را اعم از دانا و نادان ، و موافق و مخالف را شامل گردد؟ اشکال در این است که در بیشتر جوامع ، غلبه با افراد عوام است که از بینش سیاسى و هرگونه آگاهی درباره حکومت و سیاستگذاری ها عارى اند و با کمترین تبلیغات سوء تحت تاءثیر قرار گرفته ، در جهت تاءمین مصالح سودجویان صاحب قدرت و دارای نفوذ راءى مى دهند .

غالبا آرای دانایان صاحب نظر و دارندگان اندیشه پاک در توفان غوغای عوام نادیده گرفته مى شود و نابود مى گردد، و همین است که ویل دورانت گفته است : (روح غرور عوام را بالا برده و به همان اندازه هم روح افراد فوق العاده را درهم شکسته و نبوغشان را عقیم مى سازد.) و علامه طباطبائی فرموده است : (جامعه مدنى روز، جز بهره مند شدن از لذایذ حیات مادى و خواسته های پست حیوانى هدفى ندارد، خواه با عقل و فطرت مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد .

ولذا است که تدوین قوانین مربوطه به نظام اجتماعى اگر از خواسته های اكثریت پیروى کند، در رابطه با اخلاق و معارف و کمالات هیچ گونه ضمانت و تعهدى ندارد.) البته باید توجه داشت این گونه بدبینى ها ناشى از وضع نابسامان مدعیان دموکراسى در قرون اخیر است .

در کشورهای به اصطلاح توسعه یافته یا در حال توسعه ، از این گونه شعارها فراوان به گوش مى رسد و بیشتر از حلقوم کسانى بیرون مى آید که خود از طبقه متوسط و در پی استثمار توده های ملت هستند و باسر دادن چنین شعارهایی درصدند از بی خبرى و بی تجربگی قسمت اعظم عوام الناس ، سوء استفاده کنند .

در نتیجه ، آن که زبان برده مردمند و آن که سودبرده تنها همان شعاردهندگانند.

دیدى که چه کرد اشرف خر — او مظلومه برد و دیگری زر آرى اگر مردم آزاد و دارای رشد سیاسى والایى باشند و متعهدانه بیندیشند، یعنی تحت فشار تبلیغات سوء قرار نگیرند و گرایشهای قومى ، نژادى ، صنفى ، مسلکى و نیز خطوط سیاسى تحمیلی بر آنان تاءثیر نگذارده باشد، بلکه خوداندیش و آزاده باشند، هر آینه راه صواب را پیش مى گیرند و بالفطره طریقه اصلح را برمی گزینند و حداقل ، اكثریت مطلق مردم چنین اند.

خداوند، مردم را بالفطره پاک آفریده و پاک اندیشى ذات اولیه انسانهاست و هرگونه انحراف و کجى در اندیشه و رفتار، عرضى و جنبه ثانوى دارد .

انسان ، بالفطره خواهان زیبایىهاست ، و از زشتیها رویگردان است ، مگر آن که عامل خارجى او راز جاده مستقیم منحرف سازد: (کل مولود یولد علی الفطرة حتى یكون اءبواه هما یهودانه و ینصرانه .) (۱۱) هر که ولادت یابد، بر فطرت پاک ولادت یافته ، مگر آن که تحت تاءثیر خانواده ، آلوده گردد.

در قرآن درباره فطرت پاک توحیدى مى فرماید: (فاءقم وجهک للددین حنیفا فطرت اللّٰه التّٰى فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق اللّٰه ذلک الدین القیم و لکن اءکثر الناس لایعلمون) روم / ۳۰ در این آیه به سرشت پاک آدمى اشارت دارد و مى گوید: به دین پاک روى آور، که خداوند فطرت آدمى را بر آن نهاده است و هرگز در آفرینش خداوندى تحولى رخ نخواهد داد، [یعنى خداوند سرشت همه مردم را براساس پاکى نهاده است و همه افراد در رویکرد به توحید پاک یکسان آفریده شده اند].

در پایان گوید: دین پاک و استوار خدا چنین است ، ولى بیشتر مردم از این حقیقت بی خبرند ، [یعنى گمان مى برند در سرشت آفرینش گوناگونند.] در بسیاری از روایات آمده است : (فطرحم علی المعرفة) ، (۱۲))) سرشت آنان را بر پایه شناخت حق نه است .

امام باقر(ع) اضافه مى فرماید: اگر چنین نبود هرگز شناختى برایشان میسور نبود.

در حدیث حضرت رضا(ع) آمده است : (و بالفطرة نثبت حجتہ .) (۱۳) تنها از راه فطرت است که حجت الهى ثابت مى گردد.

آری اگر انسان بر فطرت پاک و نالوده خویش حرکت کند، جز حق و حقیقت نجویدو جز راستی و درستی نگوید، تا آن گاه که عوامل تاءثیرگذار او را از راه به در کنند.

پس انسانها بالفطره پاک اندیشند و پاک جو، حق پسندند و حق گو .

آلودگی و تباهی حالت انحرافی و عارضی دارد و هرگز اصالت ندارد، لذا (اصل سلامت) حاکمیت دارد مگر آن که خلاف آن ثابت شود و بر همین اساس، سلامت فطرت، فراشمولی است و از همین دید باید به انبوه مردمی نگریست، همچون (اصل طهارت) که برخاسته از طهارت آفرینش اشیاء است .

از این رو، اعتبار دادن به رأی اکثریت امری فطری و برابر طبیعت اولیه انسانهاست و اصل بر همین است که انبوه مردم بر وفق فطرت پاک خود حرکت می کنند، مگر آن که خلاف آن ثابت شود.

آیات و روایات (نصوص دینی) نیز بر همین اصل دلالت دارند: مولا امیرمؤمنان (ع) می فرماید: (والزموا السواد الاعظم فان یدالله علی الجماعة و ایاکم و الفرقة فان الشاذل للشیطان، كما امن الشاذ من الغنم للذئب .

(۱۴) با انبوه مردم همگام باشید زیرا دست عنایت الهی بر سر انبوه مردم است .

زنهار! از کناره گیری و پراکندگی بپرهیزید، که آن که کناره گرفت طعمه شیطان خواهد بود، همان گونه که گوسفند جدا از گله، طعمه گرگ است .

در این سخن درربار بر آن تاءکید شده که از انبوه مردمی جدا نشوند، زیرا حق و عنایت حق در همان جاست و جدایی از انبوه مردم، مساوی است با گرفتار شدن در چنگال اهریمن ضلالت .

در تعبیر (یدالله علی الجماعة) کنایه لطیفی است، که سایه عنایت حق بر سر جمع امت برافراشته است و این اشاره به همان اصل فطرت پاک انسانهاست .

این همان (حبل الله متین) (ریسمان ناگسستنی الهی) است که در آیه (واعتصموا بحبل الله جمیعا ولا تفرقوا) (آل عمران / ۱۰۲) بر آن تاءکید شده تا بدان چنگ زنده خود را استوار سازند، و از تفرقه و پراکندگی بپرهیزند.

از عبارت (ولا تفرقوا) بروشنی استفاده می شود که مقصود از (حبل الله) جمع امت است .

از این روست که مولا امیرمؤمنان (ع) در سخنی دیگر فرموده است: (الزموا ما عقد علیه حبل الجماعة و بنیت علیه ارکان الطاعة) . (۱۵) بر آنچه بافت جماعت امت است بپیوندید، که پایه های طاعت حق بر آن نهاده شده است .

در این سخن گوهر آگین، به جای (حبل الله) در آیه کریمه، (حبل الجماعة) به کاررفته و شاهد بر آن است که ریسمان ناگسستنی الهی، همان بافت انبوه امت (اکثریت مردم) است .

پیامبر گرامی (ص) فرموده است: (ان الله وعدنی فی ائمتی، و اءجارهم من ثلاث: لایجمعهم بسنة، ولا یتساءلهم بعدو، ولا یجمعهم علی ضلالة) . (۱۶) خداوند نوید داده که امت اسلامی از سه آفت مصون باشند:

۱ - هیچ گاه قحطی و خشکسالی آنان را فرانگیرد.

۲ - هیچ گاه، دشمن بر گستره قلمرو اسلامی چیره نشود.

۳ - هیچ گاه بر امر باطلی توافق نکنند.

مساءله (لاتجتمع ائمتی علی ضلال) (هیچ گاه امت اسلامی بر گمراهی توافق نکنند) یک اصل حاکم و واقعیتی است انکارناپذیر، که با در نظر گرفتن حکمت الهی و قاعده لطف، کاملاً قابل توجیه است .

آری برخی از این اصل، سوءاستفاده کرده، آن را به گونه دلخواه تفسیر و تاءویل نموده اند که در جای خود، شرح آن رفته است . (۱۷) در این جا، این نکته شایان ذکر است که حق گرایی انبوه مردم در صورتی است که اصالت خویش را نگهداری کرده و گرایشهای ناهمگون، آنان را جذب نکرده باشد، و از جاده مستقیم فطرت منحرف نساخته باشد .

(البته تذکر دادیم که اصالت و ظاهر اولی جامعه بر پاکی و سلامت است و باید بر همان رفتار نمود تا خلاف آن آشکار شود). از پیامبر اکرم (ص) درباره جماعت امت که همواره بر صراط حق اند پرسیده شد، فرمود: (جماعة ائمتی اهل الحق و ان قلوبا) . (۱۸) جماعت امت کسانی اند که بر حق (اصل فطرت) استوار باشند، هر چند اندک باشند .

(یعنی سلامت ذاتی خود را از دست نداده باشند.) امیرمؤمنان (ع) می فرماید: (ان القلیل من المؤمنین کثیر). (۱۹) مؤمنان (حق باوران) گرچه اندک باشند، بسیارند.

(یعنی هم آنان اند که انبوه امت و اکثریت مورد قبول را تشکیل می دهند.) از این رو، روشن می شود که اکثریت مورد نکوهش که در قرآن از آن یاد شده، گروههایی هستند که از سیر فطرت منحرف گشته و سلامت ذاتی خود را از دست داده اند و بیشتر کسانی هستند که حق را شناخته، ولی به جهت برخی گرایشها و خواسته های ناروا در برابر آن مقاومت می ورزند.

در اصل، این گونه آیات در قرآن، اکثریت مطلق را مورد نکوهش قرار نداده اند، تاچنین برداشت شود که بیشتر مردم، برای همیشه و در همه جا و تحت هرشرایطی، کژاندیش و فرومایه اند.

چنین برداشتی کاملاً خطا و جفاکارانه است، زیرا این گونه آیات، به اصطلاح از (قضایای خارجی) شمرده می شوند، که به گروههای ویژه و افرادی بخصوص و معاصر نزول آیات، نظر دارد، زیرا بیشترین مردم دوران جاهلیت عرب که پیامبراکرم (ص) با آنان درگیر بوده است، مقاومت شدیدی از خود نشان می دادند، و با آن که حق را شناخته بودند، ولی بر خود روانمی داشتند که آن را بپذیرند: (ووجدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلماً وعلواً) نمل/ ۱۴ حق را انکار نموده، نپذیرفتند، گرچه دلهایشان آن را پذیرفته و باور داشت.

این از روی حس خودخواهی و خودپسندی و گمان برتری خویشتن بوده که جفاکارانه، ستم روا داشته اند. بر همین اساس، شیوه این گونه گروهها نکوهش شده است.

در سوره مائده پس از برشماری برخی از عادات و رسوم غلط جاهلی، که اکثریت عرب معاصر بر آن پافشاری داشتند، آمده است: (ولکن الذین کفروا یفترون علی اللّٰه الکذب واءکثرهم لایعقلون) مائده/ ۱۰۳ کسانی که کفر ورزیدند، به خدا نسبت ناروا می دهند [که عادات نکوهیده خود را به او نسبت می دهند] و بیشترین آنان درست نمی اندیشند.

پیدا است که ضمیر جمع (هم) به همین کسانی بازمی گردد که بدروغ به خدا نسبت ناروا می بستند و به اکثریت مردم جهان - بویژه برای همیشه - کاری ندارد. همچنین است تمامی آیاتی که با این سبک آمده است، مانند: (واکثرهم للحق کارهون)، یعنی: بیشتر این مردم حق ستیز، حق را ناخوشایند دارند. (بل اکثرهم لایعلمون الحق فهم معرضون)، بیشتر این مردم باطل گرا و مقاوم در مقابل دعوت اسلامی، حق را نمی یابند و نمی شناسند [یعنی: در جست و جو و شناسایی حق نیستند]، از این رو، از آن رویگردانند.

بنابراین، از این گونه آیات که جنبه خصوصی دارند، نمی توان یک گونه ملازمه کلی به دست آورد، که به طور کلی در همه جا و برای همیشه، عنوان اکثریت، ملازم کجی و بدانندیشی است، و به اصطلاح، نباید این گونه تعبیر را از قبیل (قضایای حقیقیه) بدانیم.

هرگز چنین نیست و خود علامه طباطبائی در جای جای تفسیر خود به این حقیقت تصریح دارد. (۲۰) نتیجه آن که، اولین شاخصه دموکراسی که حضور بالفعل مردم در صحنه سیاست است و با اعتبار بخشیدن به آرای اکثریت قاطع مردم صورت می گیرد، یک اصل مورد پذیرش می باشد و در نظام حکومت اسلامی بر آن تاءکید شده است. البته به شرط آگاهی لازم و پایبند بودن به مبانی اسلام.

پیامبر اکرم (ص) درباره حضور فعال همه مسلمانان در صحنه های سیاسی و سعی در آگاهی از جریانات سیاسی حاکم بر کشور می فرماید: (من اءصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس منهم). (۲۱) هر که روزانه، پیش از هر چیز به شؤون مسلمانان نیندیشد، مسلمان نیست. (امور) جمع (امر) به معنای شاعن، اشاره به شؤون عامه و مسائل مربوط به جامعه است، که در راءس آنها، مسائل سیاسی جاری در کشور است.

هر مسلمان به دلیل آن که مسلمان است، باید اندیشیدن درباره سیاستهای جاری را، روزانه در اولویت قرار دهد و حضور عملی خود را در صحنه سیاست نشان دهد و این، یعنی دخالت مستقیم مردمی در ابعاد مختلف حکومت و سیاستمداری.

پیامبر اکرم (ص) با این دستور می خواهد، رشد اندیشه سیاسی تک تک مسلمانان رو به افزایش نهد و هرگز مردم از صحنه سیاست کناره نگیرند، و متقابلاً دولتمردان باید همواره مردم را در جریان بگذارند، و در تمامی سیاستگذاری ها با مردم یا نمایندگان برگزیده آنان به شور بنشینند و هرگونه آنان صلاح دیدند عمل کنند، البته طبق موازین شرع و عقل که قوانین مربوط، آن را مشخص می سازد.

از طرف دیگر، بها دادن به آرای عمومی و ارج نهادن به رأی اکثریت قاطع مردمی نیز از دستورات اسلامی است، که در فرمان ضرورت (شور) (و امرهم شوری بینهم) (شوری ۳۸) تبلور یافته است.

در جای خود شرح دادیم که دستور مشورت، به معنای ارج نهادن به رأی اکثریت قاطع است، زیرا دستور انجام دادن کارها با مشورت، بدین گونه است که برنامه مورد نظر را با حضور کارشناسان مربوط مطرح می سازند، آن گاه آنچه را که با نظر اکثریت مطابق باشد، به کار می گیرند.

این، یک شیوه عقلایی است که خردمندان جهان آن را پذیرفته اند، و شریعت اسلامی برابر طریقه عقلانی، آن را پذیرفته است، زیرا اتفاق نظر همگان غالباً میسر نیست.

در این صورت یا باید رأی اقلیت را پذیرفت یا اکثریت، که عقل، رأی اکثریت را ترجیح می دهد، و همواره درصدا احتمال خطا در رقم آرای بالاتر، کمتر است.

از پیامبر اکرم (ص) پرسیده شد: تدبیر حکمت آمیز چگونه است؟ فرمود: مشورت نمودن با اندیشمندان صاحب نظر، و پیروی نمودن از آرای آنان. (۲۲) در بسیاری از روایات تائید شده است: زنهاری که با صاحب نظری مشورت کنی، سپس با آن مخالفت ورزی.

در برخی از این روایات آمده است که مخالفت با کارشناسان خردمند، مایه هلاکت و نابودی است. (۲۳) درباره پیامبر اسلام (ص) با عنوان رهبر امت چنین دستور آمده است: (وشاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله) آل عمران ۱۵۹/ با مردم در امر رهبری [سیاستگذاری در شؤون مختلف اداری] به مشورت بنشین، ولی هنگام تنفیذ [تدبیر برخاسته از رأی اکثریت] خدا را پناه خویش بدان.

در این آیه دستور مشورت داده شده است که باید طبق متعارف انجام شود و ضمیر (هم) به مردم (یا نمایندگان برگزیده آنان) بازمی گردد.

آن گاه در موقع تنفیذ رأی اکثریت، اگر دغدغه خاطری برای مسؤولان اجرایی وجود داشته باشد، باید این نگرانی را از خود دور کنند، زیرا طبق دستور و روال متعارف عمل کرده اند و خداپشتیبان آنان می باشد. (۲۴) نقطه جدایی در این جا این نکته شایان ذکر است که اسلام - همان گونه که یادآور شدیم - به مردم بها می دهد و به رأی اکثریت ارج می نهد و نیز مردم را مستقیماً در حکومت سهیم می داند و بدین سان حکومت در اسلام، حکومت مردمی به شمار می رود، ولی نه بدان معنی که در تفسیر غربی آمده و مردم را به طور مطلق در حکومت سهیم گرفته اند.

رأی اکثریت در تفسیر غربی از آن جهت بها دارد که تنها برخاسته از خواست مردم است، بدون آن که از جایی فراتر (شریعت) یا از فطرت اصیل الهام گرفته باشد.

خواستهای مردمی ممکن است گاه از روی هوی و هوس بوده، یا بر اثر غرقه در شهوات پست نفسانی، یا خودباختگی در مقابل تبلیغات سوء شکل گرفته باشد. آن گاه کسانی را برای رهبری برمی گزینند که در همین راستا رو به زوال هدایت کنند، و با آهنگی که ساز کرده اند همونوا باشند.

(ان الطیور علی اءشکالها تقع)، کبوتر با کبوتر باز با باز — کند هم جنس با هم جنس پرواز چنین خواسته های بی ضابطه و گاه بی ارزش، از دیدگاه اسلام، هرگز نمی تواند منشاء اثری مثبت بوده باشد.

اسلام، خواسته هایی را ارج می نهد که از فطرت سلیم برخاسته و مطابق با رهنمود شرع باشد.

لذا حاکمیت در اسلام را میانه بین انتصاب و انتخاب دانستیم، نه انتصاب مطلق است که مردم در تعیین آن سهمی نداشته باشند، و نه انتخاب مطلق است که شرع را در آن نقشی نباشد، بلکه انتخابی است مردمی، در سایه رهنمود شرع و مورد پذیرش شارع.

اکثریت مطلق یا نسبی؟ نکته دیگر این است که درخور ذکر است، درباره ترفند سیاسی است که گاه سیاست بازان حرفه ای، اکثریت نسبی را به جای اکثریت مطلق، منشاء مشروعیت خط سیاسی خود می گیرند و آن در هنگامی است که به دست آوردن رأی اکثریت قاطع مردمی برایشان مقدور نباشد و با اعراض همگانی روبرو شوند، لذا است که به اکثریت نسبی روی می آورند.

نمونه هایی از آن در شیوه عمل سیاست بازان صدر اسلام دیده می شود (۲۵)) و در عملکرد سیاسی جهان امروز نیز رواج کامل دارد. (و یک نوع تحمیل بر مردم محسوب می شود، در صورتی که اکثریت مورد قبول شرع و عقل و مطابق با فطرت سلیم همان اکثریت مطلق است که مشروعیت بخش می باشد.

بفرض اگر در منطقه ای که یک صدهزار رأی دهنده ذی صلاح وجود دارد و همگی برای حضور در انتخابات آمادگی دارند، ولی به جهت احراز عدم صلاحیت کاندیداهای معرفی شده (تحمیلی) یا برخی ناروایی هایی که صورت گرفته، از رأی دادن امتناع ورزند یا رأی ممتنع دهند، و تنها درصد پایینی که از هواداران سیاست جاری هستند رأی بدهند و نفراتی با دارا شدن حداکثر ۱۰٪ آراء برنده شوند، آیا می توان این نفرات را نماینده حقیقی کل مردم منطقه به حساب آورد؟ در زمان طاغوت، شاهد بودیم که نمایندگان تشریفاتی مجلس با کمتر از ۵٪ آراء، به دلیل برندگان اکثریت نسبی روانه مجلس می شدند و طبق فرمایش و با عنوان نمایندگان مردم به رتق و فتق امور کشور می پرداختند! آری در مواردی که مسائل به آرای عمومی گذارده می شود باید جو، به گونه ای سالم باشد که مردم، آزادانه و با کمال رغبت پای صندوقهای رأی حضور یابند و اگر به عللی نتوانند حضور پیدا کنند، ولی حضور بقیه و آرای آنان را قبول داشته باشند، در این صورت است که می توان همین رأی اکثریت نسبی را در حساب اکثریت مطلق به شمار آورد.

در عمل نیز حضور همه کسان ذی صلاح غیرممکن است و عاداتاً به سبب مشاغل یا گرفتاریها از حضور معذورند. لذا چنانچه این عدم حضور حاکی از اعراض و اعتراض نباشد، خللی در صحت انتخابات ایجاد نمی کند و با عنوان قبولی همگان تلقی می گردد.

بیعتهای آزاد که در صدر اسلام (بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت غدیر خم و بیعت در دوران خلافت ظاهری امیرمؤمنان) انجام می گرفت، از همین قبیل بوده است که دیگر مسلمانان، عمل بیعت کنندگان را قبول داشتند. اما مسأله ای که به آرای جمع کارشناسان گذارده می شود - در هر بعدی که بوده باشد - حتماً باید حایز رأی اکثریت قاطع باشد تا حجیت یابد.

اخذ رأی در مجلس شورای اسلامی و خبرگان و دیگر نهادهای شورایی بر همین منوال است. لذا نباید اخذ رأی در این نهادها را با آرای عمومی سنجید.

جو سالم سومین نکته، فراهم بودن جو سالم است، تا مردم با آزادی کامل و خاطری آسوده و جدا از هرگونه گرایشهای انحرافی، در صحنه های سیاسی حضور فعال داشته باشند.

اکنون این پرسش پیش می آید که چگونه این جو سالم و فضای نألوده به وجود می آید و چه کسی یا کسانی مسؤول فراهم شدن محیطی پاک، برای حضور سالم و واقعی مردم هستند؟ در درجه اول، دولت (مجموع هیئات حاکمه) این مسؤولیت را به عهده دارد، که باید خود، نخست از گرایشهای انحرافی مبرا باشد، و تنها در مسیر منافع ملی حرکت کند، و در سیاست بازی های ناسالم، نقشی نداشته باشد و در جهت گیری های سیاسی اگر مصلحتی را به سود امت تشخیص دهد، در حد نصیح و ارشاد و با شیوه پدران مخلص، نه با تحمیل و فشار، بلکه با روشنگری بی شائبه، با مردم در میان بگذارد.

البته مردم عاقل و هوشمند - که اکثریت مردم چنین اند - با احراز اخلاص و مهرورزی دولتمردان صالح، اندرز آنان را پذیرا هستند و هرگز سربر نمی تابند.

گروهها و احزاب که در سیاستگذاری جناحی دستشان باز است، باید بکوشند تا از چارچوب قانون خارج نشوند، و هر چند جناحی عمل می کنند، ولی هدف اصلی را که پیشرفت کشور و بالا رفتن سقف منافع ملت است نباید از

مدنظر دور بدارند و اختلاف نظرها هر چند لازمه جناح بندی های سیاسی متعدد است ، اما این جناح بندی ها مانند مراکز متعدد تحقیقات علمی ، همگی در یک راستا باید حرکت کنند و آن رسیدن به حقیقت است . پس وظیفه همه گروهها، روشنگری ملت است ، نه آن که آنان را دچار حیرت و سرگردانی کنند و همان گونه که در مقاله (جامعه مدنی) متذکر شدیم ، احزاب و گروههای سیاسی ، لایه وسط میان امت ودولت را تشکیل می دهند، لذا باید همگی تنها در راستای منافع ملت و نصیح دولت کوشش نمایند و هر گروه با عنوان صاحب نظران مشفق ، نظرات بی شائبه خود را تقدیم ملت بدارند.

در این میان ، اندیشمندان بی طرف و مخلص نیز از رهنمودهای لازم که در راستای منافع و سعادت مردم است دریغ نورزند .

باشد که با همدستی دولتمردان صالح و صاحب نظران مشفق و اندیشمندان مخلص ، این فضای پاک و ناآلوده که ضروری حیات اجتماعی سالم است ، فراهم گردد. (ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اءقدامکم) محمد/۷ یاری کردن مردم یاری نمودن خداست و هر که مردم را برای خدا یاری کند، هرآینه مورد تاءیید و نصرت الهی قرار می گیرد و علم او مؤثر می افتد، در نتیجه مایه ثبات و پایداری امت و استواری اسلام می گردد.

مولا امیرمؤمنان (ع) درباره حقی که مردم بر ولی امر (دولتمردان صالح) دارند، می فرماید: (فاءما حکمک علی فالنصیحه لکم ، و توفیر فیکم علیکم ، و تعلیمکم کی لاتجهلوا و تاءدیبکم کیما تعلموا.) (۲۷) حق شما مردم بر من [که مسؤولیت رهبری شما را در پیشگاه حق بر عهده دارم] آن است که هیچ گاه از رهنمودهای لازم دریغ نورزم و در تاءمین رفاه زندگی شما [بالا بردن سطح زندگی عمومی] بکوشم و در تربیت و تعلیم همگان [برابر مبانی اسلام و طبق مقتضای روز] کوتاهی نکنم .

آزادی (در اندیشه و بیان) آزادی را دوگونه می توان وصف کرد: آزادی مطلق و آزادی در محدوده قانون . آزادی مطلق ، به معنای رهایی از هرگونه قیدوبند است ، تا افراد خودسرانه هر چه بخواهند و پسند کنند، بدون هیچ مانعی به دست آورند و راهی که خود انتخاب می کنند برونند، و تنها معیار تشخیص مصلحت ، نظر شخصی هر فرد است ، هر چند برخلاف مصالح دیگران باشد .

در این صورت ، هرگونه مرجعی برای تشخیص مصلحت ، حتی در شؤون اجتماعی فاقدصلاحیت است ، زیرا موجب سلب آزادی مطلق می گردد و آن را مقید می سازد.

این گونه آزادی هرگز در منطق عقلای جهان پذیرفته نیست ، زیرا به سلب آزادیها منتهی می گردد و نتیجه معکوس می دهد .

صاحبان زر و زور با سردادن شعار آزادی ، خودسرانه به خواسته های خود جامه عمل می پوشانند و از نقطه نیازمندی و بینوایی قشر مستضعف سوء استفاده کرده ، با کمال قساوت آنان را به استثمار می کشانند و همان گونه که ویل دورانت متذکر شد، یک نوع بردگی مدرن در جامعه پدید می آید، که زشت ترین نوع آن امروزه ، در کشورهای به اصطلاح پیشرفته اعم از سرمایه داری طبقاتی یا اشتراکی (سوسیالیستی) حاکم است .

آنچه محسوس است ، تسلیم محض قشر مستضعف - که اکثریت قاطع ملت را تشکیل می دهند آدر برابر اقلیت مستکبر خودخواه است .

آزادی معقول و مطابق فطرت اصیل انسانی ، همان آزادی در محدوده قانون است ، البته نه قانونی که مستکبران (صاحبان زر و زور) وضع کرده باشند، بلکه قانونی که براساس فطرت و مبانی حکمت و بر دست برگزیدگان مردم وضع شده باشد، قانونی که تاءمین کننده مصالح عمومی و منافع همگانی ، برابر اصل عدالت (عدالت اجتماعی) بوده باشد .

همه اقشار و آحاد امت یکسان مد نظر قرار گرفته باشند و هریک از افراد، طبق ضابطه - نه براساس رابطه - بتواند از حقوق طبیعی و شرعی که آفرینش و فطرت برای او روا داشته ، بهره مند گردد، بدین معنی که نظام حاکم به گونه ای تنظیم شده باشد که هر کس بسانی و در سایه حمایت قانون بتواند از حقوق حقه خود، چه مادی و چه معنوی ، به بهترین شکل بهره مند شود.

از این رو، گفته اند: (الحرية، ان فسرت بالانطلاق عن القيود، فهذه هي عين الهمجية والفضوية العارية .
و ان فسرت بامكان التمتع بالحقوق، فهذه هي التي تحقق كرامة الانسان و تحفظ له شرفه التليد .
والتي يحكم بها العقل الرشيد و يبتغيها الشرع الحنيف) آزادی اگر به رهایی از هر قید و بند تفسیر شود، این همان
سوء تدبیر و درهم ریختگی آشکار است . و اگر به فراهم بودن امکانات برای بهره مند شدن افراد از حقوق طبیعی و
شرعی خود تفسیر شود، این همان است که کرامت و حرمت انسانی را تحقق می بخشد، و شرافت اصیل او را ضمانت
می کند. که خرد توانا آن را می گوید، و شریعت پاک آن را می جوید.
در اسلام، بر آزاد بودن و آزاد زیستن انسان، تاءکید فراوان شده است . (۲۸) اباحه و جواز انتفاع عمومی از مظاهر
طبیعت و بهره مند شدن از لذتهای زندگی برای همگان، یکی از پایه های استوار شریعت را تشکیل می دهد .
قاعده (الناس مسلطون علی انفسهم و اءموالهم)، (هر کس بر خویشتن و دارایی خویش سلطه کامل دارد) یک
قاعده زیربنایی شرع به شمار می رود، که بر پایه آن، دست انسان باز است تا هرگونه که بخواهد از مظاهر حیات
بهره مند شود، ولی نه به بهای محروم ساختن دیگران که قاعده (لاضرر و لااضرار فی الاسلام) جلو آن رامی
گیرد .

هیچ کس حق ندارد به گونه ای رفتار کند که موجب زیان دیگران باشد.
خلاصه، آزادی باید معقول و تعهدگونه باشد، نه با بی بندوباری و بی تفاوتی .
اینک نظری به شاخصه های آزادی که در تفسیر دموکراسی غربی آمده است، می افکنیم .
۱ - آزادی اندیشه و بیان هر کس در اندیشه آزاد است، و در اصل اندیشه، تحمیلی نیست .
هر اندیشمندی اندیشه خود را از مقدماتی دریافت می دارد که برایش فراهم آمده، که به درستی و نادرستی و
تشکیل منطقی آنها بستگی دارد .

اگر مقدمات فراهم شده بر پایه های متین استوار باشد، و نظم منطقی به آن داده شده باشد، نتیجه درست به دست
می آید، و اگر در تنظیم یا انتخاب مقدمات خللی رخ داده باشد، نتیجه نادرست از آب درمی آید، لذا گفته اند: نتیجه
، تابع اءخس مقد متین است .

از این رو، کوشش اندیشمندان بزرگ و تاءکید رهنمودهای شرع، بر آن است تا اندیشه ها را از راه تبیین
مقدمات بدیهی و تمهید طرق استدلال متین، پاک و استوار سازند و هرگونه آلودگی و نادرستی در اندیشه ها را،
معلول خلل و سهل انگاری در مقدمات می دانند.

لذا هیچ کس را به سبب اندیشه نادرست مورد نکوهش قرار نمی دهند، جز آن که در مقدمات فراهم شده وی
به بحث و مناقشه می پردازند .

بحث و گفت و گو، جنبه ارشادی دارد نه اعتراض و چون خالصانه و مشفقانه انجام می گیرد، غالباً موفق گردیده،
کجیها راست و انحرافات استوار می گردد و در شرع از آن با عنوان (جدال اءحسن) یاد شده است .
خداوند در همین باره می فرماید: (ولاتجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي اءحسن) عنكبوت / ۴۶ با اهل کتاب (علمای
یهود که در آن روزگار صاحبان اندیشه بودند، ولی آلوده) با بهترین شیوه به بحث و گفت و گو بپردازید.
همچنین می فرماید: (ادفع بالتي هي اءحسن فاذا الذی بینک و بینة عداوة کاءنه ولی حمیم) فصلت / ۳۴ با نیکویی و
خوبی به مقابله با آنان برخیز، چه این که این شیوه موجب می گردد تا آن کس که با تو از در خصومت درآمده،
دگرگون شود و دوستی، گرم و صمیمانه گردد.

بدین سان اگر آزادی بیان در چنین محیطی صمیمانه و گرم - که روح تفاهم بر آن حاکم است - مطرح باشد، بی
شک با روح اسلام تطابق دارد و آن همان چیزی است که شرع و عقل به دنبال آن هستند، بویژه در مسائل
سیاسی - عقیدتی که هرگونه نقد و اظهار نظر - تحت عنوان (نصح الائمة) (۲۹) - مورد ترغیب و تاءشاع قرار
گرفته است .

ولی اگر غرض افشای سر و سست جلوه دادن پایه های نظام باشد، حکایت از بیماری درونی دارد که باید بشدت از
گسترش و پیشرفت آن جلوگیری شود، و گاه ممکن است به عمل جراحی یا قطع عضو فاسد شده منتهی گردد.

خداوند درباره این گونه افراد بیمار (فی قلوبهم مرض) می فرماید: (واذا قيل لهم لاتفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون .

اولا انهم هم المفسدون ولكن لايشعرون) بقره ۱۲-۱۱ هر گاه به آنان گفته شود اندیشه های پاک و سالم را آلوده و تباه نسازید، گویند: همانا ما اصلاح طلبان هستیم، در حالی که آنان در راه فسادگری می کوشند و شعور آن را ندارند که موضع نادرست خود را درک کنند.

در جای دیگر می فرماید: (و اذا جاءهم امر من الامن اءو الخوف اءذاعو به ولو روه الى الرسول و الى اءولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم و رحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا) نساء/ ۸۳ هر گاه خبری خوش یا ناخوش - در رابطه با روند نظام - بشنوند بی درنگ آن را پخش می سازند.

در صورتی که اگر آن خبر را در دل نگاه دارند و با مسؤولان امر در میان بگذارند، هر آینه صحت و سقم آن - با امکاناتی که در اختیار دارند - روشن می گردد و اگر عنایت حق بر سر این امت نبود، هر آینه بیشترین افراد سیاه دل به دنبال شیطان رهسپار می شدند و روزگار مسلمانان را سیاه می ساختند.

خلاصه سخن این که، اگر اظهار نظر، تواءم با روح تفاهم باشد، اسلام با شرح صدر کامل از آن استقبال می کند و اگر حاکی از توطئه پنهانی باشد، بشدت با آن مقابله می کند .

این، شیوه ای است پسندیده و تمامی نظامهایی که بر پایه حکمت استوارند آن را می ستایند و جز آن عمل نمی کنند.

۲ - آزادی عقیده و دین در نظام دموکراسی - برابر تفسیر غربی آن - مردم در انتخاب دین و مسلک (مذهب) کاملاً آزادند، تا هر آیین عقیدتی را که پسندیدند اختیار کنند و اگر نپسندیدند رها کنند، یا تبدیل دین نمایند یا بکلی از پیروی هر دینی سرباز زنند. پایبند بودن به دین در نظام دموکراسی مطرح نیست و با دید جنبی و عرفی (که از عادات و رسوم محلی برخاسته) به آن می نگرد، لذا در چنین نظامی هرگونه تبدیل دین یا خروج از مذهب، جرم شناخته نمی شود و تعقیب کیفری ندارد.

آزادی دین، با این گستردگی در هیچ آیین و حیانی پذیرفته نیست .

در همه ادیان الهی، شریعت، واقعیتی است که مردم به پذیرفتن آن ملزم می باشند و سرپیچی از آن تمرّد شناخته می شود و گاه تعقیب کیفری دارد.

آزادی دینی در اسلام، به معنای تحمل پیروان دیگر ادیان است که آزادانه می توانند به شعار دینی خود پایبند باشند و مراسم مذهبی را طبق آیین خود انجام دهند و به احکام و آداب دینی خود عمل کنند، و حتی در احکام ازدواج و طلاق و غیره، چنانچه برابر آیین خود عمل کنند، مورد پذیرش اسلام است و ترتیب اثر داده می شود: (لکل قوم نکاح) (۳۰)، هر ملتی، مراسم ازدواج خود را دارند، یعنی اگر بر مذهب خود رفتار کنند، پذیرفته است. (اللزموهم بما اءلزموا به اءنفسهم) (۳۱)، آنان را به آنچه پایبندند، پایبند بدان یعنی پذیرفته و ترتیب اثر دهید.

اسلام حتی مشرکان را اجازه می دهد تا به خانه خدا (مسجد) پناه بیاورند، باشد تا سخن حق را بشنوند و نرمشی در آنان به وجود آید .

آن گاه وظیفه دولت است از آنان حمایت کرده، تا به محل امن خود برسند. (۳۲) معنای (لا اکراه فی الدین) (بقره ۲۵۶) همین است، زیرا دین که بر پایه باور استوار است، تحمیل پذیر نیست، جز آن که باید با دلایل متین، راه هدایت را از ضلالت روشن ساخت و در ادامه آیه آمده است: (قد تبین الرشد من الغی).

البته این بدان معنی نیست که اسلام، دیگر ادیان معاصر را پذیرفته و همه را برصراط مستقیم بداند.

(ان الدین عند الله الاسلام) آل عمران / ۱۹، یگانه دین حق نزد خدا اسلام است و بس .

(و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه وهو فی الاخرة من الخاسرین) آل عمران / ۸۵ هر که جز اسلام دینی بجوید، از او پذیرفته نیست، و در نهایت زیان برده است .

آری، اسلام پیروان دیگر ادیان معاصر را پذیراست، ولی به حقانیت فعلی آنها قائل نیست و هر که جز این پندارد، یا اسلام را درک نکرده، یا برای ادیان، ریشه و حیانی قائل نیست و آن را تنها برخاسته از عرفها (عادات و رسوم) محلی می‌داند.

تفاسیر غربی از دین، آن را جز پدیده عرفی چیز دیگر نمی‌دانند، و می‌پندارند دین یکی از نمودهای رسوم متداول محلی است که به عادات و پندارهای هر قومی بستگی دارد و عقیده به غیب که از اصول دین باوری است، ریشه در خرافات باستانی کهن دارد که بشر اولیه بر آن گمان بوده، و هنوز هم در قبایل دور از مراکز تمدن این گونه خرافات و باورها حکومت می‌کند.

می‌گویند انسانها پس از رو آوردن به تمدن و زندگی مدرن، برخی باورهای قدیم خود را همراه با خود آوردند و کم و بیش بر آن باورها از جمله دین و ایمان به غیب هنوز پابرجا هستند، از این رو، نمی‌توان یکی را حق و دیگری را باطل شمرد، همان گونه که عادات و رسوم محلی هر قومی را نمی‌توان صواب و خطا دانست. (کل یضرب علی وتره)، هر که نقش خویشتن بیند در آب! این است جایگاه دین در زندگی از دیدگاه اهل فرنگ، که اصالت آن را زیر سؤال برده، یا اساسا پایه ای برای آن قائل نیستند.

اینک آیا فرنگ رفتگان خودباخته آکه خود را مسلمان می‌دانند - باید بر همان ساز بگردند، یا آن که به خود آیند، و از دریچه واقع بینانه به دین و ایمان به غیب بنگرند؟ خود دانند! لذا ما نباید پاپیای فرنگیان و خودباختگان آنان بچرخیم و ساز بزنییم.

دین در این رقع از زمین جایگاهی اصیل و ریشه ای وحیانی دارد و در متن حیات بشری است و نمی‌توان آن را با دید جنبی و کناره زندگی نگریت، چنان که بیگانگان نگرسته اند! از این رو، ما بر این باوریم که دین حق یکی بیش نیست، و همان یگانه صراط مستقیم به سوی سعادت دنیا و عقبی است. (۳۳) دین یک امر اعتباری نیست تا بر حسب اعتبارات گوناگون، دگرگونی یابد، بلکه یک حقیقت عینی واقعی است که راز سعادت در آن نهفته است و همه در جست و جوی آن می‌باشند.

خداوند به پیامبرش (ص) می‌گوید: (قل ان کنتم تحبون الله فاتبعون یحببکم الله) آل عمران / ۳۱ در این گونه آیات تاءکید شده که تنها راه سعادت در پیروی از شخص پیامبر اکرم (ص) و گزینش شریعت اسلام است. (واتبعون هذا صراط مستقیم) زخرف / ۶۱ از من متابعت کنید، همین است یگانه صراط مستقیم. (و اذن هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لاتتبعوا السبل ففرق بکم عن سبیلہ ذلکم و صاکم به لعلکم تتقون) انعام / ۱۵۳ و این یگانه راه استوار است، همان را دنبال کنید و به راههای دیگر نروید، که از راه حق جدا گشته، پراکنده می‌گردید. این سفارشی است که خداوند فرموده تا افرادی متعهد و با پروا باشید.

پیامبر (ص) کسانی را که به گمان خود نسخه‌هایی از تورات آورده، بر حضرتش عرضه داشتند، بشدت نکوهش نمود و فرمود: (شما را چه می‌شود، چرا نسنجیده رفتار می‌کنید.

این چیست؟! آن گاه اضافه نمود: (اگر اکنون، موسی (ع) حضور یابد، باید از من پیروی کند). در مسند احمد - با سندی صحیح - روایت می‌کند، در چنین پیشامدی، حضرت رسول (ص) عمر را مورد خطاب قرار داده، در حال غضب، فرمود: (امتهوکون فیها یا ابن الخطاب؟! والذی نفسی بیده لقد جئتکم بها بیضاء نقیة).

..لو اذن موسی (ع) کان حی اما وسعه الا اذن یتبعنی) (۳۴) هر آینه دینی را که آورده ام تابناک و پاک و نالوده است، حتی اگر موسی امروز می‌زیست چاره ای جز متابعت از من نداشت.

این فرمایش، کنایه از آن است که دیگر ادیان معاصر - گرچه ریشه و حیانی دارند اولی آلوده اند و نمی‌توانند سعادت انسان را تضمین نمایند.

ولی همین پیامبر - رؤوف و رحیم - که با چنین شدتی با این حادثه برخورد می‌کند، با پیروان دیگر ادیان از در مسالمت آمیز درآمده، با آنان مدارا می‌کند و هرگونه فشاری را بر آنان روا نمی‌دارد، چنان که در مقاله (جامعه مدنی) یادآور شدیم و گوشه ای از عهدنامه یا اساسنامه تشکیل حکومت اسلامی در مدینه را آوردیم. (۳۵) و در مقاله ای جدا روشن ساختیم که (جزیه) (۳۶) و (عدم تساوی دین) مربوط به پیروان دیگر ادیان است که در جوار

کشور اسلامی و تحت الحمایه آن قرار گرفته اند، ولی شهروندانی که در پوشش دولت اسلامی قرار دارند، با دیگر شهروندان مسلمان تفاوتی ندارند. (۳۸) گزیده سخن آن که، مدارا کردن و تحمل گرم و صمیمانه نسبت به شهروندان پیرو دیگر ادیان، سیاستی است که اسلام آن را پایه گذاری کرده و بر آن استوار است، ولی این بدان معنی نیست که پیروی از شریعت سایر ادیان معاصر را تجویز کرده باشد و همه آنها را راه سعادت بخش بدانند و گرنه نمی فرمود: (و من یتغ غیر الاسلام دنیا فلن یقبل منه و هو فی الاخره من الخسرین).

لذا تنها ایمان خودسرانه به خدا سعادت بخش نیست، تا آن گاه که از شخص پیامبر اسلام پیروی کنند و دستورات شرع مبین را کاملاً اجرا کنند زیرا ایمان حقیقی و جویا شدن راه حق و رضایت الهی، در همین است و بس.

هر که جز از راه اسلام جویای حق باشد، حتماً بیراهه رفته است.

۳ - مساوات و برابری از این ویژگی نظام دموکراسی، تنها شعار آن در گوشه و کنار جهان به گوش می رسد، ولی حقیقت آن در متن اسلام قرار دارد، و از روز نخست با همین شعار برخاسته از شعور، کار خود را آغاز کرد و پیوسته ادامه دارد.

اسلام از این هم فراتر رفته و برابری را بر اساس برادری پایه نهاده و این اساس بنیادین را هر چه بیشتر مستحکم نموده است.

پیامبر اسلام در پیامهای سازنده خود بر دو امر تاءکید می فرمود: بنیانگذاری یک جامعه کاملاً توحیدی، که همگی در زیر لوای توحید به یک سو حرکت کنند و پایه ریزی وحدت ملی بر اساس اخوت اسلامی.

آن حضرت در (منی) پس از فتح مکه و پیروزی کامل اسلام، تمامی قبایل عرب را فراخواند و در (خطبه) بلندی فرمود: (هر آینه خدای شما یکی است و همگی از یک پدر هستید. امروزه خداوند به برکت اسلام، ننگ و عار جاهلیت را که به نیاکان افتخار می جستید، از شما زدود و همه مردم همانند دندانهای شانه برابری و کسی را بر کسی برتری نیست، مگر به مقدار تعهدی که در راستای انسانیت در وی یافت شود). آن گاه آیه: (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اء کر مکم عند الله اتقاکم) (۳۹)) (حجرات ۱۳) را ت فرمود. (۴۰) ۴ - تاءمین مصالح عامه و تضمین منافع همگانی این یکی از اساسیترین دستورات عملی های نظام حکومت اسلامی است که باید بیشترین همت خود را در این راه مبذول دارد، که در شرح وظایف دولت در سایه عدالت اجتماعی حاکم، بدان اشاره شد.

۵ - مردم، منشاء قدرت و مشروعیت نظام بر این اساس، مردم، منشاء قدرت و مشروعیت در تمامی زمینه ها هستند.

همه کارگزاران دولت در سه بعد: قانونگذاری، اجرایی و قضایی و حتی مقام رهبری، قدرت و مشروعیت خود را از سوی مردم دریافت می دارند و آرای عمومی یا اکثریت قاطع، معیار می باشد.

در بخش نقش مردم در حکومت و حضور بالفعل آنان در صحنه های سیاسی، بتفصیل از آن سخن گفتیم و یادآور شدیم که مردم در همه زمینه های سیاستگذاری دولت - مستقیم یا غیرمستقیم - نقش اول را ایفا می کنند، ولی باین قید که باید با رهنمود شرع باشد، یعنی معیارهای کلی و اساسی نقش مردم را در ابعاد سیاست، در نظام حکومت اسلامی، کتاب و سنت تعیین می کند و هرگونه تخطی از مرز شریعت، نامشروع شناخته می شود.

از این رو، منشاء قدرت و مشروعیت در نظام حکومت اسلامی، جنبه مردمی آوچیانگی دارد و تنها مردمی محض نیست و همین نقطه جدایی میان حکومت مردمی (دموکراسی) از دو دیدگاه اسلام و تفسیر غربی است.

برخی صاحب نظران که از علوم حوزوی و دانشگاهی تا حدودی برخوردارند، در جهت مشروعیت دادن به نظام دموکراسی مطلق و عدم منافات آن با جامعه اسلامی، مسأله عدم رابطه دین با سیاست یا کوتاه بودن اندیشه دینی از دخالت در سیاست را مطرح ساخته و افزوده اند که جامعه ای که اسلام بر آن حاکم است و مردم پایبند

تعالیم دینی هستند، طبیعتاً حکومتی را خواهند که احکام اسلامی را پیاده کنند، لذا نظام دموکراسی، خودبخود در چنین جامعه‌ای شکل خواهد گرفت.

آقای محمد مجتهد شبستری در گفت‌وگو با هفته‌نامه راه نو می‌گوید: (دین اسلام آن طور که در بسط تاریخی، خودش را نشان داده است، نظامهایی که در همه عصرها بتوان با آن زندگی کرد نداشته است و هیچ دینی نمی‌تواند چنان نظامهایی داشته باشد و اصلاً چنین دعوی معقول نیست و فقدان چنین نظامهایی برای هیچ دینی و از جمله دین اسلام نقص نیست. چون این دعوی با واقعیات زندگی مسلمانان انطباق ندارد و در عین حال صاحبان قرائت رسمی بر آن پای می‌فشارند، این پافشاری موجب بحران شده است.) (چگونگی برنامه ریزی و قانونمند کردن توسعه و پیشرفت و اداره آن، که امروزه از وظایف اصلی حکومت است، یک مسأله علمی و فنی است و با احکام فقهی قابل معین شدن نیست. امروزه علم فقه و تعیین حلال و حرام فقهی نمی‌تواند برنامه حکومت را معین کند، در حالی که در گذشته این کار ممکن بوده است.) وی در پاسخ این سؤال که شیوه جدید زندگی چگونه سامان یافته که با تعیین حلال و حرام نمی‌توان آن را مدیریت کرد، می‌گوید: (چند مشخصه اصلی برای این شیوه جدید زندگی ذکر می‌کنم:

۱- این زندگی از اراده توانمند شدن و بهتر زندگی کردن انسان نشاءت می‌گیرد.

۲- سرپای آن به رشد علوم جدید طبیعی و اجتماعی بستگی دارد.

۳- صددرصد صنعتی است.

۴- با شیوه برنامه ریزی تحقق پیدا می‌کند.

۵- قبول کثرت عقاید، آرا و احترام متقابل آنها، مشارکت سیاسی همگان با تعقل جمعی و حکومت دموکراتیک، شرط لازم آن است.

۶- قانون، برای روند توسعه و پیشرفت ملی باشد نه تنها برای ایجاد نظم.

۷- مدیریت علمی در تمامی زمینه‌ها.

۸- دینداری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ خود درآورد، ولی توسعه منافاتی با دینداری ندارد.) (۴۱) آقای عبدالکریم سروش در همین زمینه می‌گوید: (اگر مقصود از دینی بودن سیاست آن است که جمیع تدابیر لازم در امر سیاست و حکومت مستقیماً در متن کتاب و سنت آمده است و ما آنها را از همان نصوص استخراج کرده ایم، اگر غرض از سیاست دینی این باشد، سیاست را نمی‌توان دینی دانست و معنای محصل و معقولی ندارد.

اما در نهایت، دینی بودن یا نبودن سیاست ناشی از وضعیت جامعه است، جامعه رنگ خود را به همه شؤون خود از جمله سیاست می‌زند.

جامعه دینی، دینی بودن خود را در حاکمان خود نیز منعکس می‌کند، یعنی از حاکمان خود می‌خواهد که به ارزشهای دینی احترام بگذارد، و اگر حاکمان از این کار سرباز زنند، رابطه مردم با ایشان برهم می‌خورد. حکومت میوه طبیعی‌ای است که بر شاخسار جامعه ظاهر می‌شود.) (۴۲) در جا چند نکته درخور یادآوری است: اولاً نباید انتظار داشت که دین، مستقیماً در سامان بخشیدن به زندگی انسان‌ها دخالت داشته باشد و نظامی ارائه دهد که برای یک عصر یا همه عصرها بتوان با آن زندگی کرد.

دین، اصولاً در خارج از محدوده عبادات، در هیچ بعدی از ابعاد زندگی (سیاسی، نظامی، فرهنگی، اقتصادی و غیره) سیستم خاصی ارائه نمی‌دهد، جز ارائه معیارهای کلی تا انسانها خود، بر پایه همان اصول زندگی خود را طبق روند روز و همگام با پیشرفت تمدن و شکوفایی علم و صنعت، سامان دهند، مثلاً در بعد نظامی، در جهت سامان بخشیدن و مدرن شدن آن دستوری ندارد، جز فرمان تقویت بنیه نظامی مطابق با مقتضای زمانه.

اسلام از روز نخست همین شیوه را داشته و تنها فرمان داده است: (واعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوكم و آخرین دونهم) انفال / ۶۰ آمادگی کامل فراهم سازید، و تا آن جا که می

توانید ایجاد نیرو نمایید و همبستگی مستحکم به وجود آورید، به گونه ای که مایه هراس دشمن باشد، و نیز دیگران که ممکن است در سر خیال خام بپروراندند.

در تقویت بنیه نظامی، از روز نخست اسلام بیش از این نگفته و امروز نیز همین رامی گوید. این کارشناسان متعهدند که باید متناسب با وضع زمان به نیروی نظامی سامان دهند و اگر امروزه مدرنترین سلاحها را فراهم سازند و در آرایش جنگی مؤثرترین نقشه ها را طرح کنند، دقیقا به دستور شرع عمل کرده اند. پیامبر اسلام (ص) که خود تشکیل حکومت داد، با فرمان الهی بود، ولی درسیاستگذاری ها در ابعاد مختلف کشورداری، طبق شیوه همان دوران با کارشناسان مربوط همواره در مشورت بود و بارها عبارت (ءشیروا علی) (۴۳) (آخود را بیان دارید) را فرموده و تاریخ آن ضبط کرده است.

و گاه جمله (ءنتم اءعرف بدنیاکم) (شما در سامان بخشیدن به شؤون دنیوی خود آشناترید) بر زبان جاری می ساخت.

بنابراین، اگر مقصود از ارائه دادن نظام، ارائه دادن سیستم و ساماندهی خاص است، هر آینه توقعی بیجا و انتظاری نارواست.

و اگر مقصود، ارائه معیارهای کلی و پایه های اساسی است، قطعا اسلام این کار را برای همیشه کرده است و همواره پابرجاست و هیچ گونه تغییر و تحولی در دستورات اصولی اسلام رخ نداده است. از این رو، باید گفت که ارائه یک نظام حکومتی مشخص و ثابت از سوی اسلام امری است غیرمنطقی و چنین نظامی هیچ گاه در منابع فقهی عرضه نشده است.

آنچه در منابع فقهی مورد استناد قرار گرفته، تنها معیارهای کلی و اصول ثابت است، اما تنظیم شکل اجرایی و سازماندهی حکومتی و ارائه یک نظام اسلامی، بر عهده متخصصان و کارشناسان است تا بر پایه مقتضیات زمان سازمان دهند، و بر گرده تاریخ و روند آن واگذار شده است.

با این بیان روشن گردید که فرض وجود شکل حکومتی ثابت و عدم امکان انطباق آن با مقتضیات و پیشرفت زمان، سالبه به انتفاء موضوع است! زیرا خودفرض کرده اند و خود اشکال نموده اند! و کسی چنین ادعایی نداشته و ندارد! لذا بسی جفا است که درباره اسلام چنین قضاوت ناروایی نمود تا چنین وانمودشود که دستورات اسلامی امروزه کاربردی ندارد! آقای مجتهد شبستری در گفتار یاد شده می گوید: (امروزه علم فقه و تعیین حلال و حرام فقهی نمی تواند برنامه حکومت را معین کند، در حالی که در گذشته این کار ممکن بوده است).

(!!) جای پرسش است که آیا در تعیین اهداف و ارزشها و نشان دادن معیارها امروزه کاربردی ندارد و دیروز کاربرد داشته، یا در اصل برنامه ریزی و تعیین مکانیزم آن؟! اگر منظور حالت دوم باشد، نه دیروز و نه امروز، علم فقه دخالتی نداشته و ندارد.

اگر منظور حالت اول باشد، در همه دورانش جایگاه اول را داشته و دارد.

خود ایشان در گفت و گویی که در مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی قم (واحد فقه و حقوق) انجام داده، می گوید: (فقه می تواند اهداف و ارزشها را بیان کند، اما شیوه ها و مکانیزمها را بیان نمی کند، بلکه علم شیوه ها و مکانیزمها را تعیین می کند. به عبارت دیگر، جایی که حکم یا حق قابل تصور باشد، آن جا قلمرو فقه است و آن جا که حکم و حق قابل تصور نباشد، جایی برای فقه نیست. و از طرفی تعیین اهداف در چارچوب فقه، و کیفیت برنامه ریزی در چارچوب علوم قرار دارند.) وی سپس اضافه می کند که فقه و شریعت که به اهداف ناظر است، همواره می تواند با نظامهایی سازگار باشد و با نظامهایی سازگار نباشد.

لذا می توان تصور نمود که نظامهای متعددی با اهداف شریعت سازگار باشند. (۴۴) لذا این جنبه ایجابی و شمولی که در این گفت و گو آمده با جنبه سلبی که در گفت و گوی پیش آوردیم، سازگار نیست! و شاید محیط گفت و گو این تفاوت را ایجاب کرده باشد؟! ثانیاً، از فقه و فقاہت چه قرائتی دارند؟ آیا فقه و فقاہت را در همان مسائل فرعی که دستاوردهای فقها از منابع فقهی است، و در ۵۲ باب به طور منظم گرد آورده اند، محصور می دانند، در حالی که دستورات العمل هایی است برای عامه مردم تا در عبادات و معاملات روزمره خود چگونه رفتار کنند.

و نباید انتظار داشت که مسائلی از قبیل توسعه و پیشرفت تمدن و سیاستگذاری های متنوع کشوری و لشکری و غیره در آن به طور تفصیلی درج شده باشد.

همان گونه که متذکر شدیم ، اسلام دارای یک سری مبانی فقهی است که برای همه و همیشه کارساز است ، و فقها از روز نخست تاکنون ، بر این شیوه اند تا مسائل مورد نیاز روز را - که در متن واقعیت حیات حاضر فردی و اجتماعی قرار دارد بررسی کرده ، بر قواعد زیربنایی فقهی عرضه نمایند و درستی و نادرستی وسازگار بودن یا نبودن آن را در پرتو آن ارزیابی کنند، از مسائل خانواده گرفته تا بازار و جامعه و دولت و ابعاد سیاستگذاری ها. البته این کار بر عهده فقهای توانایی است که از مسائل روز و نیازمندی های کنونی زندگی کاملا آگاه باشند و از طرف دیگر، بر قواعد و اصول و مبانی شریعت وقوف واحاطه کامل داشته باشند.

این کاری است که فقهای سلف بخوبی از عهده آن برمی آمدند، و در متن واقعیات قرار گرفته ، مسائل شرعی را ارزیابی می کردند .

فقهای خلف نیز باید بر همان منوال عمل کنند و در متن واقعیات قرار گیرند و در پرتو قواعد اصولی شرع مسائل مورد نیاز روز را در تمامی ابعاد زندگی از دیدگاه شرع بررسی کنند .

البته اگر خواسته باشند، همان دستاوردهای سلف را تکرار کنند، پاسخگوی نیاز روز نخواهد بود و اصولاً قلمرو فقه و شریعت در تعیین اهداف و ارزشهاست ، که در برنامه ریزی ها و طرح و مکانیزم آن در هر دوره بر روی معیارها و سازگاری آن با مبانی شریعت یاناسازگاری نظر دارد، که در نقل گفتار اخیر آقای شبستری بدان اشاره شد.

بی گمان این قواعد زیربنایی فقه ، هیچ گاه از پاسخگویی به نیازهای روز - در هر دوره - ناتوان نبوده و نیست و نیز هیچ گاه از سیر جامعه و پیشرفت بشر در علم و صنعت و غیره جلوگیری نکرده ، بلکه همواره حامی و سازگار با آن بوده است .

در واقع ، اسلام به آینده سازی بیش از هر چیز عنایت دارد و از جمود و رکود بشدت نفرت دارد.

مولا امیرمؤمنان (ع) می فرماید: (ءدبوا اولادکم بغیر اءدبکم فانهم خلقوا لغیر زمانکم) . فرزندان خود را به گونه زندگی خویش آموزش ندهید، زیرا آنان برای دوران دیگر آفریده شده اند.

از امام صادق (ع) پرسیدند تا لباس (پوشش) اسلامی را وصف کند .

حضرت فرمود: (خیر لباس کل زمان لباس اءهله) بهترین و شایسته ترین پوشش - از نظر اسلام - در هر زمانه ، پوششی است که مردم همان زمان پسند کرده اند.

نیز درباره اسراف در لباس پرسیدند: آیا چند دست لباس داشتن اسراف است ؟ حضرت فرمود: (نه . اسراف آن است که لباس بیرونی انسان همان لباس درون خانه باشد.) ۴۵ از این نمونه ها بسیار است که روشن می سازد، اسلام در سامان دادن به زندگی روزمره انسانها کاری ندارد .

این مردم هستند که باید طبق وضع زمان و متناسب با عادات و رسوم دوران ، به زندگی خویش سامان دهند، تنها باید اصول و مبانی اسلام را رعایت کنند و در تمامی دورانها شوون اسلامی حفظ شود و به ابتدال کشانده نشود.

بنابراین ، هرگونه قضاوت بدون دریافت ماهیت قضیه ، برخلاف اصول تحقیق است .

همین اندازه بدانند، کتابهایی که با عنوان سیاست نامه تنها در دوران صفویه ، علما و فقهای بزرگ بر مبانی اسلامی نوشته اند، بیش از ۸۲ کتاب و رساله است که نسخه های آن موجود و در دست تحقیق و چاپ و نشر است و چند رساله از آن به چاپ رسیده ، و نیز امروزه و در عصر حاضر در ابعاد مختلف سیاست و اقتصاد، کتابهایی بر دست توانای دانشمندان اسلامی عرب و غیرعرب عرضه شده و این می رساند که اسلام از لحاظ مبانی در تمامی ابعاد زندگی دیدگاههای خاص خود را دارد و می توان در هر عصر و دوره طبق مقتضیات زمان از آن استنباط نمود.

ثالثاً تصور این که حکومت دینی به وضعیت جامعه بستگی دارد و حکومت میوه طبیعی ای است که بر شاخسار جامعه ظاهر می شود..تصوری بیش نیست .

کی و کجا چنین امری تحقق یافته که حاکمان تنها با خواست مردم - در معتقدات دینی - همسو باشند؟! این گونه مسائل به جامعه شناسی مرتبط می باشد که پایه آن براساس تجربه های عملی ملتها و سیاستمدارها در

تاریخ گذشته و معاصر است و هرگونه نظر دادن در این قبیل مسائل سیاسی - اجتماعی تاریخی، شاهد و زنده می خواهد.

در گذشته و امروز حتی کشورهایی که مردم مستقیماً - فرضاً - در انتخاب نوع حکومت و سران دولت نقش داشته باشند، جز در مسائل سیاسی جهان، هرگز با مردم همسویی ندارند، و چه بسا با معتقدات دینی مردم به ستیز برخیزند، با آن که برحسب ظاهر انتخاب شدگان همان مردم اند.

امروزه در کشورهای به اصطلاح جمهوری که ملت مسلمان خواهان پیاده کردن تعالیم اسلامی هستند، می بینیم که بشدت با آنان برخورد می شود و هرگز تن به خواسته های دینی مردم نمی دهند. (۴۶) لذا این گونه گفتار که ملت مسلمان طبعاً حاکمانی برمی گزینند که اسلام را برجامعه حاکم می سازند، و حکومت میوه طبیعی است که بر شاخسار جامعه ظاهر می شود، به گفتار شاعرانه بیشتر شباهت دارد تا یک نظر واقع بینانه.

واقعیت نشان داده که مردم تا خود سرنوشت خود را کاملاً در دست نگیرند و طبق رهنمود شرع، دقیقاً حاکمانی که واجد اوصاف شرع و عقل پسند باشند، انتخاب نکنند، هرگز نخواهند توانست به آرمانهای مکتبی و عقیدتی خود، جامه عمل بپوشانند.

معنی و مفاد (جمهوری اسلامی)، همان حکومت مردمی است که بر دست مردم و طبق خواست مردم و در سایه تعالیم والای اسلام تشکیل می گردد.

اما این که چون ملت، مسلمانان بناچار رنگ خود را در حاکمان منعکس می سازند و آنان را با خود همسو می کنند، خیالی خام بیش نیست و این امید که حاکمان خواه و ناخواه رنگ مردم را به خود می گیرند، کاملاً انتظاری بیجاست.

گزیده سخن

به طور خلاصه می توان تفاوت دو دیدگاه اسلام و تفسیر غربی را از حکومت مردمی (دموکراسی) به شرح زیر ارائه داد:

۱ - بها دادن به رأی اکثریت از دیدگاه اسلام در صورتی است که کاملاً در فضایی آزاد باشند و از فطرت اصیل منحرف نشده باشند.

به علاوه، به مقومات ملی و مذهبی خود پایبند بوده باشند.

ولی در تفسیر غربی، رأی اکثریت به طور مطلق منشاء مشروعیت است و هیچ یک از ملاکهای سه گانه (آزادی اندیشه، اصالت فطری و مقومات ملی و مذهبی) محدودیتی ایجاد نمی کند.

۲ - آزادی در تفسیر اسلامی، به معنای فراهم بودن امکانات لازم برای بهره مند شدن آحاد ملت از حقوق حقه خود می باشد، تا هر یک بتواند از حقی که طبیعت برای او فراهم کرده به نحو احسن بهره مند گردد.

این گونه آزادی، طبعاً محدودیت در چارچوب قانون را ایجاد می کند تا مانع از تزامم حقوق باشد.

از این رو، آزادی اندیشه و بیان در اسلام در صورتی است که در سایه تفاهم و نقدپاک انجام گیرد و از هرگونه غرض و مرض به دور باشد و هتک ناروای حیثیت، تجاوز محسوب می شود.

ولی آزادی در تفسیر غربی مطلق است، گرچه در عمل، شعاری بیش نیست.

نیز آزادی عقیده و دین در اسلام به معنای تحمل پذیری است که نسبت به پیروان ادیان معاصر روا می دارد، گرچه آنان را در اشتباه می بیند.

ولی در تفسیر غربی، دین و عقاید مذهبی جایگاهی ندارد، و آن را تنها برخاسته از عرفها (عادات و رسوم) محلی می داند که بسانی قابل تغییر و رها کردن است.

از این رو، دین در تفسیر غربی هیچ گونه رابطه ای با سیاست حاکم ندارد و نمی تواند دخالتی داشته باشد.

در صورتی که از دیدگاه اسلام، این دین است که معیارهای سیاست عادل را مشخص می سازد و هرگز دین از سیاست جدا نیست، لذا دین در سیاست اسلامی جایگاه رفیعی دارد.

۳ - برابری و مساوات در اسلام ، یک واقعیت ملموس است که در برهه هایی از زمان که اسلام ناب حاکم بوده ، در عمل خود را نشان داده است .

همچنین تاءمین مصالح عامه و منافع همگانی در اسلام ، برپایه منطق حق و عدالت اجتماعی استوار است . ولی تا آن جا که تجربه غربی نشان داده ، منطق حاکم در همه زمینه های مصالح و منافع و اجرای عدالت ، منطق زر و زور است و بس .

۴ - حضور مردم در صحنه های سیاست ، از دیدگاه اسلام یک فریضه است و شرکت فعال همگان در حاکمیت و قدرت بخشیدن به هیئت حاکمه - که برگزیدگان مردم اند - یک وظیفه ملی و دینی است و این مردم هستند که منشاء قدرت در همه زمینه های سیاستگذاری کشورند .

البته با این قید که بایستی بر معیارهای دینی استوار باشد و در سایه رهنمود شرع - در اصول و کلیات - انجام گیرد و مردم ، تعهدگونه و آگاهانه با مسائل برخورد کنند، نه با بی تفاوتی و ناآگاهانه .

از این رو، منشاء قدرت و مشروعیت سیاسی در نظام حکومت اسلامی ، مردمی آو حیانی است . (به این معنی که مشروعیت حکومت و حیانی است و اقتدار حکومت و کارآمدی آن با پذیرش و انتخاب مردم تحقق پیدا می کند).

ولی در تفسیر غربی ، منشاء قدرت سیاسی مردمی محض است که این خودمهمترین نقطه جدایی میان دو تفسیر اسلامی و غربی از حکومت مردمی (دموکراسی) به شمار می رود.

۵ - هدف در نظام حکومت اسلامی ، تشکیل یک جامعه توحیدی و سالم است که رابطه با خالق و خلق هر دو مستحکم باشد و براساس پایه عدل استوار باشد .

در این نظام ، سعادت همان سلامت روابط است ، و منافع باید بر همین اساس تاءمین گردد، که این خود تضمین کننده سعادت ابدی است .

ولی در دیگر نظامها، سعادت ، تنها در تاءمین منافع و لذتهای مقطعی است . نقطه فارق در این جا در این است که اسلام به انسان با دید یک آفریده جاویدمی نگردد، در حالی در دیگر مکتبها تنها همین زندگی دنیوی را مد نظر دارند.

۳-۳- اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه علی(ع)

محمدجواد ارسطا

آرای عمومی در زمان حاضر از اهمیت فراوانی برخوردار است چرا که بیشتر حکومتها آن را به عنوان یک ضابطه و اصل پذیرفته اند و سعی دارند خود را در اعتقاد و عمل بدان، پای بند نشان دهند و به این وسیله در میان مردم خود و در سطح بین المللی از موقعیت بهتری برخوردار گردند.

آرای عمومی امروزه نه تنها ملاک مقبولیت یک حکومت به شمار می رود بلکه ملاک مشروعیت آن نیز دانسته می شود چرا که بسیاری از حکومتهای دنیا، منشأ حاکمیت را مردم یا ملت می دانند. در میان متفکرین معاصر اهل سنت نیز این اندیشه رواج دارد که خداوند (به عنوان منشأ اصلی حاکمیت) حاکمیت را به مردم مسلمان اعطا نموده و لذا یک حکومت اسلامی فقط وقتی مشروع است که مردم به او تفویض قدرت کرده باشند.

در میان اندیشمندانی که مردم را منشأ حاکمیت می دانند بحثهای نسبتاً گسترده و عمیقی وجود دارد که آیا حاکمیت در بین آحاد مردم تقسیم شده است و یا از آن واقیعی برخوردار است از مجموع آنان است که ملت نامیده می شود، ماهیت واقعی حاکمیت چیست، حاکمیت مطلق است یا مقید و سؤالات دیگری از این قبیل. [۱] مقاله حاضر متکفل پرداختن به این مباحث نیست. عنوان مقاله نیز به گونه ای است که تبیین آن نیازمند ورود به مباحث مزبور نمی باشد لکن بدون غفلت از این بحثها، مقاله حاضر مبتنی بر پیش فرضها و مفاهیمی می باشد بدین ترتیب:

۱- حاکمیت از خداوند سرچشمه می گیرد و او نه تنها دارای حاکمیت تکوینی، بلکه دارای حاکمیت تشریحی با تمام ابعادش می باشد.

۲- مشروعیت به معنای انتساب داشتن به شریعت است بنابراین حکومتی مشروع است که مورد تأیید شریعت باشد.

۳- آرای عمومی در حکومت اسلامی، فی الجمله اعتبار دارد لکن تبیین دقیق آن، هدفی است که این مقاله به تناسب حجم خود آن را دنبال می کند.

با توجه به این نکات، به نظر می رسد مناسبتر آن است که اهتمام به آرای عمومی در حکومت علوی را از سه زاویه مورد بحث قرار گیرد:

۱- اهتمام به آرای عمومی در تعیین زمامدار

۲- اهتمام به آرای عمومی در تصمیم گیریهای سیاسی و حکومتی

۳- اهتمام به آرای عمومی در نظارت بر زمامداران و کارگزاران حکومت.

این مقاله تنها به بررسی نخستین محور می پردازد.

اهتمام به آرای عمومی در تعیین زمامدار

تاریخ زندگی امیرالمؤمنین(ع) بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) و بویژه چگونگی قبول حکومت و خلافت از سوی آن حضرت، گواه روشنی بر اهتمام وی به تأثیر آرای عمومی در تعیین زمامدار می باشد.

توضیح اینکه بعد از ارتحال پیامبر اسلام(ص) با وجود نصوص و تصریحات فراوان آن حضرت بر اینکه امامت و خلافت بعد از ایشان بر عهده علی(ع) بود و در وجود وی تبلور می یابد، برنامه سقیفه شکل گرفت و موجب انحراف خلافت از مسیر اصلی خود گردید. علی(ع) که در زمان رحلت پیامبر(ص) به همراهی بعضی از اصحاب به غسل و تجهیز آن حضرت اشتغال داشت، پس از آنکه از بیعت مردم با ابوبکر آگاه شد در صدد تحصیل حق مسلم خود برآمد تا چنین پنداشته نشود که وی اعتقادی به حقانیت خود نداشته و لذا در این خصوص اقدامی نکرده است، از این رو بود که آن حضرت به همراه همسرش فاطمه زهرا(ع) به خانه های انصار رفته از آنان یاری می طلبید. فاطمه(ع) نیز آنان را به یاری امیرالمؤمنین(ع) فرا می خواند لیکن آنان در جواب می گفتند: ای دختر رسول خدا! کار بیعت با این مردم اتمام یافته است چنانچه پسرعمویت زودتر از ابوبکر از ما بیعت می خواست به یقین کسی را با او برابر نمی کردیم و جز او را نمی پذیرفتیم. علی(ع) پاسخ می داد: شگفتا انتظار داشتید جنازه رسول خدا(ص) را بدون انجام کفن و دفن میان خانه بگذارم و برای به دست آوردن حکومتی که از پیامبر(ص) به جا مانده بود، به نزاع و کشمکش

بپردازم؟ فاطمه(ع) نیز می گفت: ابوالحسن آنچه سزاوار بود عمل کرد و وظیفه خود را انجام داد. آنان نیز کاری کردند که خدا از آنان بازخواست خواهد کرد.[۲]

با دقت در تاریخ زمان رحلت پیامبر اکرم(ص) می توان دریافت که برای علی(ع) این امکان وجود داشت که از بیعت با ابوبکر همچنان خودداری ورزد و از اوضاع آشفته آن روزگار به نفع خویش بهره برداری کند، چرا که افراد زیادی نسبت به آنچه در سقیفه گذشته بود معترض بودند. بعضی از این افراد در منزل فاطمه(ع) گرد آمدند تا از رهبری و جانشینی امیرالمؤمنین(ع) حمایت کنند. از این گروه می توان اشخاص زیر را نام برد: ابوذر، سلمان، مقداد، عمار، حذیفه بن یمان، خزیمه بن ثابت، ابوالهیثم التیهان، فضل بن عباس، قثم بن عباس، دحیه بن خلیفه، براء بن عازب، بریده اسلمی (که از شیعیان مذهبی علی(ع) بودند) زبیر بن عوام، طلحه بن عبیدالله، عباس و عبدالله بن عباس (که از حامیان سیاسی آن حضرت بودند) و گروه دیگری از مخالفان و شیعیان علی(ع) نیز بودند که در خانه حضرت زهرا(ع) حضور نداشتند همچون قیس بن سعد بن عباده، سهل بن حنیف، عثمان بن حنیف، مالک اشتر نخعی، ابویوب انصاری، عدی بن حاتم طایی، ابی بن کعب، ابی سعید خدری و عبدالله بن مسعود.[۳]

چنانکه ملاحظه می شود بسیاری از این افراد، بزرگانی بودند که بیعت نکردنشان با خلیفه، سهم زیادی در تضعیف موقعیت سیاسی او داشت و هر یک از آنان می توانست جماعتی را نیز با خود همراه کند، کافی بود که علی(ع) با درایتی که داشت رهبری این حرکت را به دست گیرد و زمینه خلافت خود را فراهم کند، چنانکه عباس عموی پیامبر(ص) نیز به صراحت به آن حضرت پیشنهاد کرده گفت: «امدد یدک ابایعک فیقول الناس: عم رسول الله بایع ابن عم رسول الله فلا یختلف علیک اثنان»؛[۴]

دست را دراز کن تا با تو بیعت کنم، که در این صورت مردم خواهند گفت عموی رسول خدا(ص) با پسرعموی رسول خدا(ص) بیعت کرده و آنگاه دو نفر نیز در مورد تو اختلاف نخواهند کرد.»

ولی امیرالمؤمنین(ع) از قبول این پیشنهاد خودداری نمود چنان که از پذیرش پیشنهاد ابوسفیان نیز امتناع کرد. زمانی که ابوسفیان خواست تا با آن حضرت بیعت نماید و قسم یاد کرد که اگر علی(ع) بخواهد شهر مدینه را علیه ابوبکر از سواره و پیاده پر خواهد کرد.[۵]

سرانجام علی(ع) بعد از شهادت حضرت زهرا(ع) با ابوبکر بیعت کرد. مهمترین عاملی که آن حضرت را به این کار واداشت حفظ دین نوپای اسلام در برابر خطرات متعددی بود که در آن زمان، آن را تهدید می کرد چنانکه خود فرمود:

«فامسکت یدی حتی رأیت راجعاً الناس قد رجعت عن الاسلام یدعون الی محق دین محمد صلی الله علیه و آله فخشیت ان لم انصر الاسلام و اهله ان اری فیہ تلمأ او هدماً او تکون المصیبة به علی اعظم من فوت ولایتکم...»؛[۶]

دست نگاه داشتم تا اینکه دیدم گروهی از مردم مرتد شده از اسلام برمی گردند و می خواهند دین محمد صلی الله علیه و آله را از بین ببرند پس ترسیدم که اگر به یاری اسلام و مسلمانان نپردازم رخنه یا انهدامی در دین بینم که مصیبت و اندوه آن بر من بزرگتر از فوت شدن ولایت و حکومت بر شما باشد.»

دیگر عامل مهم بیعت امیرالمؤمنین(ع) با ابوبکر، بیزاری آن حضرت از به راه انداختن کشتار و خونریزی در میان مسلمانان بود چرا که به خوبی می دانست اگر دست به قیام مسلحانه بزند، بدون شک تنها نخواهد ماند و بنی هاشم و بسیاری از بنی عبد مناف و انصار به پشتیبانی او برخوانند خاست و در نتیجه خون تعداد زیادی از مسلمانان بر زمین خواهد ریخت چنان که آن حضرت در خطبه ای که در مسیر حرکت به سوی بصره ایراد نمود به این نکته تصریح کرده فرمود:

«ان الله لما قبض نبیه استأثرت علینا قریش بالامر و دفعتنا عن حق نحن احق به من الناس کافهً فرأیت ان الصبر علی ذلک افضل من تفریق کلمة المسلمین و سفک دمائهم و الناس حدیثو عهد بالاسلام و الدین یمخض مخض الوطب یفسده ادنی وهن و یعکسه اقل خلف»؛[۷]

از آن زمان که پیامبر(ص) رحلت کرد قریش در مورد حکومت بر ضد ما به پا خاستند و ما را از حقی که نسبت به آن تمام مردم سزاوارتر بودیم باز داشتند پس چنان دیدم که صبر و شکیبایی در این مورد از ایجاد تفرقه در بین

مسلمانان و ریختن خون آنان بهتر است چرا که بسیاری از مردم تازه مسلمان بودند و دین همچون مشک پر از شیر بود که اندک غفلتی آن را تباه و اندک تخلفی آن را واژگون می کرد.»

امیرالمؤمنین (ع) در این رفتار، دستور پیامبر اکرم (ص) را اطاعت نموده که به آن حضرت فرموده بود: «یا بن ابی طالب! لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه؛ [۸]

ای پسر ابوطالب! ولایت بر امت من از آن تو است پس اگر در سلامتی (و آرامش) پذیرای ولایت تو شدند و به (حکومت) تو رضایت دادند اداره امور آنان را بر عهده بگیر و اگر در مورد تو اختلاف کردند آنان را به خودشان وا گذار.»

مطابق این حدیث، پیامبر اکرم (ص) ولایت را به طور صریح از آن علی (ع) می داند لکن در خصوص اعمال ولایت و به اجرا گذاشتن این حق الهی به آن حضرت دستور می دهد که تا زمانی که مردم پذیرای حکومتش نشده اند از به دست گرفتن قدرت و حکومت خودداری نماید و تأکید می فرماید که اگر مردم در مورد تو اختلاف کردند آنان را به حال خودشان وا گذار.

تاریخ گواهی می دهد که علی (ع) نیز دقیقاً به همین دستور عمل کردند و لذا وقتی که پس از دعوت مردم به حقانیت خود در آنان عزم راسخی مشاهده نکردند و آنها را در این خصوص دارای اختلاف یافتند، مصداق قسمت اخیر فرمایش پیامبر (ص) را محقق دیدند که فرمود «و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه» اگر مردم در مورد تو اختلاف کردند آنان را به خودشان وا گذار.

بدین ترتیب مطابق سخن پیامبر اکرم (ص) و عملکرد علی (ع) میزان تأثیر آرای عمومی در تعیین زمامدار به اندازه ای است که بدون رضایت و یا رأی مثبت آنان، زمامدار اسلامی مجاز به تصدی حکومت و اعمال ولایت در این خصوص بر آنها نمی باشد. به عبارت دیگر باید دو مرحله را از یکدیگر تفکیک نمود یکی مرحله ثبوت ولایت است و دیگری مرحله اعمال ولایت یا تولی و تصدی امور مسلمین. در مرحله اول رأی مردم هیچ دخلی ندارد چرا که ولایت از آنان سرچشمه نمی گیرد و لذا توسط آنان نیز قابل اعطا یا سلب نمی باشد. اما در مرحله دوم رأی مردم، عنصر اصلی است زیرا بدون احراز رأی مثبت آنان، زمامدار شرعی مجاز به اعمال قدرت بر آنها نخواهد بود. بدون شک در چنین حالتی زمامدار واجد شرایط همچنان دارای ولایت است و مقام ثبوت ولایت در مورد وی متحقق می باشد لکن مجاز به اعمال ولایت مزبور نیست زیرا شرط اصلی اعمال ولایت که رضایت عمومی است تحقق نیافته است. البته مردمی که از پذیرش ولایت یک حاکم جامع شرایط خودداری می کنند در صورتی که از روی عمد و آگاهی (نه اشتباه) مرتکب چنین کاری شوند بی تردید از فرمان الهی سرپیچی کرده و مستحق کیفر می باشند ولی در عین حال حاکم شرع مجاز نیست که بدون کسب رضایت عمومی به اعمال ولایت در زمینه حکومت بپردازد.

در تأیید این مطلب که از حدیث پیامبر (ص) و سیره علی (ع) به دست آمد می توان به روایات متعددی که بیشتر آنها از امیرالمؤمنین (ع) است استناد نمود. به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱- هنگامی که مردم پس از کشته شدن خلیفه سوم به نزد علی (ع) آمده و با اصرار فراوان خواستند با آن حضرت بیعت کنند فرمود:

«دعونی و التمسوا غیری ... و اعلموا ان اجتبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم؛ [۹]

مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسؤلیت انتخاب کنید ... و بدانید که اگر من دعوت شما را اجابت کنم بر اساس آنچه خود می دانم بر شما حکومت خواهم کرد و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نخواهم داد ولی اگر مرا وا گذارید من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید.»

بدون شک امام معصوم (ع) از مبالغه و مجامله و تعارفات غیر واقعی و گزاف گویی منزه است بنابراین وقتی می فرماید به سراغ دیگری بروید و بدانید که اگر مرا وا گذارید و شخص دیگری را به حکومت بر خود برگزینید نسبت به

او از همه شما شنواتر و مطیع تر خواهیم بود، حقیقت را بیان می کند. و به همین دلیل می بینیم که علی(ع) از این فرصت که پس از ۲۵ سال برای او فراهم شده است بلافاصله در صدد بهره برداری، برنمی آید بلکه آن قدر در پذیرش خلافت امتناع می کند تا احراز نماید شرط اعمال ولایت که پذیرش مردم و رضایت آنان است فراهم آمده و لذا در ابتدا به آنان هشدار می دهد که بدانید اگر مرا برگزینید آنچنان که می دانم بر شما حکومت خواهیم کرد و به سخن ملامتگران گوش نخواهم سپرد. این هشدار بدان جهت است که مردم بدانند در چه وادی گام می گذارند تا در نتیجه ابراز رضایت آنان از روی علم و آگاهی باشد نه از روی احساسات مقطعی و هیجانات زودگذر، چرا که چنین رضایتی ارزشمند نیست و مصداق سخن پیامبر(ص) نیز نمی باشد که در عهد خود با امیرالمؤمنین فرمود:

«فان و لوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم.»

تأمل در این قطعه زیبای تاریخی گویای آن است که یک امام معصوم(ع) که در زمان خود تنها کسی است که دارای ولایت الهی می باشد و پیامبر اکرم(ص) در مواضع متعددی بر این مقام او تأکید کرده است، با وجود ظلمهای فراوانی که در حق او روا داشته شده و به سکوتی طولانی در طی ۲۵ سال به گونه ای دردناک خار در چشم و استخوان در گلو مجبور گشته است، اینک که مردم به او روی آورده اند، آن را یک فرصت طلایی برای خود نمی شمرد بلکه در صدد آگاهی دادن به مردم بر می آید تا رضایت و انتخاب آنان از روی علم باشد [۱۰]. به راستی اگر در اعمال ولایت، رضایت مردم شرط نبود، آنگاه بر چه اساسی می شد این کار امیرالمؤمنین(ع) را تبیین نمود؟

بلی صحیح است که آن حضرت از منصوب بودن خود به مقام امامت و خلافت در این مقطع سخنی نگفته است و از این حیث، سکوت را اختیار کرده ولی حتی اگر این سکوت را ناشی از تقیه یا جدل بدانیم دلیلی وجود ندارد که کلام آن حضرت را نیز بر این محمل حمل کنیم. زیرا مطلبی که مخالف با عقاید شیعه و نصب امیرالمؤمنین(ع) به مقام امامت و خلافت باشد در این عبارت دیده نمی شود.

البته اگر این عبارت را ناظر به مقام ثبوت ولایت دانسته و معنای جمله «ولیتموه امرکم» را اعطای ولایت از سوی مردم بدانیم آنگاه با عقاید شیعه ناسازگار خواهد بود ولی عبارت صراحتی در این معنا ندارد و جمله ای نیز که پیش از این، از پیامبر اکرم(ص) نقل کردیم شاهد خوبی بر تفسیر عبارت مورد بحث می باشد. بنابراین دلیلی برای حمل کلام امیرالمؤمنین(ع) بر تقیه یا جدل وجود ندارد.

۲- در تاریخ طبری به نقل از محمد بن حنفیه آمده است که گفت: 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 نمی یابیم. 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 دست بر نخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم. حضرت فرمود:

«ففی المسجد فان بیعتی لا تكون خفیاً (خفیةً) و لا تكون الا عن رضی المسلمین؛ [۱۱]

پس (مراسم بیعت) در مسجد باشد چرا که بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی باشد.»

۳- تاریخ طبری در نقل دیگری از ابی بشیر عابدی آورده است که من در زمان قتل عثمان در مدینه بودم. مهاجرین و انصار که طلحه و زبیر نیز در بین آنان بودند به نزد علی(ع) آمده گفتند: ای ابالحسن بیا تا با تو بیعت کنیم، حضرت فرمود: من نیازی به حکومت بر شما ندارم و با شما هستم، پس هر که را برگزینید او را خواهم پذیرفت؛ بنابراین حاکمی برای خود اختیار کنید، آنان گفتند به خدا قسم که غیر از تو را بر نخواهیم گزید: «... فقال(ع): لا حاجة لی فی امرکم انا معکم فمن اخترتم فقد رضیت به فاختروا فقالوا: و الله ما نختار غیرک...» [۱۲]

۴- ابن اثیر مورخ معروف در کتاب کامل خود آورده است:

چون روز بیعت (با علی(ع)) که روز جمعه بود فرا رسید 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 ملاء و أدن - ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم فابیتم الا ان اکون علیکم...» [۱۳]

ای مردم! این امر (حکومت) امر شما است. 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 جز به حکومت من رضایت ندادید...»

مطابق این نقل، امیرالمؤمنین(ع) به صراحت می فرماید که در حکومت بر جامعه فقط کسی حق اعمال ولایت دارد که مردم او را به این سمت برگزیده باشند. واضح است که در اینجا سخن از ثبوت ولایت نیست تا آنکه عبارت فوق را به معنای «اعطای ولایت» از سوی مردم بدانیم و آنگاه در صدد توجیه و تأویل آن برآییم بلکه سخن از اعمال ولایت و تصدی امور مسلمین است و امیرالمؤمنین(ع) می فرماید هیچ کس مجاز به تصدی حکومت نیست مگر اینکه مورد رضایت مردم باشد و این دقیقاً مطابق همان سخن پیامبر اکرم(ص) است که به علی(ع) فرمود: «فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم.»

البته جمع بین این روایات و ادله ای که بر اعتبار شرایط معینی در زمامدار اسلامی دلالت می کند، مقتضی آن است که اختیار و گزینش مردم را فقط پس از احراز شرایط مزبور معتبر بدانیم بدین معنی که مردم موظفند در گزینش حاکم به سراغ افراد واجد شرایط رفته و از بین آنان کسی را که بیشتر مورد قبولشان می باشد برگزینند. اینچنین گزینشی (که ممکن است به طور مستقیم و یا با مراجعه به اهل خبره انجام شود) در حدیثی از علی(ع) به وضوح مورد توجه قرار گرفته است. حضرت می فرماید:

«و الواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما يموت امامهم او یقتل ... ان لا یعملوا عملاً و لا یحدثوا حدثاً و لا یقدموا یداً و لا رجلاً و لا یبدؤوا بشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماماً عقیفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و السنة یجمع امرهم ...»

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 دست به کاری نزنند و دست یا پا جلو نگذارند و کاری را شروع نکنند پیش از آنکه برای خویش رهبری پاکدامن، آگاه، باتقوا و آشنا به قضا و سنت انتخاب نمایند تا کار آنان را سامان دهد...» [۱۴]

۵- علی(ع) در یکی از نامه های خود بر حق مردم در گزینش رهبر تأکید نموده ولی به دلیل جمعیت فراوان مسلمین زندگی آنان در نقاط مختلف سرزمین وسیع اسلامی آن روزگار، انجام این وظیفه را بر عهده مهاجرین و انصار می داند که در آن زمان به عنوان اهل خبره و اشخاص مورد اعتماد مسلمین شناخته شده بودند، می فرماید:

«و انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً کان ذلک (الله) رضاً فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعة رده الی ما خرج منه فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولّاه الله ما تولى؛» [۱۵]

شورا (در امر تعیین رهبر) از آن مهاجرین و انصار است پس اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند این امر مورد رضایت خداوند خواهد بود. آنگاه 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 دلیل پیروی از غیر راه مؤمنان با او بجنگند و خداوند او را به آنچه خود انتخاب کرده است واگذار خواهد کرد.»

مهاجرین و انصار در صدر اسلام به عنوان کسانی که در مهبط وحی و در کنار پیامبر اسلام(ص) می زیستند و با احکام و معارف اسلامی آشنایی بیشتری داشتند از سوی دیگر مسلمانان شناخته شده و مورد قبول بودند و لذا در هنگام تعیین خلیفه مردم از سایر نقاط به مدینه می آمدند و از مهاجرین و انصار می پرسیدند که چه کسی را به عنوان خلیفه رسول خدا(ص) برگزیدند. بر اساس این اعتماد عمومی آنان همچون اهل خبره ای بودند که مردم در کارهای مهم به ایشان مراجعه می کردند. امیرالمؤمنین(ع) نیز بر این عمل صحه گذاشته تعیین خلیفه را بر عهده مهاجرین و انصار دانسته اند. اصولاً با وجود کثرت جمعیت مسلمین و پراکندگی آنان در سطح سرزمین پهناور اسلامی، اگر بنا می شد که همه مسلمانان در تعیین زمامدار رأی داده و نظر خود را ابراز کنند این کار هیچ گاه به سامان نمی رسید. چنان که علی(ع) در خطبه ۱۷۲ نهج البلاغه می فرماید:

«و لعمری لئن كانت الامامة لا تنعقد حتی يحضرها عامة الناس فما الی ذلک سبیل و لكن اهلها يحکمون علی من غاب عنها ثم لیس للشاهد ان یرجع و لا للغائب ان یختار؛ [۱۶]

به جان خودم سوگند اگر امامت و رهبری امت چنین باشد که تا زمانی که همه مردم حاضر نشده اند منعقد نگردد هرگز صورت نگرفته و راهی برای انعقاد آن نخواهد بود ولی کسانی که اهل آن هستند (همچون مهاجرین و انصار) بر آنان که هنگام تعیین رهبر حاضر نیستند حکم می کنند در نتیجه آن کس که حاضر بوده اجازه برگشت (و نقض بیعت) ندارد و آن که غایب بوده نمی تواند دیگری را (به عنوان رهبر) اختیار کند.»

۶- زمانی جمع زیادی از مردم عراق به نزد علی(ع) آمدند. حضرت ملاحظه کرد که به دلیل کثرت آنان، نمی تواند به درستی با آنها سخن گفته و حوائجشان را دریابد لذا دستور داد از بین خود نماینده ای انتخاب کنند که بیش از دیگران مورد قبول و پذیرش آنان بوده و خیرخواهیش بیشتر شامل حال آنها گردد:

«... لما قدم علی(ع) حشر الیه اهل السواد فلما اجتمعوا اذن لهم فلما رأی کثرتهم قال: انی لا اطیق کلامکم و لا افقه عنکم فاسندوا امرکم الی ارضاکم فی انفسکم و اعمه نصیحة لکم...» [۱۷]

استناد به این حدیث بر این اساس است که در بینش اسلامی رهبر و زمامدار نماینده مردم محسوب می شود چنان که پیامبر اکرم(ص) می فرماید:

«ان ائمتکم وفدکم الی الله فانظروا من توفدون فی دینکم و صلاتکم؛ [۱۸]

رهبران شما نمایندگان شما به سوی خدا هستند پس بنگرید که چه کسی را در دین و نماز خود نماینده قرار می دهید.»

بنابراین وقتی که در تعیین نماینده یک جمع که تنها وظیفه او ابلاغ سخنان آن جمع می باشد باید به سراغ فردی رفت که بیش از دیگران مورد رضایت و پذیرش جمع مزبور باشد پس به طریق اولی در تعیین رهبر که در حد بسیار وسیعتری نمایندگی مردم را بر عهده می گیرد باید صفت مقبولیت مردمی مورد توجه قرار گیرد.

شبهه استدلال فوق را می توان در مورد این روایت نیز ارائه داد که از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است:

«... نهی رسول الله(ص) ان یؤم الرجل قوماً الا باذنهم...» [۱۹]

رسول خدا(ص) نهی فرمود از اینکه مردی امامت گروهی را بدون اذن آنان بر عهده گیرد.»

این حدیث اگرچه در مورد امامت جماعت وارد شده ولی ظاهراً می توان آن را به طریق اولی در خصوص رهبری سیاسی اجتماعی نیز مورد استناد قرار داد؛ خصوصاً با توجه به اینکه در روایت پیشین پیامبر اکرم(ص)، امامان جامعه با امامان نماز جماعت در یک ردیف قرار داده شده اند «فانظروا من توفدون فی دینکم و صلاتکم» که می تواند نشان دهنده شباهت یا اتحاد ماهوی این دو نوع امامت باشد. بنابراین می توان احکامی را که به جنبه امامت به طور کلی (با صرف نظر از خصوصیات هر یک) مربوط می شود در هر دو مورد جاری دانست.

۷- علی(ع) یکی از اصحاب خود به نام جریر را نزد معاویه فرستاد تا او را به پذیرش حکومت آن حضرت فراخواند و به جریر فرمود: اگر معاویه این دعوت را نپذیرفت به او بگو که من به امامت او راضی نیستم و عموم مردم نیز به خلافت او رضایت ندارند «... فبعثه (ای جریراً) علی(ع) و قال له: ... ائت معاویة بکتابی فان دخل فیما دخل فیه المسلمون و الا فانبذ الیه و اعلمه انی لا ارضی به امیراً و ان العامة لا ترضی به خلیفة.» [۲۰]

بدین ترتیب امیرالمؤمنین(ع) بعد از آنکه ناخشنودی خود را به عنوان حاکم مشروع مسلمین از امارت معاویه ابراز می دارد به نارضایتی مردم نسبت به حکومت او استناد می فرماید.

۸- عنصر آرای عمومی و رضایت مردمی در تعیین زمامدار چندان اهمیت دارد که در هنگام تراحم بر دیگر شرایط زمامدار ترجیح داده می شود چنان که علی(ع) قصد آن داشت که ابوموسی اشعری را که در زمان عثمان حاکم کوفه بود، عزل نماید زیرا او را مورد اعتماد و خیرخواه نمی دانست ولی مالک اشتر نزد آن حضرت آمده از ایشان خواست که ابوموسی را در سمت خود باقی بگذارد به این دلیل که مردم کوفه به حکومت او رضایت دارند و حضرت نیز پذیرفت:

«... فقال علی(ع): و الله ما كان (یعنی اباموسی الاشعری) عندی بمؤتمن و لا ناصح و لقد اردت عزله فاتانی الاشتر فسألنی ان اقره و ذکر ان اهل الکوفه به راضون فاقررتہ.» [۲۱]

۹- علی(ع) در خطبه شقشقیه آنگاه که دلایل پذیرش خلافت را از سوی خود بیان می کند سه عامل را برمی شمارد که دوتای آنها به خواست و اراده عمومی برمی گردد. می فرماید:

«اما و الذی فلق الحبه و برأ النسمة لو لا حضور الحاضر و قیام الحجۃ بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظۀ ظالم و لا سغب مظلوم لا لقیتم حبلها علی غاربها و لسقیتم آخرها بکأس اولها و لا لفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفۀ عنز؛

سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید اگر نبود حضور آن جمعیت (بسیار) که (برای بیعت با من) حاضر شدند و اتمام حجت بر من که (برای رسیدن به مقاصد الهی و انجام وظیفه خود) یاور دارم و پیمانی که خداوند از علما گرفته است که در مقابل شکمبارگی ظالم و گرسنگی مظلوم صبر نکنند، بدون شک ریسمان شتر خلافت را بر کوهان آن می انداختم و همچون گذشته از خلافت چشم می پوشیدم و آنگاه درمی یافتید که دنیای شما در نظر من از عطسه بز ماده ای کم ارزش تر است.»

حضور جمعیت فراوان و وجود یاورانی که باعث اتمام حجت بر علی(ع) شدند و هر دو گواه بر اقبال عمومی مردم به آن حضرت می باشد اقبالی که وسعت و عظمتش به اندازه ای بود که علی(ع) در مورد آن فرمود:

«و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککتم علی تداک الابل الهمیم علی حیاضها یوم ورودها حتی انقطعت النعل و سقط الرداء و وطی الضعیف و بلغ من سرور الناس بیعتهم ایتای ان ابتهج بها الصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعب؛» [۲۲]

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 هنگام خوردن آب تا جایی که کفش از پای در آمد و عبا افتاد و افراد ناتوان زیر دست و پا ماندند و شادمانی مردم از بیعت با من تا 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.»

نتیجه آنکه میزان اهتمام علی(ع) به خواست عمومی مردم در مرحله تعیین رهبر به اندازه ای است که رضایت مردم را شرط جواز اعمال ولایت می داند بدین معنی که اگرچه برای دارا شدن ولایت، وجود شرایط و خصوصیات در شخصی لازم است و اعطا کننده ولایت خداوند متعال است که بدون واسطه (در مورد معصومین(ع)) یا با واسطه (در مورد فقهای جامع شرایط) آن را به یک شخص اعطا می کند لکن چنین شخصی برای جواز اعمال ولایت خود به شرط دیگری نیز احتیاج دارد و آن، پذیرش مردمی است؛ البته مردم شرعاً موظفند فرد واجد شرایط را به عنوان والی خود برگزینند و لذا اگر عمداً بر خلاف این وظیفه رفتار کنند در نزد خداوند مسؤول و معاقب خواهند بود. این دیدگاه نه تنها در سخنان و سیره امیرالمؤمنین(ع) بلکه در کلمات پیامبر اکرم(ص) و بعضی دیگر از ائمه معصومین(ع) همچون امام حسن(ع) و امام حسین(ع) نیز دیده می شود.

۱۰- اهتمام به آرای عمومی در مرحله تعیین زمامدار در گفتار و رفتار بعضی دیگر از ائمه معصومین(ع) نیز به چشم می خورد چنانکه امام حسن(ع) در نامه ای به معاویه با تصریح به حقانیت الهی و سزاوارتر بودن خود به تصدی حکومت او را به پذیرش امارت خویش فراخوانده می فرماید: مسلمانان مرا به این مقام برگزیده اند:

«انّ علیاً رضوان الله علیه لما مضی لسبیله ... ولآنی المسلمون الامر بعده ... فدع التمدادی فی الباطل و ادخل فیما دخل فیہ الناس من بیعتی فانک تعلم انی احق بهذا الامر منک عند الله و عند کل اواب حفیظ و من له قلب منیب.» [۲۳]

امام حسین(ع) نیز فقط زمانی به درخواست مردم کوفه پاسخ مثبت داد و به سوی آنان حرکت کرد که رضایت عمومی آنان را احراز نمود و اصولاً برای همین احراز اراده و خواست عمومی مردم بود که مسلم بن عقیل را به سوی آنها فرستاد. آن حضرت در نامه ای خطاب به مردم کوفه به این حقیقت تصریح کرده چنین نوشت:

«... و آتی باعث الیکم اخی و ابن عمی و ثقتی من اهل بیته مسلم بن عقیل فان کتب الیّ انه قد اجتمع رأی ملاکم و ذوی الحجی و الفضل منکم علی مثل ما قدمت به رسلکم و قرأت فی کتبکم فانی اقدم الیکم وشیکاً انشاء الله...» [۲۴]

نکته ها

۱- در بعضی از نقلهای تاریخی به علی(ع) نسبت داده شده که آن حضرت پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) و به دنبال انحراف خلافت اسلامی از مسیر صحیح خود فرموده است اگر چهل نفر یاور می داشتیم علیه وضعیت موجود قیام می کردم. به نظر می رسد این سخن با نتیجه ای که در بالا از دیگر سخنان امیرالمؤمنین استنتاج گردید مخالفت دارد. آیا بدین ترتیب در صحت نتیجه فوق تردید حاصل نمی شود و می توان همچنان آن را پذیرفت؟

برای پاسخ به این سؤال باید نقل تاریخی فوق را از نظر سند مورد بررسی قرار داد. جمله مزبور سخن معاویه به علی(ع) است که در ضمن نامه ای طعن آمیز برای آن حضرت نوشته است: اگر همه چیز را فراموش کنم این سخت را به ابوسفیان فراموش نمی کنم که چون تو را تحریک کرد و به هیجان آورد گفتی: اگر چهل تن که دارای عزم استوار باشند از میان ایشان بیابم با این گروه جنگ و ستیز خود را آغاز خواهم کرد. «و مهما نسیت فلا انسی قولک لابی سفیان لما حرّکک و هیجک: لو وجدت اربعین ذوی عزم منهنم لناهضت القوم». [۲۵] ظاهراً این سخن چنانکه بعضی از محققان [۲۶] نوشته اند در هیچ یک از منابع معتبر تاریخی یافت نمی شود و صرفاً از ادعاهای معاویه است. علاوه بر این، ادعای معاویه با سخن ابوسفیان نیز مخالفت دارد که به علی(ع) گفت: اگر بخواهی مدینه را از خیل سواران و پیادگان پر خواهیم کرد تا از حق تو دفاع کنند. [۲۷]

همچنین قبلاً گفته شد که بعد از واقعه سقیفه تعداد قابل توجهی از بزرگان مسلمین به دفاع از علی(ع) برخاسته با ابوبکر بیعت نکردند و حضرت به راحتی می توانست از این فرصت استفاده کرده با سازماندهی آنان و قبایل مختلفی که از گوشه و کنار به کمک آنها برمی خاستند لشکری علیه خلیفه وقت به راه اندازند. [۲۸]

اصولاً موقعیت امیرالمؤمنین(ع) در میان قریش و یا حداقل بنی هاشم به گونه ای بود که اگر علیه خلیفه وقت قیام می کرد مسلماً تعداد زیادی از آنان به حمایت از ایشان برمی خاستند و جنگ خونینی در میان مسلمانان درمی گرفت که جلوگیری از پیدایش آن یکی از عواملی بود که علی(ع) را به بیعت با خلیفه وادار کرد.

نتیجه آنکه امیرالمؤمنین(ع) برای تجهیز نیرو در جهت مقابله با خلیفه وقت، مشکلی نداشته است و لذا نمی توان ادعای معاویه را در این خصوص پذیرفت بنابراین آنچه در مورد میزان اهتمام آن حضرت به آرای عمومی بیان گردید از این نظر مورد مناقشه نمی باشد. [۲۹]

۲- بر اساس اعتقاد حقانی شیعه، امیرالمؤمنین(ع) و دیگر ائمه معصومین(ع) از سوی خداوند متعال به امامت و حکومت بر مسلمانان بعد از پیامبر اکرم(ص) منصوب شده و رأی مردم در این مورد هیچ گونه دخلی نداشته است. آیا پذیرش نقش مردم در مرحله اعمال ولایت در این حد که بدون رضایت آنان، ولیّ شرعی مجاز به اعمال ولایت بر آنها نباشد با مبنای شیعه در مورد ولایت علی(ع) و ائمه(ع) منافاتی ندارد؟

پاسخ این سؤال، منفی است زیرا آنچه در نزد شیعه مسلم است اصل ثبوت مقام ولایت برای ائمه(ع) می باشد اما اینکه در مقام اعمال ولایت در حد تصدی حکومت بر جامعه اسلامی، هیچ گونه شرط دیگری همچون رضایت مردمی وجود نداشته، از امور مسلم نمی باشد.

البته چنانکه تصریح کرده ایم شرط رضایت عمومی فقط مربوط به تصدی حکومت است نه هر گونه اعمال ولایتی از سوی معصومین(ع). بنابراین قبل از تحصیل رضایت عمومی، اعمال ولایتی که به حد تصدی حکومت نمی رسد همچون اقامه امور حسبیه در اموری مانند اموال و اشخاص بی سرپرست، قضاوت در میان اصحاب دعوا و امور دیگری از این قبیل مانعی نداشته مجاز می باشد ولی برای تشکیل حکومت اسلامی و به دست گرفتن قدرت سیاسی، مطابق روایاتی که نقل شد الزاماً باید شرط پذیرش مردمی وجود داشته باشد. بدین ترتیب هیچ گونه لغویتی در ثبوت مقام ولایت برای ائمه علیهم السلام به وجود نخواهد آمد و نباید تصور شود که اگر اعمال ولایت متوقف بر رضایت مردم است پس جعل منصب ولایت فایده ای نخواهد داشت زیرا چنانکه گفته شد رضایت مردم فقط در

زمینه تصدی حکومت شرط اعمال ولایت است ولی در سایر زمینه ها چنین شرطی وجود ندارد و لذا جعل ولایت نیز لغو نخواهد بود. از این رو بیشتر ائمه(ع) نیز در زمان خود چون شرط رضایت عمومی برای آنان فراهم نشده بود به اعمال ولایتهایی در حد پایین تر از تصدی حکومت می پرداختند. نتیجه آنکه باید بین این بیان و آنچه بعضی از نویسندگان ابراز داشته اند که حتی اعطای ولایت به بعضی از ائمه(ع) نیز توسط مردم از راه بیعت با آنان صورت می گرفته است، فرق گذاشت زیرا دیدگاه مزبور علاوه بر آنکه با روایات فراوانی که بر جعل منصب ولایت برای ائمه(ع) از سوی خداوند دلالت می کند منافات دارد؛ با ماهیت بیعت در صدر اسلام نیز سازگار نمی باشد چرا که بیعت در آن زمان فقط برای تأیید و تقویت حکومت انجام می شده و به هیچ وجه عاملی برای اعطای ولایت و جعل منصب نبوده است. [۳۰] در حالی که مطابق آنچه در این مقاله اثبات گردید هیچ یک از دو اشکال فوق لازم نخواهد آمد و بر این اساس بیعت فقط در مرحله اعمال ولایت نقش خواهد داشت نه در مرحله ثبوت ولایت.

۳- ولایت فقیه استمرار حکومت معصومین(ع) است. در زمان غیبت که تشکیل حکومت اسلامی به رهبری معصوم(ع) ممکن نیست کسی که شبیه ترین افراد به او است یعنی فقیه جامع الشرایط عهده دار اداره حکومت می شود لذا میزان اختیارات حکومتی امام معصوم(ع) با ولی فقیه فرقی ندارد چرا که اقامه حکومت نیاز دایمی تمامی جوامع و از جمله جامعه اسلامی است و این نیاز در زمان غیبت و حضور یکسان است بنابراین اختیارات حاکم اسلامی نیز باید در هر دو زمان یکسان باشد.

بر این اساس همان دلایلی که به رأی مردم در مرحله اعمال ولایت توسط معصوم(ع) اعتبار بخشیده بود در مورد حکومت ولی فقیه نیز همین اثر را خواهد داشت لذا جواز اعمال ولایت توسط فقیه جامع الشرایط فقط در سطح حکومت (نه در سطوح پایین تری همچون امور حسبه) متوقف بر رضایت عمومی و پذیرش مردمی است. بعضی از فقهای معاصر به این مسأله تصریح کرده اند که در رأس آنان حضرت امام خمینی(قده) قرار دارد. نمایندگان معظم له در دبیرخانه ائمه جمعه سراسر کشور از ایشان به شرح زیر استفتا کرده اند:

«باسمه تعالی، حضرت آیت الله العظمی امام خمینی رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی پس از اهداء سلام و تحیت، در چه صورت فقیه جامع الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟
نمایندگان حضرتعالی در دبیرخانه ائمه جمعه سراسر کشور
(خاتم یزدی، توسلی، عبایی، کشمیری، قاضی عسکر)»
و امام در جواب مرقوم نموده اند:

«باسمه تعالی ولایت در جمیع صور دارد لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می شده به بیعت با ولی مسلمین.
روح الله الموسوی الخمینی» [۳۱]

ملاحظه می شود که حضرت امام در ابتدای پاسخ، نوشته اند که «ولایت در جمیع صور دارد» این عبارت ناظر به مقام ثبوت ولایت است که رأی مردم در تحقق آن هیچ دخالتی ندارد اما برای آنکه تصور نشود که این عبارت اطلاق دارد و شامل مرحله اعمال ولایت نیز می گردد با آوردن کلمه «لکن» استدراک کرده و به مسأله تولی امور مسلمین پرداخته اند. «تولی امور مسلمین» که همان تصدی امور آنان و اعمال ولایت است شامل امور مختلفی همچون امور حسبه، قضاوت و تشکیل حکومت می شود. آیا در تمام این موارد ولی فقیه به رأی مردم نیاز دارد؟ پاسخ حضرت امام آن است که تولی امور مسلمین در خصوص تشکیل حکومت متوقف بر رأی مردم است و لذا با آوردن عطف تفسیری تعبیر کرده اند: «تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین».

قسمت آخر کلام امام(قده) که نوشته اند: «در صدر اسلام تعبیر می شده به بیعت با ولی مسلمین» اشعار (نه دلالت) به این مطلب دارد که از دیدگاه ایشان، تولی معصومین(ع) نیز نسبت به امور مسلمانان متوقف بر رأی اکثریت آنها بوده است و اصولاً هم باید چنین باشد زیرا حضرت امام در موارد متعددی به یکسانی ولایت فقیه جامع الشرایط و

ائمه معصومین(ع) در خصوص اداره حکومت تصریح کرده و نوشته اند: «فللفقيه العادل جميع ما للرسول و الائمه عليهم السلام مما يرجع الى الحكومة و السياسة» [۳۲] و «ان للفقيه جميع ما للامام عليه السلام آلا اذا قام الدليل على ان الثابت له عليه السلام ليس من جهة ولايته و سلطنته بل لجهات شخصية» [۳۳] و دلیلی نیز ارائه نداده اند که مقتضی فرق بین معصوم(ع) و ولی فقیه در ناحیه تولی امور مسلمین باشد، بنابراین علی القاعده باید هر دو مورد را دارای یک حکم دانست، چنانکه کلام ایشان هم در قسمت آخر استفتا ناظر به آن است.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - به عنوان نمونه ر.ک: دکتر ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۱۸۴ تا ۲۰۱.
- ۲ - شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۱۳؛ نیز ر.ک: اصغر قائدان، تحلیلی بر مواضع سیاسی علی بن ابی طالب(ع)، ص ۸۳.
- ۳ - ابن عبدربه، العقد الفرید، ج ۳، ص ۶۴، به نقل از اصغر قائدان، مأخذ پیشین، ص ۶۰.
- ۴ - شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۶۰.
- ۵ - شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۲۲۱.
- ۶ - نهج البلاغه، نامه ۶۲.
- ۷ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۰۸.
- ۸ - ابن طاووس، کشف المحجّه، ص ۱۸۰.
- ۹ - نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۷۱، خطبه ۹۲.
- ۱۰ - علی(ع) در یکی از نامه های خود به این حقیقت اشاره کرده می فرماید: «و ان العامه لم تباعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر؛ توده مردم به خاطر قدرت و زور و حادثه ای ناگهانی با من بیعت نکردند.» (نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۵۴، ص ۱۰۳۵).
- ۱۱ - محمد بن طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۴۵۰.
- ۱۲ - محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۴۵۰.
- ۱۳ - ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۱۹۳ به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۵.
- ۱۴ - کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۸۲.
- ۱۵ - نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶، ص ۸۴۰.
- ۱۶ - نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۷۲، ص ۵۵۸.
- ۱۷ - بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۳۵۸.
- ۱۸ - بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۰ به نقل از میزان الحکمه، ج ۱، ص ۱۷۸.
- ۱۹ - بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۳۳۵.
- ۲۰ - بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۳۶۶.
- ۲۱ - بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۸۶.
- ۲۲ - نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۷۲۲، خطبه ۲۲۰.
- ۲۳ - عزیزالله العطار دی، مسند الامام المجتبی(ع)، ص ۳۳۲.
- ۲۴ - عزیزالله العطار دی، مسند الامام الشهید، ج ۱، ص ۳۱۲.
- ۲۵ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۴۷.
- ۲۶ - ر.ک: اصغر قائدان، تحلیلی بر مواضع سیاسی علی بن ابی طالب(ع)، ص ۸۴.
- ۲۷ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۲۱.
- ۲۸ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۴۸.

بلکه بنا بر پیش بینی ابوسفیان و عباس عموی پیامبر(ص) حضرت می توانست با آن دو نفر بیعت کرده و بدین ترتیب قدرت را به آسانی در دست گیرد چنانکه عباس در پایان عمر خود این سخن را بار دیگر با علی(ع) در میان گذاشت و به آن حضرت گفت: «فلما قبض رسول الله صلى الله عليه و آله اتانا ابوسفیان بن حرب تلک الساعة فدعونا الى ان بنايعک و قلت لک: ابسط يدک ابایعک و یبايعک هذا الشيخ فاننا ان بايعناک لم یختلف علیک احد من بنی عبد مناف و اذا بايعک بنو عبد مناف لم یختلف علیک احد من قریش و اذا بايعتک قریش لم یختلف علیک احد من العرب فقلت: لنا بجهاز رسول الله صلى الله عليه و آله شغل».

۲۹ - در روایتی از امام صادق(ع) آمده است که آن حضرت به تعدادی گوسفند که چهل رأس بوده است اشاره کرده و فرموده است اگر به این تعداد یاور راستین و فداکار می داشتیم خروج می کردم «لو ان لی عدد هذه الشویهات و کانت اربعین لخرجت» (جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷).

مضمون این روایت با آنچه به علی(ع) نسبت داده شده و ما آن را ثابت ندانستیم، فرق دارد زیرا در این روایت امام صادق(ع) از تشکیل حکومت صحبت نمی کند بلکه از خروج علیه حکومت جائز زمان خود سخن می گوید. این خروج که مصداق امر به معروف و نهی از منکر می باشد نیازی به پذیرش عمومی و رضایت مردمی ندارد بلکه نیازمند حداقلی از اصحاب فداکار است که با وجود آنان کار قیام بی ثمر نماند همان گونه که امام حسین(ع) چنین کرد. بنابراین، سخن امام صادق(ع) به هیچ وجه لزوم رضایت عمومی را در مرحله اعمال ولایت و تولی امور مسلمین نفی نمی کند.

احتمال دیگری که در تبیین این روایت وجود دارد و البته ضعیف به نظر می رسد این است که کلام امام صادق(ع) را ناظر به قیام برای تشکیل حکومت بدانیم. در این صورت ممکن است تأکید آن حضرت بر چهل نفر به این دلیل بوده باشد که با وجود چهل نفر شیعه واقعی، آن امام(ع) می توانسته افراد دیگری را نیز با خود همراه کند زیرا هر یک از این چهل نفر به دلیل شخصیت دینی و ارتباطات قوی خود بر افراد بسیاری تأثیر گذاشته و آنان را به خود جذب می کردند و بدین ترتیب زمینه را برای تشکیل حکومت حق آماده می نمودند چنانکه امام زمام(ع) نیز زمانی که قیام کند در ابتدا تعداد اندکی به آن حضرت می پیوندند و رفته رفته این تعداد زیادتر می شود. بنابراین به طور خلاصه می توان گفت که این چهل نفر همان هسته اولیه و مرکزی حکومت اسلامی و بالاترین رده از یاوران آن حضرت می باشند.

۳۰ - برای توضیح بیشتر در این زمینه ر.ک: مقاله نگارنده با عنوان «حاکم اسلامی نصب یا انتخاب» فصلنامه علوم سیاسی، ص ۴۴۲ تا ۴۶۹، شماره ۵، تابستان ۱۳۷۸ و محمد سروش، دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۴۱۷ تا ۴۱۹.

۳۱ - اسناد منتشر نشده موجود در مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، سند شماره ۶۵۷ به نقل از دکتر مصطفی کواکبیان، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، ص ۲۵۸.

۳۲ - امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷.

۳۳ - همان مأخذ، ص ۴۹۶.

۳-۴- اعتبار رأی اکثریت

کاظم قاضی زاده

مقدمه

۱- بی تردید یکی از دستوره‌های اسلام مشورت کردن است. غیر از دو آیه شریفه "وشاورهم فی الامر" [۱]، "وامرهم شوری بینهم" [۲] که بر مطلوبیت مشورت دلالت می‌کند، صدها روایت هم بر این نکته تحریض نموده و یا مسلمانان را از عواقب ترک مشورت برحذر داشته است. [۳]

اما از دیدگاه غالب دانشوران شیعی این مشورت در امور فردی مسلمین مطلوب است؛ یعنی تک تک مسلمانان برای دست یابی به نظر برتر و راه بهتر در کارهای خویش خوب است به ریسمان مشورت دست یازند. [۴] در دوران‌های متأخر بحث (جواز)، (مطلوبیت) و یا حتی (لزوم) مشورت در عرصه‌های مختلف اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است؛ به طور مشخص طرح (قضاوت شورایی) از سوی فقهایی چون محقق حلی "صاحب شرایع الاحکام" [۵]، محمد حسن نجفی "صاحب جواهر الکلام" [۶]، محمد جواد عاملی "صاحب مفتاح الکرامه" [۷] مطرح گردیده و هر کدام به نوعی درباره آن نظر مثبت داده‌اند. بحث "مشورت در حکومت" نیز گرچه از دیر زمان مورد انکار متکلمان شیعه بود "به جهت اعتقاد بر ولایت ائمه معصومین و بطلان سقیفه" [۸]، اما در عصر حاضر نقش شورا در این زمینه به هنگام غیبت امام غائب(عج) مورد توجه بعضی از فقیهان قرار گرفت و افرادی چون میرزا محمد حسین نائینی(ره) [۹]، آخوند خراسانی، میرزا حسین طهرانی، ملاعبدالله مازندرانی [۱۰]، علامه طباطبایی [۱۱]، آیه الله سید محمد باقر صدر [۱۲]، آیه الله شهید مطهری [۱۳] و رهبر معظم انقلاب آیه الله خامنه ای [۱۴] هر کدام به نوعی به نقش اساسی شورا در حکومت، نظر مساعد ابراز نموده‌اند. از سوی دیگر با توجه به گستردگی و پیچیدگی روز افزون موضوعات و مسائل فقهی مسئله "شورا در افتا و مرجعیت" نیز از سوی عده ای از فقیهان و دانشمندان معاصر مطرح گردیده است. [۱۵]

قائلین به نقش شورا در حکومت دیدگاه یکسانی را ابراز نموده‌اند: بعضی شورا را مصدر مشروعیت حاکم اسلامی در عصر غیبت دانسته‌اند [۱۶]، و عده ای به نقش الزام آور شورا در مکانیزم تصمیم‌گیری‌های کلان نظام اسلامی رأی مساعد داشته‌اند [۱۷]. البته جمع بین این دو نیز ممکن است و مرحوم علامه طباطبایی(ره) در نگارش‌های مختصر و نسبتاً مجمل خویش به نقش شورا در "مشروعیت" و "مکانیزم تصمیم‌گیری" اشاره نموده است. [۱۸] در هر صورت در این فرض که همه افراد مجلس مشورتی دارای یک نظر باشند لزوم تبعیت از آن نظر مورد تردید نخواهد بود [۱۹]، اما در صورتی که مجموعه نظر دهندگان به دو یا چند دسته اکثریت و اقلیت "نسبی یا مطلق" تقسیم شوند تبعیت از نظر اکثریت با اشکال‌های متعددی مواجه گردیده است که این مقاله عهده دار ارائه بررسی و گزینش یکی از آن‌ها است. گرچه ملاک بحث حاضر در زمینه شورای (فتوا) و (قضا) نیز تا حدودی قابل انطباق است، اما آن چه محور بحث است بررسی رأی اکثریت در ناحیه شورا در حکومت است.

۲- مشورت از جهت هدف و غایت نیز دارای اقسامی است: گاهی هدف از مشورت دست یابی بهتر به واقعیت و کم کردن خطا در اندیشه و عمل است، این نوع مشورت(طریقی) است و در حقیقت از باب "رجوع جاهل به عالم" است. این نوع مشورت درباره کسی مطلوب است که خود به واقع پی نبرده و متحیر است و در حقیقت مقید به عدم علم مشورت‌کننده است. مشاور نیز طبعاً باید از شرط آگاهی و تخصص نسبت به موضوع مورد مشورت برخوردار باشد و هر هنگام که مشورت‌کننده در جمع بندی شخصی خود به واقع رسید بر خود الزامی در پیروی نظریه مشاوران نخواهد دید. غالب مشورت‌های مربوط به امور فردی از این گونه است و جنبه طریقت دارد.

گاهی غایت و هدف از مشورت، رعایت حقوق مشورت‌شوندگان است و دست یابی به واقعیت، مقصود اصلی یا تنها مقصود مشورت نیست. این نوع مشورت، (موضوعی) است؛ یعنی صرف مشورت کردن، به خاطر رعایت حقوق دیگران و یا احترام گذاردن به آنان و... مطلوب است. اگر شخص خاصی در این نوع مشورت ملزم به مشورت باشد حتی در صورت علم به واقع، باید مشورت کند، چرا که مشورت موضوعی از باب رجوع جاهل به عالم نیست، بلکه از باب

رعایت حقوق دیگران است. مشورت شوندهگان - چه متخصص و چه غیرمتخصص - نیز باید صرفاً ذی حق باشند و در هر صورت، نظریه مشورت شوندهگان مشروع و قابل عمل خواهد بود.

البته جمع بین دو غایت موضوعی و طریقی مانعی ندارد [۲۰] و جمع بین دو هدف دست یابی به واقع و رعایت حقوق مردم هم به طریق طولی و هم به طریق عرضی ممکن است که خود نوع سومی از اقسام مشورت به لحاظ هدف را تشکیل می دهد.

بر مبنای نظریه مشروعیت الهی - مردمی، مانند دیدگاه شهید صدر، شیخ محمد مهدی شمس الدین و... مشورت در حکومت، موضوعیت دارد و لذا اگر منتخب مستقیم یا با واسطه مردم از رجحان کامل نسبت به افراد دیگر صالح برخوردار نباشد گریزی از پذیرفتن آن نیست و اصولاً مشروعیت اش نه مبتنی بر (افضلیت) او که مبتنی بر (منتخب بودن) او است. [۲۱] اما بر مبنای نصب که دیدگاه بسیاری از فقیهان، از جمله امام خمینی است، و مبنای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز هست، طریق عقلایی (کشف فرد اصلح چیزی جز مشورت نیست، بر این نکته رهبر انقلاب اسلامی تصریح کرده اند. [۲۲])

در صورتی که مشورت را به عنوان مکانیزم تصمیم گیری های کلان حکومتی بپذیریم جلوه طریقی مشورت نیز رخ می نماید و بدین منظور افراد مورد مشورت در این زمینه غالباً افراد متخصص و آگاه هستند نه افراد ذی حق، اما با این حال امکان تصویر مشاوران ذی حق

و متخصص وجود دارد؛ به طوری که مشورت با آنان نه تنها هدف دست یابی بهتر به حقیقت را فراهم آورد، بلکه به تأمین حقوق مشاوران یا مجموعه منتخبان آنان نیز بینجامد. اصولاً در تصمیمات اجتماعی حاکمان که دارای سود و زیان های عمومی کلان است این (حق) عموم است که مسئولان در مسیری قدم بردارند که به طور (نوعی) از خطای کم تری برخوردار باشد و چون تشکیل شورا و استفاده از آرای دیگران چنین زمینه ای را محقق می کند تشکیل شورا در مکانیزم تصمیم گیری به هدف "دست یابی بیش تر به حقیقت" از حقوق مردم محسوب می شود. به تعبیر دیگر تشکیل شورای (طریقی)، موضوعیت دارد؛ این همان جمع طولی دو وجهه (طریقی) و (موضوعی) شورا است.

۳ - در غالب موارد آرای مشاوران به دو دسته اکثریت و اقلیت تقسیم می شود "خصوصاً اگر تعداد مشاوران زیاد باشد" در این صورت چه باید کرد؟ آیا رأی اکثریت مطلق دارای اعتبار است یا اعتبار رأی آنان مقید به قیودی مانند بقای شک حاکم است؟ آیا رأی اکثریت برای اقلیت نیز الزام آور است؟ یا در این موارد اقلیت را دلیلی بر همراهی عملی با تصمیم اکثریت نیست؟ اشکال هایی که بر لزوم پیروی از اکثریت وارد شده چیست و چه جواب هایی دارد؟

اعتبار رأی اکثریت در مکانیزم تصمیم گیری های کلان حکومتی

از مباحث بسیار مهم شأن شورا در حکومت، مسئله لزوم مشورت کارگزاران و ضرورت پیروی از نظر اکثریت مشاوران است، گرچه هم اکنون براساس قانون و نهادهای پیش بینی شده تصمیم گیری های کلان قوه مجریه و قضائیه مبتنی بر رأی مجلس شورای اسلامی است و عملاً تبعیت از اکثریت در این سطح پذیرفته شده است، در سطح رهبری نیز مجمع تشخیص مصلحت نظام بازوی مستشاری قوی و کارآمدی برای تصمیم گیری های کلان رهبری محسوب می گردد، اما از جهت دینی خاستگاه مشورت قابل بررسی و توجه است. پس از صرف نظر کردن از دیدگاهی که اصولاً برای مشورت هیچ گونه نقش الزام آوری قائل نیست، در میان معتقدان به نقش الزام آور شورا سه نظریه مختلف وجود دارد که به بررسی آن ها خواهیم پرداخت. این سه نظریه عبارتند از:

نظریه اول: لزوم مشورت برای حاکم و مسئولان دیگر مقید به عدم علم آن ها به موضوع یا حکم است، اما اگر در دیدگاه حاکم موضوع و حکم هر دو روشن است جایی برای مشورت باقی نمی ماند.

نظریه دوم: لزوم مشورت در مکانیزم تصمیم گیری های کلان پذیرفته است، اما پس از مشورت دیدگاه مشاوران برای حاکم لازم الاتباع نیست و آن چه در مقام عمل، حجیت دارد جمع بندی شخص حاکم است.

نظریه سوم: نه تنها مشورت در مکانیزم تصمیم گیری های کلان نقش اساسی دارد بلکه بر حاکم لازم است پس از مشورت به نظریه همه یا اکثر مشاوران گردن نهد؛ حتی اگر خود با آن نظر موافق نباشد. هر یک از قائلان سه نظریه فوق دلایلی را ارائه نموده اند که به بررسی آن ها می پردازیم.

دلایل نظریه اول: "مقید بودن لزوم مشورت به عدم علم حاکم"

این نظریه دو دلیل اساسی دارد:

دلیل اول: ضمن مراجعه به ادله شورا روشن می شود که فلسفه لزوم مشورت چیزی جز دست یابی به حقیقت نیست و کسی که به هدایت، رشد و صواب دست یافته است اگر ملزم به مشورت باشد لغو و تحصیل حاصل است؛ مثلاً در روایات مربوط آمده است: "مشورت کردن همان هدایت شدن است" [۲۳]. در روایت دیگر از پیامبر اکرم (ص) آمده است: "هیچ انسانی مشورت نکرد مگر آن که به هدایت و رشد رهنمون گشت." [۲۴]

دلیل دوم: سیره پیامبر اکرم (ص) و معصومین دیگر (ع) نشان آن است که آنان در امور اجتماعی خود را همواره ملزم به مشورت نمی دیده اند، در بعضی از روایات آمده است که اصحاب در مواردی که پیامبر اکرم (ص) تصمیمی می گرفتند سؤال می نمودند که: آیا در این مورد دستور خاص الهی رسیده است و یا به نظر خود عمل نموده اید؟ آن گاه که پیامبر (ص) می فرمود که در این مورد دستور خاصی نبوده است، اصحاب نظر مشورتی خود را ابراز می کردند. [۲۵]

این نکته نشان آن است که این گونه نبوده است که پیامبر اکرم (ص) همواره در آغاز خود را ملزم به مشورت می دیده اند، در ضمن، فهم اصحاب در امکان بهینه سازی تصمیمات غیر الهی پیامبر اکرم (ص) را نیز می نمایاند. آن چه دلیل دوم را محکم می سازد آن است که تعداد موارد مشورت پیامبر اکرم (ص) با همه اصحاب یا عده ای صاحب نظر بسیار محدود است. حال آن که وقایع مهم ده ساله دوران حکومت پیامبر طبعاً باید بسیار زیاد باشد. امیرمؤمنان (ع) خود در بیان شیوه اداره حکومت می فرماید: "بدانید اگر من پاسخ مثبت بدهم [و حکومت بر شما را بپذیرم] درباره [حکومت بر] شما به علم خود عمل می کنم و به سرزنش و توصیه کسی گوش نخواهم داد." [۲۶]

این کلام نیز کاملاً به نبود محورهای دیگر در مکانیزم تصمیم گیری لاقلاً در هنگام علم و آگاهی حضرت اشاره دارد و اطلاق آن هر نوع توصیه و خیرخواهی، چه به حق و چه به باطل را مطرود می داند.

هنگامی که طلحه و زبیر به شیوه حکومت حضرت علی (ع) اعتراض کردند که چرا با آن ها در تصمیمات مشورت نمی شود حضرت فرمودند: "تاکنون هیچ مسئله ای که به آن جاهل باشم اتفاق نیفتاده است تا با شما و برادران مسلمان خود مشورت کنم و اگر چنین چیزی اتفاق می افتاد از شما و غیر از شما روی بر نمی گرداندم." [۲۷]

کلام فوق نیز به مقید بودن مشورت به عدم علم حاکم دلالت تام دارد چرا که "فاء تفریع" که در جمله "لو وقع حکم جهلته فاستشیر کما" نشان ترتیب لزوم مشورت بر جهل حاکم است.

پاسخ دلایل نظریه اول:

پاسخ دلیل اول

این که فلسفه لزوم مشورت، دست یابی به حقیقت است فی الجمله مورد قبول است. اما هم چنان که در مقدمه دوم گذشت "طریقت محض مشورت در امور شخصی پذیرفتنی است، ولی در موارد مربوط به جامعه جنبه های (موضوعی) دور از نظر نیست و حقوق مردم اقتضا دارد که جز در موارد حکم شرعی و یا دستورهای مستقیم یا غیر مستقیم خداوند "که دارای حق برتر به همه موجودات است" به نظر و رأی آنان توجه شود. مشورت های معصومین (ع) نیز یا اصولاً جز غرض (موضوعی)، غرض دیگر نداشته و یا آن که لاقلاً از اغراض موضوعی خالی نبوده است. در ذیل آیه شریفه "وشاورهم فی الامر" که پیامبر (ص) را به مشورت با مردم مأمور می سازد در روایتی آمده است که پیامبر اکرم (ص) فرمود: "آگاه باشید که خدا و رسول او از مشورت بی نیازند ولی خداوند آن چه (مشورت را) به جهت رحمت بر امت قرار داده است "و آن را بر آن ها لازم کرده است." [۲۸]

خصوصاً بر اساس نظریه عصمت معصومین (ع) از هرگونه خطا - حتی خطای در موضوعات غیرمربوط به احکام شرعی که در بین امامیه مشهور است - مشورت پیامبر اکرم (ص) نمی تواند جنبه (طریقی) داشته باشد. حضرت اش نیز گاهی با علم به نتایج نامطلوب نظر اکثریت به خاطر احترام به حقوق آنان و... بر طبق نظر آن ها عمل می نمود که مشورت قبل از غزه احد شاهد خوبی بر این مورد است. [۲۹]

مرحوم شیخ مفید به (موضوعی بودن) مشورت پیامبر اکرم(ص) این گونه اشاره کرده است: پیامبر با اصحاب خویش به جهت نیاز وی به آرای آن‌ها و حاجت‌اش نسبت به مشورت با آنان آن‌چنان که گمان کرده‌ای مشورت نمود؛ یعنی مشورت برای وی (طریقی) نبوده بلکه به جهت امر دیگر بوده است. [۳۰]

مفسران مختلف شیعه و سنی ضمن بحث از آیه شریفه فوق به اغراض (موضوعی) مشورت پیامبر(ص) اشاره نموده‌اند، یکی از نویسندگان معاصر ضمن جمع وجوه مختلف به ده وجه اشاره نموده است. [۳۱]

با توجه به امکان طرح (موضوعیت) برای مشورت در مواردی که حاکم غیر معصوم خود را عالم به حکم می‌داند حداکثر آن است که مانند معصوم "فقط از این جهت" براساس غرض‌های دیگر ملزم به مشورت باشد و دیگر لزوم مشورت در حق او مقید به عدم علم نیست. حتی در صورت تنزل از این جواب می‌گوییم حاکم به لزوم مشورت اذعان دارد - بر اساس فرضیه بحث - اما پس از آن نمی‌داند که آیا این مشورت به منظور دست‌یابی به واقع بر او لازم است تا در صورت جهل و شک موظف باشد یا این که از اغراض موضوعی برخوردار است تا مشورت او مقید نباشد، بدون تردید در این موارد جای احتیاط است نه براءت و لذا در همه موارد حتی در موارد علم شخصی ملزم به مشورت می‌گردد.

پاسخ دلیل دوم

اولاً: لزوم مشورت در تصمیم‌گیری‌های کلان و مهم به شرطی که مشورت مانع بعضی از شرایط خاص اضطراری و قوت مصلحت مربوط به آن - مثل میدان جنگ - نباشد پذیرفتنی است با توجه به این نکته احراز عدم مشورت معصومین در مسائل مهم آن زمان روشن نیست خصوصاً که مسائل حکومتی آن زمان غالباً ساده و خالی از پیچیدگی بوده است.

ثانیاً: محتمل است که در بعضی از موارد نیز پیامبر اکرم(ص) براساس وحی الهی اقدام می‌نموده‌اند و با این حال به (الهی بودن) اقدام اشاره نکرده‌اند. دلیل شورا نیز به این صورت می‌تواند مقید گردد. ولی غیر معصومین(ع) چون مخاطب سروش وحی قرار نمی‌گیرند در همه موارد ملزم به مشورت هستند.

دو جمله‌ای که از امیرمؤمنان(ع) نقل شد با صرف نظر از بررسی سندی آن نیز نمی‌تواند مصدر خوبی برای نظریه اول به حساب آید، زیرا کلامی که قبل از پذیرفتن حکومت از ایشان صادر شده دارای پیام نفی امیدهای نامشروع در حکومت است، چرا که حضرت امیر(ع) خصوصاً با سابقه حکومت عثمان وجود چنین طمع‌هایی را در قطب‌های قدرت به جای مانده می‌دیدند و برای این منظور به شیوه حکومت آینده اشاره کرده‌اند. اما در این کلام نکته‌ای در طرد مشورت با مردم و یا مجموعه نمایندگان و متخصصان وجود ندارد و اصولاً از این جهت در مقام بیان نیست.

کلام دیگری که به ظاهر پس از شروع حکومت ایشان و اعتراض طلحه و زبیر صادر شده است جدای از آن که در مقام دفع اشکال است - و احتمال جدال در آن می‌رود - در مفهوم خود - در صورتی که مقصود از حکم امور حکومتی باشد - معارض با فرمایش‌های منقول دیگر از ایشان است، ولی اگر مقصود از آن حکم شرعی باشد و یا محتمل بین حکم شرعی و حکم حکومتی باشد نمی‌تواند بر مقصود مستدل دلالت نماید.

امیرمؤمنان(ع) در کلام دیگری می‌فرمایند. "الا وان لکم عندی الا احتجز دونکم سرّاً الا فی حرب ولا اطوی دونکم امرّاً الا فی حکم؛ [۳۲] آگاه باشید که حق شما بر من این است که جز اسرار جنگی را از شما پنهان نسازم و در اموری که پیش می‌آید جز در حکم [الهی] کاری را بدون [مشورت] شما انجام ندهم."

کلام فوق که از نهج البلاغه نقل شده است یکی از حقوق مردم بر حاکم را مطلع شدن و مورد مشورت قرار گرفتن مردم می‌داند مگر در (حکم) که ظاهراً مقصود، حکم شرعی است، چون مردم را شأنی در آن نیست.

دلایل نظریه دوم "لزوم مشورت و عدم لزوم تبعیت از اکثریت"

در این نظریه، حاکم در کارهای مهم ملزم به مشورت با متخصصان و صاحب‌نظران است. پس از مشورت یکی از چهار حالت قابل پیش‌بینی است: در دو حالتی که رأی همه مجلس شورا یکسان و یا رأی حاکم مطابق نظر اکثریت است تردیدی در لزوم اقدام بر اساس نظر مجمع علیه یا اکثریت نیست، خواه به اعتبار لزوم اقدام بر جمع‌بندی حاکم معتقد باشیم یا به اعتبار لزوم اقدام براساس نظر اکثریت. در حالت سوم و چهارم حاکم یا مسئولان اجرایی

دیگر در نظر مشورتی یا تنها می ماند و یا با اقلیت همراه می گردد، در این جا نیز براساس نظریه دوم برای نظریه حاکم باید اعتبار قائل بود و اکثریت اعتباری ندارد. دلایل این نظریه عبارت اند از:

دلیل اول: استفاده از ظهور آیه شریفه سوره آل عمران

"... و شاورهم فی الامر فاذا عزمتم فتوکل علی الله؛ و با آنان در کارها مشورت کن پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدای توکل کن." (آل عمران/آیه ۱۵۹).

در این آیه پس از امر به مشورت به پیامبر(ص) خطاب می شود "به صورت مفرد مذکر": هنگامی که تو تصمیم گرفتی بر خدای توکل کن. ظاهر مدلول آیه شریفه آن است که دیگران در تصمیم گیری نقشی ندارند، چرا که در صورت اعتبار نظر آن ها از تعبیر "اذا عزمتم" استفاده می شد. بعضی از اندیشمندان از این نکته در لزوم واگذاری مسئولیت ها به دوش اشخاص و نه به مجموعه ها و شوراها استفاده جسته اند.

دلیل دوم: مخالفت معصومین(ع) با نظریه شورا در بعضی از موارد

از بعضی روایات این گونه استفاده می شود که معصومین(ع) مشورت می کردند، اما خود را ملزم به اطاعت اکثریت و یا همه مشاوران نمی دانستند و گاهی بر خلاف نظر آنان اقدام می کردند. در روایتی از امام رضا(ع) آمده است: "پیامبر اکرم(ص) با اصحاب خویش مشورت می نمود و سپس بر آن چه اراده می کرد تصمیم می گرفت." [۳۳] در آغاز حکومت امیرالمؤمنین(ع) ابن عباس پیش نهاد کرد که حضرت در آغاز با استناداری معاویه در شام موافقت نمایند و سپس "در موقعیت مناسب" او را عزل نمایند. امیرمؤمنان(ع) این پیش نهاد را رد کردند، ولی فرمود: "بر تو لازم است نظر مشورتی خویش را ارائه دهی و من نیز (درباره آن) می اندیشم. پس اگر (در نهایت) با تو مخالفت کردم تو باید از من تبعیت کنی." [۳۴]

در کلام دیگر در وصیتی به فرزندش "محمد بن حنفیه" می فرمایند: "نظریات اندیشمندان را بر هم بیامیز و نزدیک ترین آن ها به درستی و دورترین آن ها از شک و تردید را انتخاب کن." [۳۵] در تمام موارد فوق آن که تصمیم را می گیرد و به گزینش بهترین می نشیند اقدام کننده است و در هیچ یک به لزوم تبعیت مشاور و مشاوران اشاره ای نشده است.

دلیل سوم: مذمت از اکثریت در قرآن کریم

چگونه حاکم را به تبعیت از اکثر ملزم کنیم حال آن که قرآن کریم بارها از (اکثریت) مذمت نموده است. این اطلاق مذمت از اکثریت مورد بحث را شامل می شود و لذا نمی توان به اعتبار اکثریت قائل شد. آیات زیر مذمت از اکثریت را در بر دارد.

اکثر هم لایعقلون (مائده: ۱۰۳)، اکثرهم لایعلمون (انعام: ۳۷)، اکثرهم یجهلون (انعام: ۱۲۱)، اکثرهم لایشکرون (یونس: ۶۰) اکثرهم فاسقون (توبه: ۸) مایتبع اکثرهم الا ظنا (یونس: ۳۶) و ما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون (یوسف: ۱۰۶) و اکثرهم للحق کارهون (مؤمنون: ۷۰) ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقلون (فرقان: ۴۴).

این دلیل نه تنها مشروعیت تبعیت از رأی مشاوران را در مکانیزم تصمیم گیری زیر سؤال می برد، بلکه ابتدای مشروعیت حاکم بر رأی شورا را نیز خدشه دار می سازد.

دلیل چهارم: تالی فاسد برای لزوم تبعیت از اکثریت

از منابع اندیشه دینی استفاده می شود که مسئولیت حکومت اسلامی فردی است نه جمعی. حال آن که اگر حاکم در همه موارد براساس نظر مشاوران اعمال ولایت کند در حقیقت ولایت از شورا است و شخص حاکم در حکومت نقشی بمانند یک مدیر عامل در شرکت را دارا می شود، اما اگر بگوییم تصمیم نهایی پس از مشورت با شخص حاکم است این اشکال مرتفع خواهد بود.

نظریه دوم دارای طرفداران شاخصی در میان دو گروه شیعه و سنی است. نویسنده کتاب "دراسات فی ولایة الفقیه و... لزوم مشورت در امور مهم را بر حاکم لازم دانسته و ترک آن را ظلم بر مردم اعلام کرده است، اما درباره تبعیت از آرای مشاوران می نویسد:

چون حاکم مسئول حکومت و عهده دار اداره جامعه است در نتیجه ملاک اقدام پس از مشورت و شنیدن نظریات مختلف تشخیص فردی اوست و بر او تبعیت اکثریت، متعین نیست. البته عدم تبعیت از اکثریت به معنای بی فایده بودن مشورت نیست، چرا که بر این مشورت فایده جلب نظر دیگران و شخصیت دادن به آنان و اطلاع کافی بر جوانب امر که زمینه تشخیص اصلح است مترتب می باشد.

دکتر سعید رمضان البوطی نیز در تأیید این نظر نوشته است:

مطلب صحیح که همه فقیهان بر آن اتفاق نظر دارند آن است که شورا مشروع است ولی الزام آور نیست. برحاکم اسلام است که از شورا در نظر خویش استعانت بگیرد ولی بر او لازم نیست که به رأی اکثریت عمل نماید، قرطبی نیز این نظر را نپذیرفته است. [۳۶]

پاسخ دلایل نظریه دوم

پاسخ دلیل اول: "استفاده از افراد ضمیر در جمله فاذا عزمتم"

از آیه شریفه فوق برداشت های متناقضی شده است. هم چنان که بعضی با استفاده از افراد ضمیر در (اذا عزمتم) تصمیم نهایی را با پیامبر(ص) دانسته اند و از جمله "فتوکل علی الله" نیز قاطعیت در تصمیم گرچه مخالف نظر دیگران باشد را استشمام نموده اند. عده ای دیگر از (فاء) فاذا عزمتم ترتب تصمیم گیری بر مشورت و علی القاعده بر اساس نظریه اکثریت را برداشت کرده اند و از جمله "فتوکل علی الله" نیز این گونه برداشت کرده اند که چون تصمیم گیری براساس نظریه اکثریتی که حاکم با آن همراه نیست موجب تزلزل روحی حاکم می شود در اقدام براساس آن به توکل نیازمند است.

بعضی از مفسران به نکته دیگری اشاره کرده اند و آن این که (عزمتم) نیازمند متعلقی است که محذوف است آیا مقصود آیه شریفه "فاذا عزمتم علی رأیک" است؟ یا "فاذا عزمتم علی تنفیذ رأی الشوری"؟ و یا "اذا عزمتم علی المشاوره"؟ چون سه احتمال وجود دارد استدلال بر یکی از آن ها ناروا است و از این آیه شریفه نمی توان نکته ای در جهت نفی رای اکثریت مشاوران به دست آورد. [۳۷]

اگر گفته شود که حذف متعلق در صورتی مانع تمسک به اطلاق است که یقین داشته باشیم یکی از متعلقات مسلماً مراد متکلم بوده است، اما اگر این احتمال نیز داده شود که متکلم اصلاً به قیود نظری نداشته است و به تعبیر دیگر احتمال رفض القیود هم بدهیم از اطلاق لفظی می توانیم بهره ببریم. پاسخ آن است که اولاً در این جا عبارت، در عدم رفض قیود ظهور دارد. و بعد از تسلیم و قبول اطلاق حداکثر این آیه شریفه درباره پیامبر اکرم(ص) تصمیم گیری براساس نظر شخصی ایشان را اثبات می کند و تسری حکم به غیر معصومین نیازمند علم به عدم دخالت وصف عصمت و منصب والای رسالت در حکم است که نه تنها چنین علمی نیست بلکه گمان بر خلاف آن نیز داریم.

از سوی دیگر با توجه به زمان نزول - پس از جنگ احد - و سیره پیامبر اکرم(ص) در مشورت های عمومی می توان احترام بیش از حد پیامبر اکرم(ص) به اکثریت را نیز به دست آورد.

میرزا محمد حسین نائینی در این باره می نویسد: "... موافقت آن حضرت [ص] با اراده اکثر به جایی منتهی بود که حتی در غزوه احد با این که برای مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب، عدم خروج از مدینه مشرفه را ترجیح فرمود و بعد هم همه دانستند که صلاح و صواب همان بود مع هذا چون اکثریت آرا بر خروج مستقر بود از این روی با آنان موافقت و آن همه مصائب جلیله را تحمل نمود." [۳۸]

در هر صورت با وجود این احتمال ها در مفهوم آیه به نظر می رسد استدلال فوق به استناد آیه شریفه و جمله (فاذا عزمتم) صحیح نباشد.

پاسخ دلیل دوم: "مخالفت معصومین با شورا در بعضی موارد"

روایاتی که در این زمینه نقل شد دلالتی بر مطلوب مستدل ندارد و بر فرض قبول دلالت آن ها دارای معارض است، تمام متن روایت اول این گونه است:

احمد بن محمد بن خالد البرقی فی المحاسن عن ابیه عن معمر بن خلاد قال هلک مولی لابی الحسن الرضا(ع) یقال له سعد فقال(ع) علیّ برجل له فضل وامانه فقلت: أنا اشیر علیک!

فقال شبه المغضب ان رسول الله(ص) كان يستشير اصحابه ثم يعزم على ما يريد الله. [۳۹]

سند روایت معتبر است و طعنه ای که به مصنف کتاب (محاسن) وارد شده طعن در شخص نیست و تنها بعضی از روایات او را مورد خدشه قرار می دهد. "روایات مرسله و مسنده که در سند افراد ضعیف وجود دارند" اما از جهت دلالت اولاً: در نسخه منقول وسائل الشیعه "یعزم علی ما یرید الله" است، نه "یعزم علی ما یرید". و این که اراده الهی همان نظر شخصی پیامبر(ص) باشد دلیلی ندارد. ثانیاً: از صدر روایت روشن می شود که این مشورت مشورت با عموم یا جمع خاصی نبوده است بلکه مشورت با فرد خاصی بوده است و لازمه نظریه سوم "که بررسی خواهد شد" آن نیست که حاکم اگر با یک نفر مشورت کرد ملزم به رعایت نظر اوست.

استشهاد به سیره پیامبر اکرم(ص) برای مورد مشورت امام رضاع) که در امری شخصی و با شخصی واحد صورت گرفته تحقیق یافته است. در نتیجه اگر ذیل روایت فی نفسه (مطلق) باشد، صدر آن در اطلاق ذیل ایجاد تردید می کند و در هر صورت نمی توان از این روایت مخالفت پیامبر اکرم(ص) با اکثریت را هنگام مشورت در امور اجتماعی به دست آورد.

در روایت دوم حضرت امیر(ع) تنها با یک نفر مشورت کرده و با نظر آن مخالفت نموده اند و این هرگز به معنای مخالفت با آرای مشاوران به طور مطلق نیست.

در روایت سوم نیز ظهور روایت در امور شخصی است و مقصود آن است که از هر کسی بر اساس شاخص حق و باطل به قسمتی که به حق نزدیک تر است عمل نما و ضمن پرهیز از استبداد و تک روی از ارادت به یک فرد خاص و عمل به تمام آن چه او می گوید پرهیز نما.

جدای از این نیز وقایعی که معصومین(ع) به رأی اکثریت عمل نموده اند که در حقیقت معارض دلیل مذکور است وجود دارد در واقعه پذیرفتن مشورت و رأی اکثریت در جنگ احد و جنگ صفین در این زمینه قابل توجه است. یکی از اندیشمندان معاصر در این زمینه می نویسد:

به عنوان نمونه همان طور که مرحوم نائینی متوجه شده است در حساس ترین و با اهمیت ترین حادثه دوران حکومت اش با این که یقین به خطای اکثریت داشت عمل به رأی اکثریت نموده و به حکمیت تن داد و این رأی اکثریت بر گرفتاری های حضرت افزود و به سپاهیان خود می فرمود این کار حکمیت صحیح نیست و در مبارزه با معاویه حق به جانب شما است و شما نپذیرید. این داستان رنج آور قانونی بودن آرای مردم را به خوبی اثبات می کند. [۴۰]

البته به نظر می رسد قبول حکمیت توسط حضرت امیر(ع) نمی تواند مستند خوبی برای قانونی بودن رأی اکثریت باشد. چرا که حضرت ایشان در آن شرایط چاره ای جز قبول حکمیت نداشته و رضایت فعلی به حکمیت اگر به جهات اجبار و حفظ مصالح نبوده است لااقل در این جهت که دلالت بر قانونی بودن رأی اکثریت نماید مبهم است.

پاسخ دلیل سوم: "آیات مربوط به مذمت اکثریت"

اولاً: آیات مذکور درباره مذمت اکثریت دارای موردهای خاصی است که بر مسئله حاضر تطبیق نمی نماید از مراجعه به آیات روشن می شود که موارد آن امور غیبیه ای است که علم آن از عامه مردم مخفی است، مانند صفات خداوند، افعال خدا، مسائل قضا و قدر، خصوصیات قیامت، و... و مورد آیات هرگز شامل عقود و مقررات اجتماعی نیست.

ثانیاً: مرجع ضمیر در (اکثرهم) یا (اهل کتاب) است یا (مشرکین) و یا (همه مردم) (اعم از مشرک و...)، اما شورایی که در مکانیزم تصمیم گیری حکومت تشکیل می شود طبعاً در بردارنده افراد مؤمن و آگاه است و اگر اکثر اهل کتاب و مشرکین مذموم هستند اکثر افراد مؤمن و آگاه نمی توانند مورد مذمت باشد.

ثالثاً: در هیچ یک از آیات (اکثریت) ملاک بطلان نیست بلکه در این آیات از وقایعی خبر داده شده است که اکثریت از حق منحرف گردیده اند و بین این که اکثریت ملاک بطلان باشد که قابل تسری به هر اکثریتی می شود و این که در وقایع خاصی اکثریت منحرف بوده اند تفاوت بسیار است.

پاسخ دلیل چهارم: استفاده از تالی فاسد

در مقابل دلیل چهارم می‌گوییم (تالی مذکور) "کم شدن قدرت حاکم در صورت لزوم تبعیت از اکثریت" فی الجمله مورد قبول است اما این (تالی) فاسد نیست. امروزه در غالب کشورهای جهان تصمیمات کشوری مهم توسط مجلس اتخاذ می‌شود ولی با این حال اعمال ولایت حاکمان در محدوده تصمیمات مجلس معتنا به و معمول است. اثبات این نکته که در حکومت اسلامی در عصر غیبت لزوماً اعمال ولایت فردی است - حتی بر مبنای ولایت فقیه - نیازمند دلیل است، روایاتی چون "ان الله فوض الی نبیه امر خلقه" [۴۱] تفویض امر مردم را به (پیامبر) مورد اشاره قرار داده است و تسری آن به معصومین دیگر اگرچه قابل قبول است اما نسبت به حاکمان غیرمعصوم با تردید مواجه است.

جدای از این جواب، ممکن است در جمع بین ولایت حاکم و نظریه شورا انتخاب مشاورین و یا تنفیذ آن‌ها را در آغاز به عهده حاکم بدانیم و در موارد غیر کلان نیز نظریه حاکم را ملاک عمل قرار دهیم. از موارد دیگری که با وجود نهادهای شورایی "تصمیمات فردی حاکم" مشروع است موارد فوری و فوری است، روشن است که در تصمیم‌گیری‌های کوتاه مدت نظامی و دفاعی و یا حتی صحنه‌های نبرد سیاسی مصلحت جامعه بعضاً به تصمیم‌گیری‌های سریع و آنی نیازمند است، در این موارد نیز باید از تصمیمات شورایی که غالباً نیازمند وقت بیشتر است به تصمیمات فردی حاکم عدول کرد، با این همه به نظر می‌رسد جمع فی الجمله بین ولایت فردی حاکم و لزوم مشورت در تصمیمات کلان حکومتی ممکن است.

دلایل نظریه سوم "لزوم پیروی از اکثریت"

دلیل اول: حکم عقل

هنگامی که افراد صاحب نظر در مسئله‌ای اختلاف داشته باشند با توجه به یکی بودن نظر مطابق واقع در نظر هر کدام از آن‌ها احتمال خطا وجود دارد، بدون توجه به شرایط خاص یک مسئله هر مقدار طرف داران یک نظریه بیش تر باشد عقل احتمال خطای آن نظریه را کم تر از نظر مقابل که طرفداران کمی دارد می‌داند و در نتیجه اخذ به نظر اکثریت از جهت عقلی ارجح و ابعاد از خطا است، عقل نیز ما را به ترجیح راجح ملزم می‌داند و ترجیح مرجوح از جهت عقلی قبیح است.

البته ممکن است که در یک مورد خاص به دلیلی نظر یک نفر را بر نظر اکثریت ترجیح بدهیم و در مسائل شخصی هم با توجه به این نگاه موردی بر خود الزامی نسبت به رأی دیگران نداشته باشیم، اما در مجموع وقایع به طور مسلم نظر اکثریت جمعی که همه یا اغلب آنان دارای شرایط مشابه فرد خاصی از این جمع باشند از جهت عقلی به واقع نزدیک تر است.

در جواب شاید گفته شود نظر یک فرد پس از اطلاع از مشورت و نظر دیگران و با اشراف بر آن‌ها دلیلی ندارد که از نظر اکثریت آن‌ها به واقع نزدیک تر نباشد چرا که وحدت شخصی سبب می‌شود از جهتی به انسجام این دیدگاه و نظرات دیگر عنایت شود و از جهت دیگر از محاسن مشورت نیز بهره می‌برد.

اما به نظر می‌رسد با این همه اجتهاد و اظهار نظر یک فرد، بالاخره اظهار نظر یک فرد است گرچه منابع اطلاعاتی قوی هم داشته باشد، و از طرف دیگر شرایط مشاوران نیز ایجاب می‌کند که آنان دارای شرایط مشابهی با مسئول در مصدر تصمیم‌گیری باشند.

آری در صورتی که حاکم یا کارگزار مورد نظر از شرایط ویژه‌ای برخوردار باشد که سطح دانش - بینش و آگاهی خاصی را به خود اختصاص داده باشد و دیگران با وی فاصله زیادی داشته باشند حکم عقل مذکور در این جا وجود ندارد. تحقق چنین شرایطی گرچه بعید نیست اما مصادیق فراوانی نمی‌تواند داشته باشد.

دلیل دوم: سیره عقلا

جدای از حکم عقل سیره عقلا نیز بر این اساس استوار است. نه تنها امروز که از دیرباز در مجالس قانون گذاری و یا در مشورت‌های "غیر نهادی" حاکمان، لزوم پیروی از اکثریت ثابت بوده است. گرچه در موارد شخصی غیر مهم تحقق اقدام مخالف نظر مشاوران بندرت اتفاق می‌افتد، اما در مسائل مهم و ضوحاً آن چه به مجموعه‌ای از افراد جامعه مربوط است (عقلا) (بما هم عقلا) اجازه تک روی برخلاف نظر اکثریت را نمی‌دهند مگر آن که شرایط خاصی

نیازمندی به تصمیم فوری و وحدت مرکز تصمیم‌گیری و سرعت آن را اقتضا نماید، یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌نویسد: "اساساً مشورت در کارهای اجتماعی که ارتباط با عامه مردم دارد و صلاح و فساد آن‌ها روشن نیست از اموری است که بنای عقلا عالم بر آن است و این دوآیه: "وشاورهم فی الامر، وامرهم شوری بینهم" امضای همان بنای عقلا است، بنابراین چون بنای عقلا بر عمل به اکثریت است و شارع مقدس اسلام هم از آن جلوگیری نفرموده معلوم می‌شود نظر بنیان‌گذار اسلام هم با نظر عقلای عالم مطابق است." [۴۲]

استیناس از ادله نقلی

گرچه در روایات امری مبنی بر لزوم اخذ به نظر اکثریت وارد نشده است اما از بعضی از روایات و اخبار علاجیه و هم چنین از سیره منقوله نبی اکرم (ص) می‌توان به مطلوبیت و یا لزوم اقدام براساس اکثریت استیناس و تأیید یافت. در مقبوله عمر بن حنظله در ضمن ترجیحات یک روایت و حکم مبتنی بر آن نسبت به دیگری از امام صادق (ع) این گونه نقل شده است:

به حکمی که براساس روایت مجمع علیه در نزد اصحاب توست عمل کن و روایت شاذ و نادری را که در نزد اصحاب مشهور نیست واگذار، چرا که آن چه مورد اتفاق اصحاب است و همه نقل کرده اند تردیدی در آن نیست. [۴۳] در آخر روایت فوق، کلام به طور تعلیل وارد شده است که "فان المجمع علیه لاریب فیه" و چون مقصود "مجمع علیه" اضافی و نسبت به روایت دیگر است شامل موارد اکثریت هم می‌شود خصوصاً که راوی نیز از این کلام امام مجمع علیه را به معنای (مشهور) فهمیده است و در سؤال بعدی خود فرض شهرت دو روایت متعارض را نموده است [۴۴]. با القای خصوصیت از مورد تعارض روایتین تعارض بین دو رأی و اجتهاد نیز می‌تواند مشمول این حکم گردد. میرزای نائینی در کلامی به این مسئله اشاره نموده است. وی می‌نویسد:

"گذشته از آن که لازمه اساس شور درستی که دانستی بر نص کتاب ثابت است، اخذ به ترجیحات است عند التعارض و اکثریت عند الدوران اقوی مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلا، ارجح از اخذ به شاذ است و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است و با اختلاف آرا تساوی در جهات مشروعیت حفظاً للنظام متیقن و ملزمش هم همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است." [۴۵]

با توجه به دلایل فوق و ابطال تئوری‌های دیگری که قبلاً مورد بررسی قرار گرفت لزوم اقدام حاکم براساس رأی اکثریت ضروری است گرچه شخص حاکم خود با آن نظر موافق نباشد. تنها مواردی که به دلیل فوری و فوئی بودن و یا جزئی و کم‌اهمیت بودن، مصلحت تصمیم‌گیری سریع و فردی را دارد از حکم فوق مستثنا است و حاکم نه تنها در آن‌ها عهده دار اجرای نظر اکثریت نیست بلکه اصلاً ملزم به مشورت هم نخواهد بود.

اقلیت کیفی

گاهی اوقات مجموعه مورد مشورت به دو دسته تقسیم می‌شوند: اقلیت کیفی و اکثریت غیرکیفی. به تعبیر دیگر گاهی عده‌ای که از تخصص و آگاهی بیش‌تری برخوردارند در اقلیت قرار می‌گیرند و عموم مردم یا مشاوران که از تخصص بی‌بهره‌اند اکثریت را تشکیل می‌دهند، در چنین صورتی با توجه به ملاک لزوم مشورت و تبعیت در هر مرحله باید توجه کنیم که اگر تشکیل شورا برای رعایت حقوق تک‌تک افراد یک جامعه، یا یک شهر و یا جمع دیگری است و شورا (موضوعی) است، با توجه به تساوی حقوق افراد یک جامعه، هر نفر دارای یک رأی است و ترجیح با اکثریت است، چرا که اساس مشورت را رعایت حقوق مشاوران تشکیل می‌داده است نه دست‌یابی به حقیقت، هم‌چنان که گفتیم در موارد انتخاب حاکم وجهه موضوعی مشورت و رعایت حقوق مردم جلوه‌گر است. اما در صورتی که شورا جنبه (طریقی) دارد، براساس مقدار تخصص و آگاهی اقلیت رأی آن‌ها می‌تواند بر رأی اکثریت ترجیح یابد، چه بسا رأی یک عالم متخصص از رأی هزاران فرد عامی در این مرحله بیش‌تر ارزش داشته باشد.

اما آن‌چه مسئله را در سطح حکومت آسان می‌سازد آن است که غالباً شوراهای تخصصی که جنبه طریقی در آن‌ها زیادتر جلوه می‌کند از افراد هم‌تراز تشکیل می‌شود و حداکثر آن‌که در پرتو رأی اقلیت کیفی رأی اکثریت نیز

شکسته می شود و افراد دون مرتبه با شنیدن دلایل اقلیت آگاه به آن ها می گرایند، در نتیجه مصداقی از این بحث در حکومت باقی نمی ماند.

خاتمه

بعضی از مباحث وابسته به نظریه مطرح شده در این مقال مطرح نگردیده است. از جمله: ویژگی های مشاوران، کیفیت گزینش آن ها، تعداد اعضا و نحوه ارتباط آنان با مردم است. این مباحث باید در مقامی دیگر پی گیری شود. نکته دیگر این که در شیوه فعلی تصمیم گیری در نظام جمهوری اسلامی ایران تقریباً نظریه مختار رعایت می شود، گرچه از جهت نظری بعضی از مجریان نظریه ذکر شده را تصدیق نکنند نهادهای مشورتی نهادینه شده چون مجلس خبرگان، مجلس شورای اسلامی، جلسه هیئت دولت و شوراهای شهر و استان و... مظهر توجه و عنایت کامل به مشورت و تبعیت از نظر اکثریت مشاورانی که به نحوی از رأی مردم نیز بهره مندند. مجمع تشخیص مصلحت نظام و شورای عالی انقلاب فرهنگی که اعضای آن ها تا حدود زیادی از نمایندگان احزاب و گروه های شناخته شده درون نظام اسلامی اند تصمیم گیری در سطح کلان سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را نیز عملاً مبتنی بر مشورت می سازد، تصمیم گیری های در سطوح پایین نظام نیز هم چنان که در اصل مقاله اشاره شد مشمول دلیل لزوم شورا و تبعیت از آن ها نخواهد بود. از این روی گرچه حرکت به سوی بهره گیری هر چه بیش تر از عقل جمعی به طور مطلق کاری پسندیده است اما محتوای این نوشته بیش تر در مسیر تبیین نظری شیوه تصمیم سازی در نظام جمهوری اسلامی ایران است.

پی نوشت ها:

- [۱]. آل عمران (۳) آیه ۱۵۹.
- [۲]. شوری (۴۲) آیه ۳۸.
- [۳]. ر.ک: الحر العاملی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، (بیروت، دار احیاء التراث العربی) ج ۸ ص ۴۲۴ - ۴۳۰؛ محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه (قم، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة فی قم المقدسة) ج ۴ ص ۳۸۵ و ۳۸۸؛ نهج البلاغه (صبحی صالح) خطبه ۹۲ و نامه ۶ و کلمه ۱۶۱ و ۱۷۳؛ رضا استادی، شوری در قرآن و حدیث (قم، مؤسسه در راه حق) در مجموعه اخیر به بیش از ۲۰۰ روایات در این زمینه اشاره شده است که جمع نسبتاً خوبی از روایات این باب است.
- [۴]. به همین جهت در کتاب های اخلاقی در ضمن اشاره به اخلاقی فردی به مشورت و شرایط آن پرداخته اند و مرحوم حر عاملی نیز در عناوین ابواب مربوط از تعبیر (استحباب) و (کراهت) نه لزوم استفاده کرده و این مبحث را در آداب العشرة آورده است. ر.ک: الحر العاملی، همان، ج ۸، ص ۴۲۴ - ۴۲۸؛ ملامحسن فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء (قم، دفتر انتشارات اسلامی) ج ۳، ص ۳۴۸.
- [۵]. محقق حلی، شرایع الاسلام فی الفقه الاسلامی الجعفری (بیروت، دار مکتبة الحیة) ج ۲، ص ۲۰۶.
- [۶]. شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (تهران، دارالکتب الاسلامیة)، ج ۴۰، ص ۶۰.
- [۷]. سید محمد جواد حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد الاسلام (قم، مؤسسه آل البيت للطباعة والنشر)، ج ۱۰، ص ۱۲.
- [۸]. ر.ک: یوسف بن مطهر حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قم، انتشارات مصطفوی) ص ۲۹۸.
- [۹]. آیه الله میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، حاشیة و تصحیح: سید محمود طالقانی (تهران، شرکت سهامی انتشار) ص ۵۳.
- [۱۰]. در نامه ای که ناظم الاسلام کرمانی نقل کرده است این سه بزرگوار به ابتدای حکومت مسلمین در عهد غیبت صاحب الزمان (عج) بر نظر (جمهور) تصریح نموده اند. (ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان ج ۴، ص ۲۳۰).
- [۱۱]. ر.ک: علامه سید محمد حسین طباطبائی، بررسی های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی (قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی) ج ۱ ص ۱۹۲؛ المیزان فی تفسیر القرآن (قم، اسماعیلیان) ج ۴ ص ۱۲۴.
- [۱۲]. ر.ک: آیه الله سید محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیة (بیروت، دار التعارف للمطبوعات) ۲۲ - ۲۴.

[۱۳]. ر.ک: آیه الله مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی (قم و تهران، انتشارات صدرا) ص ۱۵۴. استاد در این کتاب ضمن بررسی منشأ مشروعیت و اشاره به حق طبیعی، حق الهی و نظریه الیگارشوی و دموکراسی به دو نظر دیگر اشاره کرده که آن دو نظر عبارت اند از: الف: قانون کلی جامعه (الهی) است ولی تعیین حاکم با (مردم) است (اصل بیعت و شورا)، شرط حاکم نیز حداکثر عدالت و دانش سیاسی است نه فقاقت و فیلسوفی ب: نظریه فوق با این تفاوت که فقط در عصر غیبت پذیرفته شود و حاکم نیز باید از شرط فقاقت برخوردار باشد و انتخاب گرها یا سایر فقها هستند و یا عامه مردم.

[۱۴]. ر.ک: حکومت در اسلام (مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی)، قسمت اول، ص ۳۳ و قسمت دوم، ص ۴۴، متن سخنرانی افتتاحیه سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی. گرچه ایشان به منشاء الهی حکومت و ولایت فقیه اعتقاد دارند، اما مشروعیت نظام اسلامی را به رأی مردم نیز مستند می نمایند، در نتیجه دیدگاه مختار ایشان دیدگاه تئودموکراسی یا حکومت الهی مردی نام می گیرد. جملاتی از ایشان در این زمینه از کتاب پیش گفته نقل می شود: (آن کس که این معیارها را دارد (عدل، آشنایی با اسلام و اسلام شناسی) و از تقوا و صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم برخوردار است آن وقت نوبت می رسد به قول ما اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردند باز (مشروعیت) ندارد، چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم.) (کنفرانس سوم، ص ۳۳). عنصر سوم عنصر مردم است. آیا ما در نظام اسلامی مردم را مهمل و کنار گذاشته ایم؟! ابدأً یک عنصر اصلی مردم اند، مردم تعیین کننده اند، مردم مورد مشورت قرار می گیرند و تصمیم گیرنده هستند، اصلاً مردم انتخاب کننده هستند و انتخاب یک امر واقعی است که وجود دارد.

[۱۵]. ر.ک: الاسلام و اصول الحکم (قم، دارالقرآن الکریم)؛ مرتضی شیرازی، شوری الفقهاء (قم، موسسه الفکر الاسلامی) مقاله المرجعیة الصالحة والمرجعیة الموضوعیة، آیه الله شهید صدر چاپ شده در مباحث الاصول آیه الله سید کاظم الحسینی الحائری: (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ص ۹۱ به بعد. در این زمینه کتاب فقه الشوری والاستشارة اثر دکتر محمد توفیق الشاوی از مباحث مفصل و سودمندی درباره اجتهاد مبتنی برشورا برخوردار است.

[۱۶]. ر.ک: آیه الله صدر، همان.

[۱۷]. ر.ک: آیه الله نائینی، همان.

[۱۸]. ر.ک: علامه طباطبائی، بررسی های اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۲؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۲۴.

[۱۹]. مفروض مقال آن است که همراه با فقیهان مذکور در متن به نقش الزام آور شورا در حکومت به طور فی الجمله ملتزم باشیم وگرنه براساس مبانی دیگر حتی موافقت همه مشاوران و یا همه مردم نمی تواند تأثیری در مشروعیت و یا مکانیزم تصمیم گیری داشته باشد و حداکثر آن است که همراهی بامردم و مشاوران از باب کارآمدی و به طور ترجیحی است، البته بعضی چون رهبر انقلاب اسلامی با قبول مبنای نصب انتخاب را طریقه عقلایی کشف می داشتند.

[۲۰]. البته بعضی از فقها و اصولیین جمع بین دو لحاظ آلی و استقلال، طریقی و موضوعی را نپذیرفته اند، اما به نظر می رسد که این جمع اشکالی ندارد. به نقل از بحث خارج اصول، آیه الله تبریزی - دام ظلّه -

[۲۱]. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز گرچه خبرگان منتخب مردم موظف به انتخاب بهترین فرد از جهت شرایط و اوصاف هستند اما منتخب آنان اگر چه در واقع بهترین نباشد ولی مشروعیت دارد، چون منتخب خبرگان مردم است و در دیدگاه آنان افضل بوده است.

[۲۲]. ر.ک: آیه الله خامنه ای، اجوبه الاستفتاءات، بحث اجتهاد و تقلید، سؤال ۵۹ و ۶۸ متن دوسؤال و جواب بشرح زیر است: س ۵۹: هل الاعتقاد باصل ولاية الفقيه من الناحيتين المفهومية والمصادقية عقلی او شرعی؟ ج: ان ولاية الفقيه - التي بمعنی حکومت الفقيه العادل العارف بالدين - حکم شرعی تعبدی يؤيده العقل ایضا و هناك طریق عقلایی لتعيين مصدقه مبين في دستور الجمهورية الإسلامية. س ۶۸: هل يجب على الفقيه الذي يعیش في الجمهورية الإسلامية الإيرانية - اذا كان لا يرى ولاية الفقيه المطلق - ان يطیع اوامر الولی الفقيه؟ و اذا خالف الولی الفقيه فهل يعتبر فاسقا؟ ولو ان فقيها كان يعتقد بولاية الفقيه المطلقة لكنه يرى نفسه الاجدر بها فهل اذا خالف اوامر الفقيه

المتصدى للولاية يعتبر فاسقا؟ ج: يجب على كل مكلف وان كان فقيها ان يطيع الاوامر الحكومية لولى امر المسلمين ولا يجوز لاحد ان يخالف من يتصدى لامور الولاية بدعوى كونه اجدر، هذا اذا كان المتصدى لامر الولاية فعلا قد اخذ بازمته من الطريق القانونى المعهود لذلك واما فى غير هذه الصورة فالامر يختلف تماما.

[۲۳] . عبدالواحد امدى، غررالحكم ودرر الكلم، ترجمه و شرح خوانسارى (تهران، انتشارات دانشگاه تهران) ج ۱، ص ۲۵۶ متن روایت: عن علی(ع) الاستشارة عين الهداية.

[۲۴] . فضل بن حسن طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن (قم، كتاب خانه آية الله مرعشى نجفى) ج ۹، ص ۳۳. متن روایت: عن النبى(ص) ما من رجل يشاور احدا الا هدى الى الرش.

[۲۵] . مثلا در جنگ طائف حباب بن منذر درباره مکان اسکان سپاه عرض کرد: ای پیامبر آیا این گونه است که این منزلى که فرود آمدید به دستور خدا بوده و بر ما روا نیست که از آن جلوتر یا عقب تر فرود آییم یا این که این نظریه جنگى شما است. پیامبر فرمودند بلکه این نظریه جنگى و تاکتیک من است، پس گفت: ای پیامبر، این منزل (مناسبی) نیست پس با مردم کوچ کنید تا به نزدیک ترین آب نسبت به دشمن فرود آییم. ابن هشام، السیره النبویه (مصر، مطبعة الحلبي) ج ۲، ص ۲۷۲.

[۲۶] . نهج البلاغه، خطبه ۹۲ متن کلام حضرت علی(ع) این گونه است: (واعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم ولم اضع الى قول القائل وعتب العاتب).

[۲۷] . همان، خطبه ۲۰۵، متن کلام حضرت علی(ع) این گونه است. (لاوقع حکم جهلته فاستشير كما واخوانى المسلمين ولو كان ذلك لم ارغب عنكما و عن غيركما).

[۲۸] . جلال الدين سيوطى، الدر المنثور (قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى) ج ۲، ص ۹۰. متن روایت: (عن النبى(ص): اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ولكن جعلها رحمة لامتى).

[۲۹] . ر.ک: ابن هشام، همان، ج ۳، ص ۶۶ - ۶۷.

[۳۰] . محمد بن محمد بن نعمان (شيخ مفيد) مجموعه مصنفات الشيخ المفيد، الفصول المختارة، قم، ج ۲، ص ۳۱. [۳۱] . ر.ک: رضا استادى، همان، ص ۳۱ - ۳۶، عناوين این ده وجه عبارت است از: ۱- مشاوره برای شخصیت دادن به امت ۲ - مشورت برای آزمایش ۳ - مشورت برای رشد فکری مردم ۴- مشاوره برای استفاده از تایید مردم ۵ - مشورت برای آگاه شدن مشورت شوندگان ۶ - مشورت برای این که بدانند حکومت او استبدادى نیست ۷- مشاوره برای این که در صورت شکست انتقاد بى جا نکنند ۸- امر به رسول خدا که با امت مشورت کند برای این است که معلوم شود خلق خدا نزد خدا احترام دارند ۹ - مشورت برای این که مردم بدانند نظرخواهى از دیگران عیب و عار نیست. ۱۰- مشورت رسول خدا(ص) برای این است که امت به او تأسى کنند.

[۳۲] . نهج البلاغه، نامه پنجاهم.

[۳۳] . مولى محمد باقر مجلسى، بحار الانوار (تهران، المكتبة الاسلاميه ج ۷۵، ص ۱۰۱، متن روایت: (ان رسول الله كان يستشير اصحابه ثم يعزم على ما يريد).

[۳۴] . نهج البلاغه، كلمه ۳۲۱: (لك ان تشير على فان عصيتك فأطعنى).

[۳۵] . محمد بن حسن عاملى، همان، ج ۸، ص ۴۲۹ محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق) من لا يحضره الفقيه (قم، منشورات جامعه المدرسين)، ج ۴، ص ۳۸۵. متن روایت: (اضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم اختر اقربها الى الصواب وابعدها عن الارتباب).

[۳۶] . دکتر محمد سعيد رمضان البوطى، فقه السیره النبویه (دمشق)، ص ۳۳۹.

[۳۷] . علاء الدين على بن محمد بغدادى، تفسير خازن (بيروت) ج ۱، ص ۲۹۰.

[۳۸] . ميرزا محمد حسين نائينى، همان، ص ۵۴.

[۳۹] . محمد باقر مجلسى، همان، ج ۷۵، ص ۱۰۱؛ احمد بن محمد بن خالد برقى، المحاسن (قم، دارالكتب الاسلاميه) ص ۶۰۱.

[۴۰] . محمد تقى جعفرى، اصول حکمت سياسى اسلام (تهران، بنياد نهج البلاغه) ص ۳۰۵.

- [۴۱] . محمد بن یعقوب کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۲۶۶، متن روایت: (عن الباقر والصادق(ع) ان الله فوض الی نبیه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الاية: ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا).
- [۴۲] . نظام حکومت در اسلام (قم، انتشارات نذیر) ص ۵۷.
- [۴۳] . محمد بن حسن حر عاملی، همان، ج ۱۸، ص ۷۵ - ۷۶.
- [۴۴] . ر.ک: همان، ص ۷۶.
- [۴۵] . میرزا محمد حسین نائینی، همان، ص ۵۲.

۳-۵- جمهوری و اسلامیت؛ تضاد یا توافق؟

دکتر محمدجواد ارسطا

چکیده

از ابتدای تشکیل حکومت جمهوری اسلامی در ایران با رهبری امام خمینی به عنوان فقیه جامع‌الشرایط، یکی از شبهاتی که در موارد متعددی مطرح شده، تضاد بین حکومت جمهوری و حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه (= حکومت ولایی) بوده است.

در این مقاله ابتدا سعی شده تعریف دقیق و مستندی از حکومت جمهوری ارائه شود و سپس با در نظر گرفتن ویژگی‌های حکومت ولایی، امکان جمع بین آن دو اثبات گردد.

در ادامه موارد ادعایی افتراق بین حکومت جمهوری و ولایی مورد بررسی قرار گرفته و با ارائه‌ی پاسخ استدلالی به آنها، بر سازگاری جمهوری با اسلامیت تأکید شده است.

واژه‌های کلیدی: اسلام و حکومت، جمهوری ولایی، مشارکت سیاسی، ولی فقیه، رئیس‌جمهور، احکام حکومتی.

طرح موضوع

اولین اصل قانون اساسی ایران مقرر می‌دارد که

حکومت ایران، جمهوری اسلامی است... .

و اصل پنجم همین قانون می‌گوید:

در زمان غیبت ولی عصر - عجل‌الله تعالی فرجه - در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده‌ی فقیه عادل و باتقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است... .

و اصل ششم بلافاصله تصریح می‌کند:

در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود... .

بدین صورت اصول پنجم و ششم، در توضیح اصطلاح «جمهوری اسلامی» - که در اولین اصل قانون اساسی ایران به کار رفته است - اسلامی بودن حکومت را به معنای ولایی بودن یا مبتنی بودن آن بر اساس ولایت فقیه جامع‌الشرایط، و جمهوری بودن حکومت را به معنای اداره‌ی امور کشور به اتکای آرای عمومی دانسته‌اند.

این تبیین در فصل اول قانون اساسی - که به اصول کلی اختصاص یافته است - به اجمال مطرح شده، ولی در فصول آینده‌ی این قانون به تفصیل آمده است و بدین ترتیب، قانون‌گذار خواسته است به یکی از مهم‌ترین سؤالات درباره‌ی حکومت جمهوری اسلامی ایران پاسخ دهد.

توضیح این‌که، این سؤال از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی ایران مطرح بوده که چگونه می‌توان حکومت ولایی اسلامی و جمهوریت را با هم جمع کرد و آیا اصولاً این دو با یکدیگر جمع می‌شوند یا خیر؟

در همان زمان یک نشریه‌ی کمونیستی چنین نوشت:

شرط ولایت و قیومیت، محجوریت و صغر یکی از طرفین است. بدون صغیر و محجور بودن کسی ولایت و قیومیت وجود خارجی ندارد، لیکن منشأ آن (ولایت و قیومیت) 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 اراده‌ی او نمی‌تواند به منشأ ولایت تبدیل شود.

... اگر بگوییم مردم صغیر هستند دیگر همه‌ی رشته‌ها پنبه می‌شود. صغیر نه تنها حق دخالت در اموال و دارایی خود را ندارند، در حوزه‌ی سیاست به طریق اولی از هیچ‌گونه حقی برخوردار نخواهد بود و نباید روی آرای محجورین به جمهوری اسلامی تکیه کرد و چنین آرای خود به خود باطل است. مثل این است که بگویند همه‌ی بچه‌های شیرخواره و آدم‌های مختل الحواس رأی داده‌اند که ایران جمهوری اسلامی باشد. (راه کارگر، «ولایت فقیه»، ۱۳۵۸.

ص ۲۸)

یکی از نویسندگان که در اصل این ادعا با کمونیست‌ها هم‌رأی است، در خصوص نتیجه نیز سخن آنان را پذیرفته و نوشته است:

جمهوری که در مفهوم سیاسی و لغوی و عرفی خود جز به معنای حاکمیت مردم نیست، هرگونه حاکمیت را از سوی شخص یا اشخاص یا مقامات خاصی به کلی منتفی و نامشروع می‌داند و هیچ شخص یا مقامی را جز خود مردم به عنوان حاکم بر امور خود و کشور خود نمی‌پذیرد؛ بنابراین، این قضیه که «حکومت ایران حکومت جمهوری و در حاکمیت ولایت فقیه است» معادل است با «حکومت ایران حکومت جمهوری است و این چنین نیست که حکومت ایران حکومت جمهوری است.» و چون رژیم جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن، کلاً در این قضیه‌ی مرکبه، که فرمول تناقض منطقی است، خلاصه می‌شود، به نظر این جانب، از همان روز نخستین، از هر گونه اعتبار عقلانی و حقوقی و شرعی خارج بوده و با هیچ معیاری نمی‌تواند قانونیت و مشروعیت داشته باشد. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۲۱۷)

نویسنده‌ی دیگری با بیان عناصر حکومت ولایی و حکومت جمهوری، قایل به وجود دو مورد اشتراک و ده مورد افتراق در میان آنها شده و چنین نوشته است:

با عنایت به دو صفت مشترک و ده ممیزه‌ی حکومت ولایی و حکومت جمهوری، این دو حکومت - اگر قرار باشد ضوابط هر دو واقعا (نه فقط لفظاً) پیاده شود - سازگار نیستند، بلکه متعارض‌اند؛ به عبارت دیگر، یا باید واقعا معتقد به ولایت شرعی فقیه منسوب از جانب خداوند به ولایت مطلقه بر مردم بود، یا باید واقعا قایل به انتخاب زمامدار به عنوان وکیل مردم بود و این دو، در صورت رعایت تمام خصلت‌های ذاتی هریک، با دیگری قابل جمع نیستند. (کدیور، ۱۳۸۰ ب، صص ۲۰۸-۲۰۹)

و نهایتاً به این نتیجه رسیده است که:

اگر بخواهیم هم به ضوابط جمهوریت وفادار بمانیم، هم اهداف، ارزش‌ها و احکام دین را رعایت کنیم و هم به ولایت فقیه تن دهیم، با توجه به تزاخم ولایت فقیه و جمهوری اسلامی، چاره‌ای جز تصرف در پاره‌ای از مبانی و ضوابط ولایت فقیه یا جمهوریت نداریم. (همان، ص ۲۰۹)

و بالاخره برای جمع بین ولایت و جمهوریت، سه طریق را بر اساس دیدگاه‌های برخی از صاحب‌نظران مطرح نموده است که در هیچ‌یک از آنها مبانی ولایت و جمهوریت به طور کامل محفوظ باقی نمی‌ماند که این خود، تأکید مجددی است بر جمع نشدن حکومت ولایی با حکومت جمهوری.

مفهوم جمهوریت و ویژگیهای آن

برای بررسی میزان صحت و سقم تحلیل‌های فوق، باید مفهوم جمهوریت یا حکومت جمهوری به دقت تبیین گردد تا ملاحظه شود که آیا با حکومت ولایی - به شکلی که قانون اساسی ایران ارائه می‌دهد - جمع شدنی است یا خیر؟ در تبیین مفهوم جمهوری باید گفت که جمهوریت فقط بیان‌کننده‌ی شکل حکومت است، نه محتوای آن؛ به عبارت دیگر، از جمهوری بودن یک رژیم نمی‌توان به محتوای آن پی برد و ملازمه‌ای بین جمهوریت و محتوای خاصی از حکومت وجود ندارد؛ به همین دلیل، می‌توان با شکل و قالب جمهوری، از حکومت‌های مختلف با محتواها و ماهیت‌های گوناگون صحبت کرد. اندیشمندان حقوق و علوم سیاسی در تعریف‌های خود از جمهوری به این مطلب توجه کرده و به تصریح یا اشاره از آن سخن گفته‌اند؛ به عنوان مثال، مرحوم دکتر ابوالفضل قاضی، که از پیش‌کسوتان رشته‌ی حقوق عمومی در ایران بود، در کتاب حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، در این مورد می‌نویسد: وقتی گفته می‌شود رژیم سلطنتی، رژیم جمهوری یا رژیم کنوانسیون، منظور نحوه‌ی گزینش این مقام (مقام ریاست دولت - کشور) است، بی‌آن که بتوان لزوماً محتوای واقعی رژیم را بدین وسیله تبیین کرد. (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۶۸، ص ۵۵۷)

و در تعریف جمهوری می‌گوید:

به رژیمی که در رأس قوه‌ی مجریه‌ی آن، فرد یا افراد انتخابی قرار گرفته باشند، اصطلاحاً رژیم جمهوری اطلاق می‌گردد. (همان، ص ۵۶۳)

برای تحقق جمهوریت، اراده‌ی عام یا به شکل مستقیم خود متجلی می‌گردد (یعنی مردم یک کشور خود مستقیماً در اخذ تصمیمات سیاسی مشارکت می‌کنند) و یا این‌که نمایندگان انتخابی همین مردم، قدرت سیاسی را از سوی

گزینندگان اعمال می‌دارند... به هر تقدیر، در این‌جا نیز همانند نظام پادشاهی، نحوه‌ی وصول به قدرت، مشخص‌کننده‌ی شکل رژیم است بی‌آن‌که به درستی مبتنی محتوای آن بوده باشد. (همان، ص ۵۶۴)

ملاحظه می‌شود که در این عبارات، حکومت جمهوری، فقط بر اساس عنصر انتخابی بودن رییس حکومت و مشارکت مردم در اتخاذ تصمیمات سیاسی تعریف شده است، عنصری که در حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز به وضوح دیده می‌شود و هیچ‌گونه منافاتی با ولایی بودن حکومت ندارد. (۱)

در کتاب فرهنگ علوم سیاسی، در تعریف جمهوری آمده است:

جمهوری، در عرف سیاسی، به حکومت دمکراتیک یا غیردمکراتیک گفته می‌شود که زمامدار آن توسط رأی مستقیم یا غیرمستقیم اقشار مختلف مردم انتخاب شده و توارث در آن دخالتی ندارد و حسب موارد، مدت زمامداری آن متفاوت است.

...امروزه جمهوری، به حکومت یک کشور دارای دموکراسی و یا دیکتاتوری غیرسلطنتی نیز اطلاق می‌شود. رژیم جمهوری به خودی خود معرف دموکراسی نیست، بلکه سیستم‌های محدودکننده‌ی قدرت زمامدار، مانند احزاب و پارلمان نیز، نقش مهمی در نظام یک کشور ایفا می‌کنند. (جاسمی، ۱۳۵۷ و علی بابایی، ۱۳۷۵، ص ۷۵)

یکی دیگر از فرهنگ‌های اصطلاحات سیاسی در تعریف جمهوری می‌نویسد:

نوعی حکومت که در آن جانشینی رییس کشور موروثی نیست و مدت ریاست غالباً محدود است و انتخاب با رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم انجام می‌شود. جمهوری از نظر مفهوم کلمه، غالباً متضمن درجاتی از دموکراسی نیز هست؛ اما در عین حال، بر بسیاری از دیکتاتورهای غیرسلطنتی نیز اطلاق می‌شود و در این وجه صرفاً به معنای غیرسلطنتی است. (آشوری، ۱۳۷۰، ص ۱۱۱)

بدین ترتیب، مجموع عناصر دخیل در تعریف جمهوری، عبارت‌اند از:

۱- انتخابی بودن رییس حکومت از سوی مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم؛

۲- محدود و موقت بودن مدت ریاست حکومت؛

۳- موروثی نبودن ریاست حکومت؛

۴- مسئول بودن رییس‌جمهور نسبت به اعمال خود. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۷، ص ۱۹۹)

البته این‌ها ویژگی‌های غالب حکومت‌های جمهوری است، نه تمامی آنها؛ چرا که به طور مثال، چند نمونه ریاست جمهوری موروثی نیز دیده شده است، مانند چیان کای چک، رییس‌جمهوری چین ملی (تایوان) که پسرش جانشین او شد، یا دووالیه، رییس‌جمهوری هایتی که مقام خود را به پسرش تفویض کرد (رک: مهرداد، ۱۳۶۳، صص ۳۹-۴۰)

سازگاری حکومت جمهوری با حکومت ولایی

دقت در عناصر چهارگانه‌ی بالا و مقایسه‌ی آن با ویژگی‌های حکومت ولایی، که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پذیرفته شده است، (اصول ۵، ۶، ۷، ۸، ۵۶، ۵۷، ۱۰۷، ۱۱۰ قانون اساسی) به‌خوبی بیانگر عدم منافات آنها و نشان‌دهنده‌ی امکان انطباق آن دو با یکدیگر است.

البته باید به این نکته توجه داشت که رییس حکومت بودن رییس‌جمهور در نظام‌های جمهوری بدین معنا نیست که الزاماً هیچ مقامی بالاتر از او وجود ندارد؛ چرا که ممکن است با وجود رییس‌جمهور، یک نیرو و مقام تعدیل‌کننده نیز در رتبه‌ای بالاتر و با اختیاراتی بیش از او وجود داشته باشد، چنان که بعضی از حقوق‌دانان همین دیدگاه را داشته و مقام مزبور را، در عین بی‌طرفی، دارای اختیارات وسیعی دانسته و تصریح نموده‌اند که:

اگر میان پارلمان و دستگاه حکومت، اختلافی بروز کند، قوه‌ی تعدیل‌کننده دخالت می‌کند و در حدود اختیاراتی که قانون اساسی بدان بخشیده است، مملکت را از بحران سیاسی نجات می‌بخشد. این قوه گاهی حکم آشتی‌دهنده دارد و گاهی رسالت حل و فصل‌کننده. اگر قانون نقضی داشته یا برخلاف مصلحت وضع شده باشد، کارگزار قوه‌ی تعدیل‌کننده می‌تواند از توشیح و بالنتیجه اجرای آن جلوگیری کند؛ اگر مسئولان قوه‌ی مجریه فاقد اعتماد نمایندگان باشند، یا در اجرای وظایف محول کوتاهی کنند، آنان را معزول می‌کند؛ اگر پارلمان با حکومت در تعارض آشتی‌ناپذیر واقع شود، مجلس را منحل می‌نماید. (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۴)

غفلت از نکته‌ی فوق باعث شده است که بعضی از نویسندگان، ولی فقیه را مقام متناظر با رییس‌جمهور در حکومت‌های جمهوری تلقی کنند و در نتیجه، منصوب بودن ولی فقیه از سوی امام معصوم(ع) و ادواری نبودن مدت ولایت او را از وجوه افتراق بین حکومت جمهوری و حکومت ولایی برشمارند. (کدیور، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۰۷)

اشتباه برداشت فوق در این جهت است که رییس‌جمهور همواره و الزاماً بالاترین مقام یک کشور جمهوری نیست تا در هر حال بتوان او را با ولی فقیه در یک حکومت ولایی مقایسه نمود، بلکه اگر قرار بر مقایسه باشد، باید ولی فقیه را نظیر مقام تعدیل‌کننده دانست که در رتبه‌ی بالاتر از رییس‌جمهور قرار می‌گیرد. چنین رییس‌جمهوری، مانند دیگر رؤسای جمهور، یک مقام انتخابی و ادواری است و همین مقدار برای تحقق یک نظام جمهوری کافی است؛ زیرا یکی از شرایط حکومت جمهوری آن است که رییس حکومت، که همان رییس‌جمهور است، یک مقام انتخابی باشد، ولی چنین شرطی وجود ندارد که رییس حکومت حتماً رییس کشور و بالاترین مقام مملکت باشد؛ لذا ممکن است رییس‌جمهور، در عین حال که رییس حکومت است، رییس کشور نباشد، بلکه ریاست کشور بر عهده‌ی مقام دیگری همچون ولی فقیه یا مقام تعدیل‌کننده باشد. چنین شکلی از حکومت نیز بدون شک جمهوری است؛ زیرا تمامی عناصر لازم برای تحقق جمهوری را - که پیش از این بیان شد - دربردارد. توجه به جایگاه رییس‌جمهور در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و میزان اختیاراتی که این قانون برای مقام رهبری در نظر گرفته است، به وضوح دلیل بر پذیرش همین شیوه است و نشان می‌دهد که از دیدگاه این قانون، مقام رهبری به عنوان ولی فقیه در رأس نظام قرار گرفته و در رتبه‌ی پایین‌تر از او رییس‌جمهور واقع شده است که با رأی مستقیم مردم، برای مدت ۴ سال، به این سمت انتخاب می‌شود و همین باعث می‌شود که شکل حکومت ایران جمهوری باشد. اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی ایران مقرر می‌دارد:

پس از مقام رهبری، رییس‌جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است...

و اصل یکصد و چهاردهم می‌گوید:

رییس‌جمهور برای مدت چهار سال با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود...

اما حتی با صرف‌نظر از این جواب نیز می‌توان حکومت ولایی و جمهوری را قابل جمع دانست.

توضیح آن‌که اگر بر فرض بپذیریم که مقام متناظر با رییس‌جمهور در حکومت‌های جمهوری، همان ولی فقیه در حکومت اسلامی است، می‌بینیم که تمام عناصر حکومت جمهوری در حکومت ولایی براساس این فرض نیز تحقق دارد، زیرا اولاً: ولی فقیه در حکومت ولایی یک مقام انتخابی است که با انتخاب غیرمستقیم مردم برگزیده می‌شود، چه این‌که مردم نمایندگان مجلس خبرگان را برمی‌گزینند و آنان رهبر را انتخاب می‌کنند و چنان‌که پیش‌تر گفته شد، عنصر اول حکومت جمهوری انتخابی بودن رییس حکومت از سوی مردم، است اعم از این‌که در یک انتخابات مستقیم توسط مردم برگزیده شود یا در یک انتخابات غیرمستقیم و دو درجه‌ای؛ چنان‌که در ایران و برخی کشورهای دیگر، همچون ایالات متحده‌ی آمریکا، معمول است.

ثانیاً: مدت ولایت فقیه و رهبری محدود به رعایت شرایط و دارا بودن صفات ویژه‌ی رهبری است، نه نامحدود یا مادام‌العمر. چه محدودیتی از این بالاتر که اگر رهبر، شرایط خود را حتی یک روز پس از تصدی این مقام، از دست بدهد، از رهبری ساقط خواهد شد؟ بنابراین به هیچ‌وجه نیاز به گذشتن چهار سال یا هفت سال و یا مدت بیشتر یا کمتر نیست. بلی صحیح است که چنین مدتی برای دوره‌ی تصدی رهبری در قانون اساسی ایران در نظر گرفته نشده و مثلاً مدت رهبری به چند سال معین محدود نشده است ولی واضح است که این عدم ذکر مدت به هیچ‌وجه به معنای مادام‌العمر بودن رهبری نیست؛ زیرا به تصریح اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی، یکی از موارد عزل رهبر زمانی است که فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد؛ به عبارت دیگر روح موقت بودن مدت ریاست حکومت آن است که شخص رییس، به دلیل طولانی شدن این مدت، از قدرت سوءاستفاده نکند. این روح به خوبی در اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی ایران رعایت شده است. بدین ترتیب دومین عنصر جمهوری نیز در حکومت ولایی وجود دارد.

ثالثاً: ریاست حکومت موروثی نیست. رابعاً: رییس حکومت نسبت به اعمال خود مسئول است و این به وضوح در حکومت اسلامی ایران (به عنوان نمونه‌ای از حکومت ولایی) دیده می‌شود و نیازی به توضیح ندارد. با عنایت به آنچه تا این جا گفته شد، مشخص می‌گردد که حکومت ولایی و جمهوری با یکدیگر سازگارند و جمع بین آنها نیازمند تصرف در مبانی و ضوابط ولایت فقیه یا جمهوریت نیست. بر این اساس، پاسخ اشکالاتی که برخی از نویسندگان وارد نموده و موارد افتراق بین حکومت ولایی و حکومت جمهوری را تا ده مورد رسانده‌اند معلوم می‌شود. با وجود این، برای توضیح بیشتر، در ادامه به طور مختصر به نقد و بررسی مهمترین اشکالات مزبور می‌پردازیم.

دلایل طرفداران تضاد بین جمهوریت و حکومت ولایی و نقد و بررسی آنها
اولین و دومین مورد افتراق حکومت ولایی با حکومت جمهوری چنین بیان شده است:
اول: در حکومت جمهوری، مردم در حوزه‌ی امور عمومی مساوی هستند (شهروندان برابر)، در حکومت ولایی، مردم در حوزه‌ی امور عمومی با اولیای خود هم‌تراز نیستند.
دوم: در حکومت جمهوری، شهروندان در حوزه‌ی امور عمومی ذی‌حق و رشیدند. در حکومت ولایی، مردم در حوزه‌ی امور عمومی محجورند و بدون اذن اولیای شرعی خود، مجاز به تصرف و دخالت در این حوزه نیستند. (همان)

نقد و بررسی:

دو افتراق بالا ماهیتاً به یک نکته برمی‌گردند که همان محجور بودن مردم در حوزه‌ی امور عمومی است؛ زیرا محجور دانستن مردم در این حوزه به معنای عدم مساوات آنان با اولیای خود و در نتیجه، لزوم استئذان از اولیاست؛ بنابراین، جدا کردن این دو مورد از یکدیگر دلیل قابل توجهی ندارد. البته این یک ایراد شکلی است که به هر حال قابل تسامح است، ولی آنچه مهم است و تسامح نمی‌پذیرد، اشکال محتوایی سخن فوق است که در پاسخ آن باید گفت:
اولاً، آنچه تحت ولایت فقهای جامع‌الشرایط قرار می‌گیرد، جامعه است نه افراد؛ با شخصیت حقیقی‌شان. به نوشته‌ی یکی از فقهای معاصر:

مفاد دلیل ولایت فقیه این نیست که فقیه بر آحاد مردم با شخصیت حقیقی‌شان ولیّ قرار داده شده است... بلکه دلیل ولایت فقیه، فقیه را بر جامعه از این حیث که جامعه (و دارای یک شخصیت حقوقی) می‌باشد ولیّ قرار داده است...؛ بنابراین هنگامی که فقیه امری صادر کند بر مولی علیه - که همان جامعه است - نافذ خواهد بود و هر فقیه دیگر نیز، از آن جا که جزئی از این جامعه است، مشمول امر ولی فقیه می‌باشد، نه به این عنوان که یک فرد مولی علیه است تا این که گفته شود او مماثل و هم‌تراز ولی فقیه است و عرفاً ولایت یکی از دو شخص هم‌شأن بر دیگری پذیرفته نیست، بلکه از این جهت که جزئی از جامعه است و مولی علیه نیز همین اجتماع است که مماثل و هم‌تراز ولی فقیه نمی‌باشد». (حائری، ۱۴۱۴ق، صص ۲۶۰-۲۶۱)

یکی دیگر از فقهای معاصر در این مورد نوشته است:

آنچه به ولی فقیه تفویض شده اداره‌ی امر امت اسلام است از این حیث که یک جماعت و امت می‌باشند و از این رو هر چه که به مصالح امت - از حیث امت بودن - مربوط است تحت امر ولی فقیه قرار دارد، ولی هر چه که به مصالح آحاد و افراد امت مربوط می‌شود تحت ولایت ولی فقیه قرار ندارد بلکه در اختیار خود افراد است که در چارچوب حدود و ضوابط شرعی در امور مربوط به خود تصرف کنند. (مؤمن، ۱۴۱۵ق، ص ۱۷)

ثانیاً مولی علیه بودن، به هیچ‌وجه الزاماً به معنای ناتوان بودن نیست، بلکه اصولاً در وجود هر جامعه‌ای، حتی اگر متشکل از بهترین انسان‌ها باشد، یک قصور وجود دارد که همان نیاز جامعه به داشتن حکومت و رهبری است. چنان که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: وانه لابد للناس من امیر برّ او فاجر. (نهج البلاغه، خطبه ۴۰)

اشتباه فاحش آن است که قصور جامعه را به معنای محجور بودن افراد آن و محجور بودن را به معنای ناتوان بودن از تصدّی امور عمومی معنا کنیم. (ارسطا، ۱۳۷۷، صص ۸۲-۹۱)

افتراق سوم تا پنجم بدین شرح بیان شده است:

سوم: در حکومت جمهوری، زمامدار وکیل مردم است. در حکومت ولایی زمامدار ولی بر مردم است.

چهارم: در حکومت جمهوری مردم زمامدار را انتخاب می‌کنند. در حکومت ولایی شارع، زمامدار را نصب می‌کند و مردم موظف به تولی و پذیرش ولی شرعی هستند.

پنجم: در حکومت جمهوری، دوران زمامداری موقت است و زمامداری ادواری است. در حکومت ولایی زمامداری مادام‌العمر است و رهبر به شکل عادی جای خود را به دیگری نمی‌سپارد، بلکه کناره‌گیری، یا با از دست دادن شرایط است یا مرگ. (کدیور، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۰۷)

نقد و بررسی:

هرسه مورد فوق بر اساس این تصور شکل گرفته که رییس‌جمهور الزاما بالاترین مقام مملکتی در یک حکومت جمهوری است و لذا ولی‌فقیه را حتما باید با او مقایسه کرد، لکن چنان‌که پیش‌تر توضیح دادیم، وجود حکومت جمهوری، منافاتی با بودن یک مقام تعدیل‌کننده در رتبه‌ای بالاتر از رییس‌جمهور، ندارد؛ بدین ترتیب، ولی‌فقیه نظیر همان مقام تعدیل‌کننده است و رییس‌جمهور که در رتبه‌ی بعد از او قرار گرفته، هم وکیل مردم است (البته وکیل اصطلاح حقوق عمومی که به معنای نماینده است) و هم منتخب آنان و هم دوران زمامداری‌اش موقت است. ششمین مورد افتراق چنین بیان شده است:

در حکومت جمهوری زمامدار در مقابل مردم مسئول است و تحت نظارت ایشان است. در حکومت ولایی زمامدار در برابر مردم (مولی‌علیهم) مسئول نیست و تحت نظارت آنان نیز نمی‌باشد. (کدیور، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۰۷)

نقد و بررسی:

تنها دلیل فقهی‌ای که برای این سخن ارائه شده، عبارتی از یکی از فقهای معاصر است که می‌نویسد: حکم‌الولایة و مقتضاها أن لاخیرة لأحد اذا قضی الولی فی دائرة ولایته شیئا بل یجب اطاعته و إتباعه و ینفذ هذا القضاء علی جمیع من تحت الولاية؛ حکم و مقتضای ولایت این است که هر گاه ولی در دایره‌ی ولایتش حکمی صادر کند، دیگران اختیار مخالفت با او را ندارند، بلکه بر آنان واجب است که از او اطاعت و پیروی نمایند و حکم ولی بر تمام کسانی که تحت ولایت هستند نافذ است. (مؤمن، ۱۴۱۵، ص ۸۵)

این عبارت، چنان‌که پیداست، فقط ناظر به لزوم اطاعت از حکم ولی‌فقیه و عدم جواز مخالفت با آن است و به هیچ‌وجه، نظارت بر ولی‌فقیه را نفی نمی‌کند و البته واضح است که لازمه‌ی نظارت، جواز مخالفت نیست، تا بتوان از عدم جواز مخالفت، به عدم جواز نظارت پی برد.

توضیح این‌که، نظارت مردم بر ولی‌فقیه، به معنای دقت و توجه ایشان نسبت به اعمال و رفتار وی است، تا در صورتی که به تخلفی برخورد کردند او را نهی کنند و در صورتی که پیشنهاد خیرخواهانه و امر پسندیده‌ای در نظر داشتند، او را به انجام آن توصیه نمایند. دلیل جواز، بلکه لزوم نظارت مردم بر اعمال ولی‌فقیه، آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر و اخبار نصیحت رهبران مسلمین (النصیحة لائمة المسلمین) است. این ادله، امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت و خیرخواهی را وظیفه‌ی همگانی مردم مسلمان نسبت به یکدیگر می‌داند و واضح است که این وظیفه‌ی شرعی را بدون نظارت دقیق نمی‌توان انجام داد؛ به عبارت دیگر، مقدمه‌ی انجام این وظیفه، اعمال نظارت است، و چون اصل وظیفه واجب است مقدمه‌اش نیز، از باب مقدمه‌ی واجب، وجوب پیدا می‌کند.

در اصل هشتم قانون اساسی ایران، با توجه به این نکته آمده است:

در جمهوری اسلامی ایران، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل، بر عهده‌ی مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت. شرایط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می‌کند: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر».

اصل نظارت بر اعمال پیشوایان مسلمین، آن قدر مهم است که پیامبر اکرم (ص) در حجة‌الوداع، که اساسی‌ترین مسائل امت اسلامی را در مواضع مختلف آن بیان فرمود، در ضمن سخنرانی خود در مسجد خیف به تبیین آن پرداخت و فرمود:

ثلاث لا يغفلّ عليهن قلب امرىء مسلم، اخلاص العمل لله والنصيحة لائمه المسلمين وال لزوم لجماعتهم؛ سه خصلت است که قلب هیچ مسلمانی نباید درباره‌ی آن خیانت کند: خالص کردن عمل برای خدا، نصیحت پیشوایان مسلمانان و همراه بودن با جماعت مسلمانان. (الکافی، ج ۱، ص ۴۰۳؛ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۶۶)

و امیرالمؤمنین (ع) مردم را از کتمان سخن حق و مشورت عادلانه‌ی خود نسبت به زمامدارشان نهی فرمود؛ و نهی ظهور در حرمت دارد. آن حضرت فرمود:

فلاتكفوا عن مقالة بحق او بمشورة بعدل فأتى لست فى نفسى بفوق أن اخطىء و لا آمن ذلك من فعلى إلا أن يكفى الله من نفسى ما هو املك به متى؛ از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت‌آمیز خودداری نکنید؛ زیرا من (به عنوان یک انسان) خویش را برتر از اشتباه نمی‌دانم و از آن در کارهایم ایمن نیستم، مگر این‌که خداوند مرا در خصوص چیزی که خود نسبت به آن مالک‌تر است، کفایت نماید (نهج‌البلاغه، صبحی صالح، خطبه‌ی ۲۱۶)

نکته‌ی قابل توجه این است که نظارت، هم‌چون هر امر اجتماعی دیگری، باید ضابطه‌مند باشد و تحت انضباط خاصی به مرحله‌ی اجرا درآید، تا موجب برهم خوردن نظم و ایجاد تنش در جامعه نشود. برای این منظور مردم باید نظارت عمومی خود را از راه‌های ویژه‌ای، هم‌چون نمایندگانشان در مجلس خبرگان و مجلس شورای اسلامی و راه‌های مشابه اعمال نمایند؛ چراکه نظارت، کاری بسیار حساس، تخصصی و پیچیده است، بنابراین عمومی بودن نظارت به هیچ‌وجه به این معنا نیست که تک‌تک افراد مردم هر گاه بر اساس تشخیص خود کاری از کارهای رهبر را ناصواب دانستند، فوراً از طریق رسانه‌های عمومی و امثال آن درصدد انتقاد برآیند؛ زیرا واضح است که اولاً، تشخیص یک نفر، که چه‌بسا در زمینه‌ی مورد انتقاد نیز تخصص کافی نداشته باشد، حتی نباید ملاک انتقاد در امور خصوصی قرار گیرد، تا چه رسد به امور عمومی؛ هم‌چنین باید توجه داشت که رهبر بر اساس لزوم رعایت مصلحت مسلمین موظف است در تصمیم‌گیری‌های خود با صاحب‌نظران مشورت کند، تا بتواند مصلحت عمومی را بهتر و دقیق‌تر تشخیص دهد و آن را به درستی مراعات نماید؛ بنابراین اگر یکی از احاد مردم نسبت به یکی از تصمیمات رهبری انتقاد و اعتراض دارد، در واقع رأی او در مقابل رأی گروهی از زبده‌ترین متخصصان و کارشناسان و هم‌چنین در مقابل رأی رهبر به عنوان یک اسلام‌شناس آگاه به زمان و مسائل روز قرار می‌گیرد. واضح است که احتمال صحت این رأی بسیار ضعیف است؛ نمی‌گوییم اصلاً نباید آن را استماع کرد. عقل حکم می‌کند که در ابراز چنین رأیی نباید سرعت نمود بلکه باید در آن تأمل و با صاحب‌نظران مشورت کرد و در صورتی که هم‌چنان انتقاد باقی باشد از راه‌های مسالمت‌آمیز، که نظم عمومی جامعه را برهم نزنند، به طرح آن پرداخت؛ و ثانیاً، وقتی که طبق تعلیمات اسلامی، افراد موظف‌اند که حتی در انتقادهای خصوصی خود نسبت به دیگران، احترام آنان را محفوظ بدارند و به گونه‌ای انتقاد کنند که موجب لطمه به شخصیت اجتماعی آنان نشود، پس در انتقاد نسبت به مقامات عمومی و در رأس آنها مقام رهبری، این جهت را باید به طریق اولی رعایت کنند. بر این اساس، در انتقاد باید از شیوه‌های مطمئن و آبرومندانه استفاده نمود، شیوه‌هایی مبتنی بر حسن‌نیت و دل‌سوزی برای کشور و مردم. به همین دلیل است که در روایات اسلامی، از نظارت همگانی و متقابل دولت و ملت نسبت به یکدیگر، به نصیحت (خیرخواهی) تعبیر شده است؛ چه این‌که نصیحت در برابر غش است و هر که درباره‌ی کسی خالص باشد و هیچ‌گونه نظر شخصی و اغراض فردی را دنبال نکند و در هر کاری که می‌کند و هر سخنی که می‌گوید، منافع و مصالح آن فرد یا جمع را در نظر گیرد، اهل نصیحت است (دلشاد تهرانی، ج ۳، ۱۳۷۵، ص ۵۴۱)؛ بنابراین در واژه‌ی نصیحت دو عنصر اساسی دخیل است: خیرخواهی و اتصال و علاقه میان دو چیز جدا از هم. چنان‌که علی (ع) فرموده است: النصح ثمره المحبة؛ نصیحت نتیجه‌ی محبت است. (نوری، ج ۱۲، ۱۴۰۸، ص ۴۲۹)

و در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که فرمود:

إنّ الدین النصیحة، إنّ الدین النصیحة، إنّ الدین النصیحة لله و لکتابه و لنبيه و لائمه المسلمين و عامتهم؛ بی‌گمان دین نصیحت است، دین نصیحت است، دین نصیحت است برای خدا و قرآنش و پیامبرش و پیشوایان مسلمین و همگی ایشان. (شافعی، ص ۵۱)

بدین ترتیب، بدون اشکال می‌توان نتیجه گرفت که در حکومت ولایی، زمامدار در برابر مردم مسئول و تحت نظارت آنان است، همان طور که در حکومت جمهوری نیز چنین است.

هفتمین مورد افتراق بین حکومت جمهوری و حکومت ولایی با این عبارات بیان کرده است: در حکومت جمهوری، اختیارات زمامدار مقید به قانون است. در حکومت ولایی، ولی امر مافوق قانون است و مشروعیت قانون به تنفیذ آن از سوی ولی امر وابسته است. (کدیور، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷)

نقد و بررسی:

در مورد مشروعیت قانون در حکومت ولایی باید گفت که مبنای آن، انطباق قانون با موازین شرعی است. تعدادی از این موازین که نسبت به دیگر مقررات حاکم در کشور، جنبه‌ی پایه‌ای و زیربنایی دارند، تحت عنوان «قانون اساسی» تدوین می‌گردند. سایر مقررات که به ترتیب درجه‌ی اهمیت، از بالا به پایین، با نام‌های قانون عادی، اساس‌نامه، آیین‌نامه و بخش‌نامه شناخته می‌شوند، نباید با احکام اسلامی و نیز اصول مندرج در قانون اساسی مغایر باشند. تشخیص عدم مغایرت این قوانین و مقررات با موازین و احکام اسلامی به عهده‌ی خبرگان این کار است که فقهای واجد شرایطند و ممکن است خود ولی‌فقیه یا فقهای از سوی او این کار را انجام دهند.

نکته‌ی مهم این است که کار فقها در این مورد فقط تشخیص و کشف است، نه تنفیذ و نفوذ بخشیدن و لذا اگر قانونی مغایر با موازین شرعی نباشد، نمی‌توانند آن را مغایر بدانند و یا از تنفیذ آن (به تعبیر نویسنده) خودداری کنند، چنان که اگر قانونی مغایر باشد، حق تأیید آن را ندارند؛ بنابراین، تنفیذ قانون مطابق با شرع، به شارع مقدس استناد دارد و فقیه در این میان، فقط تشخیص‌دهنده و کاشف است.

البته در کنار این دسته از قوانین که احکام اولیه و ثانویه‌ی شرعی است، دسته‌ی دیگری نیز وجود دارد که احکام حکومتی نامیده می‌شود. ولی‌فقیه، در این دسته از احکام، پس از استنباط یک حکم اولی یا ثانوی، آن را بر مصداقی معین تطبیق می‌کند و سپس دستور اجرای آن را می‌دهد. بدین ترتیب، ولی‌فقیه با دستوری که صادر می‌کند، تشخیص مصداقی خود از موضوع حکم را بر دیگران الزام‌آور می‌سازد؛ دقیقاً شبیه همان کاری که قاضی در موقع حل و فصل دعوی و صدور حکم قضایی انجام می‌دهد؛ در این صورت هر چند تنفیذ حکم کلی شرعی به شارع مقدس استناد دارد، تنفیذ حکم جزئی که با تطبیق حکم کلی بر یک مصداق معین صورت گرفته، به ولی‌فقیه مستند است. بدیهی است که شرط اولی و اصلی اعتبار احکام حکومتی و قوانین و مقرراتی که بر مبنای آنها تدوین می‌شود، انطباق یا عدم مغایرت آنها با احکام اولیه و ثانویه است و وظیفه‌ی ولی‌فقیه در این خصوص، فقط کشف و تشخیص است و تنفیذ او در مرحله‌ی بعدی صورت می‌گیرد؛ بنابراین، تنفیذ این احکام و قوانین توسط ولی‌فقیه در ارتباط با یک مصداق معین، وقتی صحیح خواهد بود که در مرحله‌ی پیش از آن، موازین احکام اولیه یا ثانویه در مورد آنها رعایت شده باشد.

نتیجه آن که، مشروعیت قوانین مبتنی بر احکام اولیه و ثانویه‌ی شرعی، تنها وابسته به رعایت موازین شرعی در آنها است، چه ولی‌فقیه آنها را تنفیذ نکند و چه تنفیذ نکند؛ ولی مشروعیت قوانین و مقررات مبتنی بر احکام حکومتی، علاوه بر وابسته بودن به رعایت موازین شرعی، نیاز به تنفیذ ولی‌فقیه نیز دارد و البته تنفیذ ولی‌فقیه در این صورت، در مرحله‌ی دوم اهمیت بوده و صحت آن مترتب بر احراز مرحله‌ی اول (رعایت موازین شرعی) است؛ بدین معنا که ولی‌فقیه هیچ‌گاه مجاز نیست قانونی مغایر با شرع را تنفیذ نماید؛ بنابراین، هیچ‌گاه صحیح نیست که به طور مطلق گفته شود: «در حکومت ولایی، مشروعیت قانون به تنفیذ آن از سوی ولی امر وابسته است» (همان).

اما در مورد این سخن که «در حکومت ولایی ولی امر مافوق قانون است.» باید گفت که ولی‌فقیه در همه حال ملزم به رعایت قانون است و اگر ولایت مطلقه نیز دارد، این اعتبار به صراحت اصل ۵۷ قانون اساسی برای وی شناخته شده است؛ بنابراین اگر منظور از مافوق قانون بودن ولی امر، آن است که وی هر گاه بخواهد، مجاز است که قانون را زیر پا بگذارد و آن را رعایت نکند، به هیچ‌وجه سخن مقبولی نیست؛ زیرا اگر قانون بر اساس موازین اسلامی تدوین شده و مشتمل بر مصالح عمومی باشد، مراعات آن بر همگان و از جمله ولی‌فقیه لازم خواهد بود و نقض عمده‌ی آن باعث می‌شود که ولی امر به دلیل از دست دادن عدالت و عدم رعایت غبطه (مصلحت) مسلمین، صلاحیت خود را

برای رهبری از دست بدهد؛ و اما اگر قانون مغایر با موازین اسلامی یا مصالح عمومی باشد، چنانچه این حالت مقطعی باشد، راه حل آن صدور حکم حکومتی از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام (بند ۸ اصل ۱۱۰) است و در صورتی که این حالت دائمی باشد، راه حل آن تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی (اصل ۱۷۷) است. بدین ترتیب، در هر حالتی، یک راه حل قانونی وجود دارد و لذا در هیچ صورت ولی فقیه مجاز به زیر پا گذاشتن قانون اساسی و عدم رعایت آن نیست.

تنها سؤالی که باقی می ماند این است که آیا رهبر مجاز است که با وجود راه حل های قانونی از راه حل های دیگری که به نظر او منطبق بر موازین شرعی و مشتمل بر مصالح عمومی باشد استفاده کند و بدین ترتیب قانون را کنار بگذارد، در حالی که نه خلاف شرعی مرتکب شده و نه خلاف مصلحت مسلمین عمل کرده است، یا چنین اختیاری ندارد؟ بدون تردید، پاسخ این سؤال منفی است و رهبر چنین اختیاری ندارد؛ زیرا کمترین ضرر این کار، از بین بردن ارزش و اعتبار قانون در جامعه است و روشن است که هر گاه رهبر یک جامعه، قانونی را که خود به صحت و اعتبار آن اذعان دارد زیر پا بگذارد، دیگر افراد آن جامعه چه خواهند کرد!! چه خوش گفته اند که

اگر ملک زباغ رعیت خورد سیبی
برآوردن غلامان او درخت از بیخ

بدین ترتیب، ضربه ای که بر پیکر قانون وارد می گردد، خود منجر به نقض قوانین متعددی در جامعه می شود و نهایتاً بی نظمی را به ارمغان می آورد و بی نظمی منشأ مفاسد فراوانی است.

نتیجه آن که، حکومت ولایی، حکومتی است مبتنی بر قانون و رهبر آن نیز مقید به قانون است نه مافوق قانون چه این که اصولاً قانون برای ضابطه مند کردن و انضباط بخشیدن به امور است و جامعه ای اسلامی نظم از ارزش والایی برخوردار است؛ چنان که علی (ع) در آخرین وصایای خویش بر ضرورت نظم در امور تأکید نموده، می فرماید:

اوصیکما و جمیع ولدی و اهلی و من بلغه کتابی بتقوی الله و نظم امرکم؛ شما دو نفر (امام حسن و امام حسین علیهما السلام) و تمام فرزندان و خاندانم و کسانی را که این وصیت نامه ام به آنها می رسد، به تقوای الهی و نظم امور خود سفارش می کنم. (نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۴۷)

البته واضح است که قوانین کشور اسلامی باید بر مبنای موازین اسلامی و با رعایت مصالح عمومی مسلمین تدوین گردد.

نتیجه

با توجه به مجموع آنچه گذشت به وضوح معلوم می شود که جمهوریت نه تنها با حکومت اسلامی (= ولایی) منافاتی ندارد بلکه اصولاً یکی از ارکان آن می باشد و در واقع حکومت اسلامی تبلور مردم سالاری دینی است.

منابع

- آشوری، داریوش؛ دانشنامه سیاسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۰.
- ارسطو، محمدجواد؛ «ولایت و محجوریت»، فصلنامه ای کتاب نقد، ش ۸، ۱۳۷۷.
- جاسمی، محمد و بهرام جاسمی؛ فرهنگ علوم سیاسی، چاپ اول، تهران: انتشارات گوتنبرگ، ۲۵۳۷.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ ترمینولوژی حقوق، چاپ دوم، تهران: گنج دانش، ۱۳۶۷.
- حائری، سید کاظم؛ ولایت الامر فی عصر الغیبه، الطبعة الاولى، قم: تجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت، چاپ اول، بی جا، انتشارات شادی، ۱۹۹۵ م.
- دلشاد تهرانی، مصطفی؛ سیره نبوی، ج ۳، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- شافعی، محمد بن ادریس؛ الرسالة، تحقیق احمد محمدشاکر، بیروت: المكتبة العلمیة، ۱۹۳۹ م.
- علی بابایی، غلامرضا؛ فرهنگ روابط بین الملل، وزارت امور خارجه، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۵.
- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل؛ حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- کدیور، محسن؛ (الف) نظریه های دولت در فقه شیعه، چاپ پنجم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- _____؛ (ب) حکومت ولایی، چاپ چهارم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.

- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۱، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ق.
- مهرداد، محمود؛ فرهنگ جدید سیاسی، چاپ اول، انتشارات قصه، ۱۳۶۳.
- مؤمن، محمد؛ کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، الطبعة الاولى، تهران: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵.
- نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۲، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
- نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، ۱۳۹۵ ق. به اشراف مرکز البحوث الاسلامیة.
- «ولایت فقیه» از نشریات راه کارگر، ۱۳۵۸.

پی نوشت:

۱. زیرا چنان که به زودی خواهیم گفت، وجود یک نیروی ناظر و تعدیل کننده که در رتبه‌ای بالاتر از مقام ریاست جمهوری قرار داشته و اختیاراتی بیش از او داشته باشد، هیچ مخالفتی با جمهوری بودن یک رژیم ندارد.

۳-۶- مرزبندی مشروعیت و مقبولیت در حکومت دینی

مصاحبه با حجّة الاسلام ارسطا

در عرصه‌ی اندیشه‌ی سیاسی، بحث پرچالش مشروعیت مطرح می‌شود. از طرفی حکومت دینی ما مدعی یک نوع نظریه‌ی متفاوت در این عرصه می‌باشد؛ منتها بعضی مشروعیت را بسیط می‌انگارند. به نظر شما آیا در اسلام «مشروعیت» بسیط است یا «مرکب» و دلایل این مسایل و مبانی آن به چه نکاتی باز می‌گردد؟

ابتدا لازم است سؤال را به طور مشخص تبیین کنیم تا در جواب آن بتوانیم واضح‌تر سخن بگوییم. ظاهراً مقصود از مشروعیت بسیط، یا مرکب این است که «مشروعیت» الهی محض است یا مردمی محض و یا این که مشروعیت یک جنبه‌ی الهی دارد و یک جنبه‌ی مردمی؛ یعنی مشروعیت، الهی - مردمی است.

برای پاسخ به این پرسش، خود مشروعیت را نیز باید معنا کرد و دید که مشروعیت با اصطلاح دیگری که در زمان ما رایج است و تحت عنوان مقبولیت از آن یاد می‌شود، چه فرقی دارد. در اصطلاحات رایج علم حقوق و علوم سیاسی، مشروعیت را به معنای قانونیت و حقانیت به کار می‌برند. در واقع اگر حکومتی بتواند عت اطاعت از دستورات خود را با وجه معقولی توجیه کند، گفته می‌شود که این حکومت دارای مشروعیت است. بنابراین محتوای مشروعیت نهایتاً به پاسخ دادن به این سؤال برمی‌گردد که چرا باید از یک حکومت اطاعت کرد. هر حکومتی باید برای این پرسش پاسخی داشته باشد. بعضی از حکومت‌ها این سؤال را با عنصر قهر و غلبه پاسخ می‌دهند؛ یعنی می‌گویند: چون ما این توان را پیدا کرده‌ایم که بتوانیم بر اوضاع و بر مردم قاهر و غالب شویم، لذا مردم باید از ما اطاعت کنند. این جواب، جوابی است که امروزه در دنیا منسوخ شده و لاقلاً به ظاهر، هیچ حکومتی چنین ادعایی ندارد. اگرچه در عمل ممکن است که از همین روش برای به دست گرفتن قدرت استفاده کنند.

پاسخ دیگری که بعضی از حکومت‌ها به این سؤال می‌دهند، این است که ما مشروعیت داریم؛ یعنی مردم باید از دستورات ما اطاعت کنند، چون خدا به ما اجازه‌ی حکومت کردن بر مردم را داده و ما را به عنوان افرادی که واجب‌الاطاعه هستیم، به مردم معرفی کرده است. البته این گونه معرفی کردن ممکن است مستقیم باشد یا غیرمستقیم.

پاسخ سومی که بعضی از حکومت‌ها به این سؤال می‌دهند این است که ما مشروعیت داریم و اطاعت از دستورات ما واجب و لازم است؛ زیرا خود مردم این قدرت تصدی امور را به ما داده‌اند. بنابراین ملاحظه می‌کنید که به جز دیدگاه اول که دیدگاه مبتنی بر قهر و غلبه است و در زمان ما دیدگاه واضح البطلانی شمرده می‌شود، دو دیدگاه دیگر را نیز می‌توان در این بیان ملاحظه کرد.

به طور کلی شاید بتوان تمامی دیدگاه‌هایی را که در باب مشروعیت وجود دارد - با کمی مسامحه - به این دو دیدگان کلی برگرداند: یک دیدگاه که مبنای مشروعیت را اراده‌ی خداوند و دیدگاه دیگر که مبنای مشروعیت را اراده‌ی مردم می‌داند. اکنون می‌توان این سؤال را که چرا باید از یک حکومت اطاعت کرد، به شکل دیگری نیز مطرح نمود و آن این است که: اصولاً قدرت حکمرانی و صادر کردن دستورهای لازم‌الاتباع از کجا نشأت می‌گیرد؟

چهره‌ی دیگر این مسأله همان مطلبی است که بسیاری از فقها در ابتدای بحث‌های ولایت ذکر کرده‌اند و آن این است که آیا اصل و قاعده‌ی اولی اقتضا می‌کند که شخصی از شخص دیگر اطاعت بکند، یا خیر؟ پاسخی که فقها، علما و متکلمین ما به این مسأله داده‌اند این است که اصل اولی مقتضی این است که هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد. بر طبق این دیدگاه، ابتدا ما باید به دنبال یک دلیل عقلی بگردیم که بر اساس آن اطاعت از یک نفر بر ما واجب شود.

البته دلیل عقلی تنها اقتضا می‌کند که انسان‌ها از منعم و خالق حقیقی خودشان اطاعت کنند و اطاعت آن‌ها از منعم واجب است، که او خداوند متعال است. بر طبق این نظریه، به این نتیجه می‌رسیم که مشروعیت نمی‌تواند از عامل و

منبعی جز خداوند متعال سرچشمه بگیرد، چون مشروعیت پاسخ به این سؤال بود که آیا اطاعت از یک حکومت بر من واجب است، یا خیر؟ و اگر واجب است به چه دلیل واجب است؟ و آیا حکومتی که انسان‌ها متصدی آن باشند، یعنی دستوراتی که از جانب شخص یا شورایی صادر می‌شود، بر دیگران واجب‌الاتباع است، یا خیر؟ در حالی که طبق این دلیل عقلی هیچ انسانی واجب‌الاتباع و واجب‌الاطاعة نسبت به انسان دیگر نیست. بنابراین ما معتقدیم که مشروعیت به معنایی که تبیین شد، جز از جانب خداوند متعال نمی‌تواند سرچشمه بگیرد.

البته می‌توان این مطلب را به صورت ساده‌تری نیز بیان کرد. گاهی این طور گفته می‌شود که مشروعیت، یعنی انتساب به شریعت. یعنی این که ما مشروعیت را فقط از دیدگاه اسلامی نگاه کنیم و کاری با معنای رایجی که در اصطلاحات حقوق و علوم سیاسی هست، نداشته باشیم و بگوییم مشروعیت، یعنی انتساب داشتن به شریعت. یک حکومت در صورتی به شریعت منتسب است که شرعاً مجاز به اعمال ولایت بر مردم باشد و در صورتی مجاز به اعمال ولایت بر مردم است که ولایت را از جانب خداوند متعال گرفته باشد که او تنها منشأ ولایت است و در صورتی می‌تواند ولایت را از خداوند متعال بگیرد که در رأس این حکومت افرادی باشند که خداوند به طور مستقیم یا غیرمستقیم آنها را به عنوان والیان بر جامعه مشخص کرده باشد.

به عقیده‌ی ما کسانی که بر جامعه ولایت دارند، در درجه‌ی اول پیغمبر اکرم(ص) و در درجه‌ی بعد از آن حضرات ائمه‌ی معصومین - علیهم السلام - هستند و در زمان غیبت نیز نوبت به فقهای جامع‌الشرایط می‌رسد. اگر در یک زمانی فقیه جامع‌الشرایط پیدا نشود، نوبت به عدول مؤمنین می‌رسد و اگر عدول مؤمنین هم در جامعه‌ای پیدا نشود، نوبت به فساق مؤمنین می‌رسد. این ترتیبی است که به اعتقاد ما برای ولایت بر جامعه در نظر گرفته شده است. از این رو فقط حکومتی مشروع است که در رأس آن افراد با ترتیبی که ذکر شد قرار گرفته باشند و لاغیر. بنابراین با توجه به معنای‌ای که گفته شد ما مشروعیت را بدون شک، بسیط و ناشی از خداوند می‌دانیم. اما نباید این تصور پیش بیاید که عنصر مردمی در تحقق یک حکومت اسلامی نقش ضعیفی دارد. روی این نکته تأکید می‌کنم که با توجه به معنای خاص مشروعیت، مفهوم سخن ما این نیست که در یک حکومت تنها با عامل مشروعیت سروکار داریم؛ خیر! در یک حکومت علاوه بر عامل مشروعیت، عوامل دیگری مثل مقبولیت نیز مطرح است.

اگر بر اساس آنچه که جناب عالی فرمودید مباحث را عینی‌تر کرده، از مفهوم گذر کنیم، آیا شما احساس نمی‌کنید که نظریه‌های بسیط به خصوص در این سطح و با جهان امروز مقداری تعارض داشته باشد؟ از طرفی به نظر می‌رسد که ساختار حکومتی ما اگرچه مدعی حکومت صددرصد اسلامی است، به نحوی به لیبرالیست سیاسی وابستگی دارد و از طرف دیگر آیا نمی‌توان به این نتیجه رسید که نظریه‌ی بسیط، در ساختارسازی دچار ناکارآمدی است؟

به نظر من چنین مشکلی پیش نمی‌آید. به خاطر این که ساختار یک حکومت تنها بر عنصر مشروعیت استوار نیست، آنچه در ساختارسازی به کمک ما می‌آید و باعث می‌شود که ما از آرای مردمی در ساختار حکومت اسلامی استفاده کنیم - چنان‌که در زمان ائمه‌ی معصومین(ع) هم از همین آرای مردم قویاً استفاده می‌شده است - لزوم وجود عامل مقبولیت است.

در واقع چیزی که باعث تصور ناکارآمدی شده این است که مشروعیت، امروزه در جهان غرب مفهومی دارد که از مقبولیت قابل انفکاک نیست، در حالی که در اندیشه‌ی اسلامی، مشروعیت از مقبولیت قابل انفکاک است. توضیح مطلب این که در جهان غرب، چون عامل مشروعیت، یعنی دلیل لزوم اطاعت از یک حکومت را در این می‌دانند که مردم، آن حکومت را به قدرت رسانده باشند، در واقع آنها از میان سه منشأ قدرت که عرض کردیم، یعنی «قهر و غلبه، خداوند و مردم» نظریه‌ی سوم را برگزیده‌اند که مردم منشأ قدرت‌اند. اگر مردم منشأ قدرت باشند، تنها حکومتی مشروع است که مردم آن حکومت را روی کار آورده باشند و قدرت را به آن حکومت تفویض کرده باشند.

تفویض قدرت از سوی مردم همیشه همراه با مقبولیت است؛ زیرا مردم فقط به شخص یا اشخاصی تفویض قدرت می‌کنند که مقبول آنها باشد. لذا ملاحظه می‌فرمایید که در اندیشه‌ی غربی مشروعیت از مقبولیت انفکاک‌پذیر است،

در حالی که در اندیشه‌ی اسلامی چنین نیست. به عبارت دیگر چون در غرب این مبنا را برگزیده‌اند که قدرت و حاکمیت از اراده‌ی مردم نشأت می‌گیرد، در عمل مشروعیت حکومت آنها با مقبولیت حکومت یکی خواهد بود. ولی چون ما این مبنا را قبول نداریم بین مشروعیت و مقبولیت تفکیک می‌کنیم و می‌گوییم ممکن است زمانی کسی بر جامعه حاکم شود که این شخص مورد قبول مردم نباشد، ولی مشروعیت دارد؛ یعنی مردم ملزم به اطاعت از او هستند، اگرچه ممکن است مقبول مردم نباشد و یا بالعکس ممکن است کسی بر جامعه حکومت پیدا کند که مقبول مردم هست، ولی مشروعیت ندارد؛ یعنی بر طبق اندیشه‌ی اسلامی، مردم الزامی به اطاعت از او ندارند، اگرچه او را قبول دارند.

حال که به این نکته عنایت کردیم، باید به این مسأله نیز توجه کنیم که از دیدگاه اسلام در ساختار یک حکومت، مشروعیت تنها عنصر نیست، بلکه عنصر مقبولیت هم بسیار کارساز است و اگر می‌بینید که در ساختار حکومت اسلامی چه در زمان حاضر و چه در زمان‌های گذشته و در صدر اسلام از آرای مردمی و از مشارکت سیاسی مردم استفاده‌ی فراوان می‌شده است، در واقع به عنصر مقبولیت برمی‌گردد.

با توجه به نظریه‌ی جناب عالی، ما رابطه را بر اساس مبنای بسیط، یک رابطه‌ی عمودی می‌دانیم؛ یعنی رابطه را به این صورت ترسیم می‌کنیم که ابتدا مردم طبق اصل اولی عقلی چون خداپرست هستند، پس حق اطاعت را فقط برای خدا قائل‌اند و بعد مسأله‌ی مشروعیت و سپس مقبولیت در یک رابطه‌ی عمودی ایجاد می‌شود و این رابطه به هیچ عنوان نمی‌تواند افقی و هم عرض باشد. آیا شما چنین نظریه‌ای دارید؟ گرچه به نظر من تعبیر افقی و عمودی تعبیر رسایی نیست، ولی اگر قرار باشد در همین قالب نارسانا عبارت خودمان را بیان کنیم، بله می‌توانیم با مسامحه این طور بگوییم.

بر اساس نظریه‌ی بسیط، آیا حکومت نهادی فوق مردم است و خودش اهداف اجتماع را ترسیم می‌کند یا این گونه، نهاد حکومت، نهادی است در کنار مردم و همدل با آنها که سعی می‌کند مردم را به اهداف متناسب با ایده‌های جامعه برساند؟

برای پاسخ به این سؤال لازم است که ابتدا نقش مردم را در حکومت اسلامی تبیین کنیم تا بعد مشخص شود که آیا حکومت نهادی فوق مردم است یا وضعیت دیگری دارد.

ما در عین حال که معتقدیم مشروعیت، بسیط و فقط الهی است، دو مقام یا دو مرحله را از هم تفکیک می‌کنیم: یکی مرحله‌ی ثبوت ولایت برای یک شخص و دوم مرحله‌ی اعمال ولایت بر جامعه. ما معتقدیم که در مرحله‌ی ثبوت ولایت، یعنی در مرحله‌ای که مقام ولایت برای یک نفر محقق می‌شود و او با شرایطی می‌تواند دستورات لازم الاجرا در زمینه‌ی امور عمومی و حکومتی صادر کند، در این مرحله رأی مردم هیچ دخلی ندارد و مرحله‌ی ثبوت ولایت در واقع فقط بر اساس ضوابطی که در شریعت مشخص شده، تعیین می‌شود.

به صورت مشخص اگر در زمان غیبت کسی پیدا شود که فقیه جامع الشرایط بوده، یعنی عادل، مدیر، مدبر، شجاع، آگاه به مسایل زمان و امور سیاسی باشد و نیز توانایی اداره‌ی امور جامعه را داشته باشد، این شخص به صورت غیرمستقیم و با واسطه‌ی ائمه‌ی معصومین - علیهم‌السلام - از سوی خداوند متعال به عنوان ولی و دارنده‌ی ولایت بر جامعه مشخص می‌شود. این مرحله، مرحله‌ی ثبوت ولایت است و رأی مردم در این مرحله هیچ دخلی ندارد؛ یعنی مردم نمی‌توانند به کسی که واجد شرایط نیست، ولایت اعطا کنند؛ چون مردم دارنده ولایت نیستند و دارنده‌ی ولایت فقط خداوند است و مردم نمی‌توانند ولایت را از کسی که دارای شرایط است، سلب کنند؛ چون ولایت را خدا داده و فقط خداوند می‌تواند آن را سلب کند. نتیجه‌ی چنین مقامی برای یک شخص آن است که اطاعت از او در امور عمومی و حکومتی بر مردم واجب می‌شود. اما در مرحله‌ی اعمال ولایت، شخص واجد شرایط به عنصر دیگری نیز نیاز دارد که آن مقبولیت مردم است تا این عنصر، موجود نباشد، این شخص مجاز به اعمال ولایت بر مردم نیست.

در این جا مقصود ما فقط ولایت در مرحله‌ی تشکیل حکومت است و الاً ولایت مراحل پایین‌تری هم دارد کسی که واجد شرایط باشد، مجاز است که در زمینه‌ی امور حسبیّه اعمال ولایت کند. امور حسبیّه یک محدوده‌ی پایین‌تر از حکومت است، ولی در مرحله‌ی حکومت و تشکیل حکومت فقیهی که واجد شرایط است، تا زمانی که مردم به حکومت او رضایت ندهند، مجاز به اعمال ولایت بر مردم نیست. دلایل این مسأله متعدد است و یکی از دلایل، روایتی است که از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که ایشان می‌فرمایند: «پیغمبر اکرم (ص) به من چنین فرمود: یابن اَبی‌طالب! تَكَ وِلَاءُ أُمَّتِي فَإِنْ وُلِّوْكَ فِي عَافِيَةٍ وُ أَجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا؛ فَفَقِّهْ بِأَمْرِهِمْ وِ إِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَذَعِّمْهُم وِ مَا هُمْ فِيهِ.» «ای پسر ابوطالب، ولایت بر امت من از آن تو است (ثبوت ولایت)، اگر مردم پذیرای ولایت تو شدند و با مسالمت و آرامش، به ولایت تو رضایت دادند، آن موقع قیام کن و امر آنها را به دست بگیر، ولی اگر در مورد تو اختلاف کردند و همگان ولایت تو را نپذیرفتند، آنها را به حال خودشان واگذار.» امیرالمؤمنین (ع) هم در عمل همین طور رفتار کرد و فقط زمانی حاضر به پذیرش حکومت شد که انبوه مهاجرین و انصار بر در خانه‌ی آن حضرت اجتماع کردند و با اصرار از ایشان خواستند که رهبری حکومت اسلامی را عهده‌دار شود.

امیرالمؤمنین (ع) ابتدا از پذیرش خواسته‌ی آنان خودداری فرمود و به آنان گفت: «از من دست بردارید و به سراغ دیگری بروید.» (دَعْوِي وِ التَّمَسُّوْا غَيْرِي) و فرمود: «شاید من نسبت به آن کسی که شما به عنوان ولایت بر خود برمی‌گزینید، شنواتر و مطیع‌تر باشم» (لَعَلِّي اطوعكم وِ اسمعكم لمن وِ لِيَتِمُّوْهُ امرکم)، ولی آنگاه که مردم جز به حکومت آن حضرت رضایت ندادند، پذیرای حکومت شد و علت این پذیرش را نیز سه چیز بیان فرمود: «اول حضور مردمی که خواستار حکومت آن حضرت بودند؛ دوم تمام شدن حجت که یاورانی برای پی‌گیری اهداف الهی خویش دارد و سوم پیمانی که خداوند از دانشمندان گرفته است که در برابر گرسنگی مظلوم و شکمبارگی ظالم سکوت نکنند.»

این تعبیر نیز از آن حضرت است که می‌فرمایند: «من چنین نیستم که شما را به کاری وادار کنم که از آن کراهت دارید.» البته پرواضح است که منظور حضرت از این سخن، آن نیست که برای انجام هر امری از امور حکومتی تک‌تک افراد باید رضایت داشته باشند؛ زیرا چنین وضعیتی هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد، بلکه مقصود این است که اگر اکثریت قاطع مردم، یا عموم آنان نسبت به انجام کاری از سوی حکومت ناراضی باشند، حکومت اسلامی با اعمال زور و فشار به آن کار اقدام نخواهد کرد. در صدر اسلام وقتی پیامبر اکرم (ص) از دنیا رفت و حضرت امیر به در خانه‌ی مهاجرین و انصار رفت، در واقع برای این بود که بتواند یاران کافی را برای مقبولیت عمومی خود به دست بیاورد. در آن زمان اگر حضرت چهل نفر یار پیدا می‌کرد، چون این چهل نفر از سران مهاجرین و انصار بودند، می‌توانستند در جامعه آزای عمومی را متمایل به سوی آن حضرت کنند.

حضرت می‌دانست که اگر با چهل نفر از مهاجرین و انصار صحبت کند و آن چهل نفر اعلام طرفداری از حضرت بکنند و عملاً به میدان بیایند، دیدگاه‌ها و نظرات افراد دیگر هم به این سمت و سو جذب می‌شود و مقبولیت مردمی حاصل خواهد شد؛ چون جامعه‌ی اسلامی آن روز به مدینه نگاه می‌کردند و در میان مردم مدینه هم این چهل نفر که از بزرگان بودند، می‌توانستند تعیین‌کننده‌ی نظریات اکثریت مردم باشند. بدین ترتیب معلوم می‌شود که جست‌وجوی چهل یار وفادار و این تعبیر که اگر چهل نفر یاور پیدا می‌کردم هر آینه قیام می‌نمودم، که به امیرالمؤمنین (ع) نسبت داده می‌شود، نباید به گونه‌ای تفسیر شود که نافی عنصر رضایت عمومی در تشکیل حکومت اسلامی و تعیین رهبر حکومت باشد. برای اثبات این مطلب علاوه بر نکاتی که تا کنون مورد استناد قرار گرفت، می‌توان به امور زیر نیز استدلال کرد:

. هدف از فرستادن پیامبران الهی و نزول کتب آسمانی، آن است که مردم خود، قیام به قسط کنند (لیقوم الناس بالقسط) نه این که آنها را به اقامه‌ی قسط وادار نمایند و این هدف جز با اختیار و اراده‌ی خود انسان تأمین نمی‌شود. به عبارت دیگر مجبور ساختن انسان‌ها بر پذیرش حق، مانع تحقق هدف مزبور می‌باشد و موجب نقض غرض خواهد بود. لذا ملاحظه می‌شود که در بسیاری از آیات قرآن بر عنصر اراده و اختیار انسان تأکید شده است. ممکن است بر این بیان، اشکال شود که منظور از اراده در آیات مورد نظر، اراده‌ی تکوینی است، نه تشریحی. لکن این اشکال وارد

نیست؛ زیرا باید توجه داشت که ما نمی‌خواهیم بگوییم مردم حق دارند و تشریعا مجاز می‌باشند که از پذیرش حکومت حق خودداری کنند، بلکه می‌خواهیم بگوییم مردم در عین حالی که تشریعا مکلف به پذیرش حکومت حق می‌باشند، ولی شخص صالح برای حکومت نیز مجاز نیست که با زور و اجبار بر مردم حکومت کند و بدون رضایت آنها خود را بر آنان تحمیل نماید، چرا که کار با غرض از تشریح ادیان منافات داشته و موجب نقض آن خواهد شد.

۲. حکومتی که بر پایه‌ی زور و اجبار استوار باشد - چنان که تجربه‌ی طولانی تاریخ نشان داده - اصولاً پایدار و استوار نخواهد ماند و دیر یا زود با شکست مواجه خواهد گشت. بدون شک برای شخصی که واجد شرایط رهبری حکومت اسلامی است، هیچ‌گاه جایز نخواهد بود که به تشکیل چنین حکومتی اقدام نماید؛ زیرا رعایت غبطه و مصلحت مسلمانان بر وی لازم است و این کار بدون تردید مخالف با مصلحت مسلمین است. به حتم شکست حکومتی که به نام اسلام تشکیل شده، موجب خسارت‌های مادی و معنوی فراوانی برای مسلمانان خواهد بود.

۳. بدون شک حکومتی که به نام دین، ولی بر پایه‌ی زور و اجبار تشکیل گردد، باعث بدبینی مردم و دلزدگی آنان نسبت به دین خواهد شد و این امر نه تنها با غرض از تشکیل حکومت اسلامی، که هدایت مردم است، منافات دارد، بلکه مخالف مصالح مسلمانان نیز هست و از این جهت انجام آن برای شخصی که صلاحیت حکومت و رهبری دارد و رعایت غبطه و مصلحت مسلمین بر او واجب است، جایز نمی‌باشد.

ر تأیید دلایل فوق و نکاتی که پیش از آن مورد استناد قرار گرفت، می‌توان به استفتایی اشاره نمود که دبیرخانه‌ی ائمه‌ی جمعه در اواخر عمر شریف حضرت امام - قدس سره - از ایشان پرسیده بودند. استفتا چنین بود که فقیه جامع الشرایط در چه حالت ولایتی دارد؟ ایشان در جواب گفته بودند: «در همه حال ولایت دارد [یعنی مرحله‌ی ثبوت ولایت]، ولی تولی امور مسلمین [یعنی مرحله‌ی اعمال ولایت] متوقف بر پذیرش اکثریت مسلمانان است که در صدر اسلام از آن تعبیر به بیعت می‌شده است».

گاهی اوقات بعضی افراد فکر می‌کنند که این مطلب «لَمْ یَقُلْ بِهٖ اِحْدٌ» است؛ یعنی هیچ کس چنین حرفی نزده است؛ در حالی که من بعد از بررسی ادله و اثبات استدلالی مطلب به کتاب‌های دیگری نیز مراجعه کردم و دیدم که بعضی از فقهای معاصر هم همین عقیده را انتخاب کرده‌اند و از استفتای حضرت امام (ره) نیز به صراحت استفاده می‌شود که در مرحله‌ی ثبوت ولایت که همان مرحله‌ی مشروعیت باشد، آرای مردم دخالتی ندارد، ولی مرحله‌ی اعمال ولایت نیازمند به پذیرش مردم است. حتی در بررسی کلمات فقها در این زمینه دیدم بعضی‌ها تعبیرات خیلی صریح و بلندی دارند. مرحوم آخوند خراسانی و همچنین مرحوم شیخ عبدالله مازندرانی که از علمای دوره‌ی مشروطیت بودند، در نامه‌ای خطاب به مردم ایران می‌نویسند: «ضروری مذهب امامیه است که حکومت در عصر غیبت بر عهده‌ی جمهور مردم می‌باشد». این مطلب را من چند سال پیش در کتاب تاریخ بیداری ایرانیان دیدم.

مرحوم سید اسماعیل صدر نیز در حواشی‌ای که بر کتاب «التشریح الجنایی الاسلامی» نوشته‌ی عبدالقادر عوده دارد، همین تعبیر را آورده. از فقهای معاصر هم جناب آقای سبحانی شبیه این تعبیر را دارد. مرحوم آیه‌الله سید محمد حسین حسینی تهرانی نیز به صراحت مسأله‌ی نقش وسیع مردم در حکومت اسلامی و لزوم بیعت با آنان را در کتاب خود مطرح کرده است.

۳-۷- تأثیر انواع "مشروعیت" در "مشارکت سیاسی"

سیدمحمدناصر تقوی

سرآغاز

از جمله مفاهیم پراهمیت در فلسفه سیاسی، مفهوم "مشروعیت" است که علاوه بر گرانمایگی تئوریک و مفهومی که پاسخ پرسش مهمی چون چرایی الزام قدرت سیاسی و التزام آن را بر عهده خویش گرفته است؛ از حیث تأثیرگذاری بر دیگر مفاهیم نیز پراج و اهمیت است.

در این نوشتار تأثیرگذاری مشروعیت در یکی از مفاهیم مهم دیگر، یعنی "مشارکت سیاسی" مدنظر قرار گرفته است و در این طریق، تلاش در تبیین این نکته بوده است که انواع نظریه‌های مشروعیت به طور مستقیم در چگونگی، کیفیت و سطح مشارکت سیاسی تأثیرگذار می‌باشند. به گمان نگارنده هر یک از انواع مشروعیت علی‌الاصول میزان خاصی از مشارکت سیاسی را برمی‌تابند و هر نظام سیاسی با لحاظ مشروعیت خاص خویش، سطح معینی از مشارکت سیاسی را تحمل می‌کند. در پایان سخن، این بحث نظری را بر ایران پیش و

پس از انقلاب اسلامی افشانده‌ایم تا به اختصار پتانسیل‌های مشارکت سیاسی را در حکومت‌های قبل و بعد از انقلاب اسلامی ملاحظه کنیم. از همین رهگذر در مقطع پس از انقلاب انواع نظریه‌های مطرح در خصوص حکومت دینی و ولایت فقیه را از نظر گذرانده‌ایم. بی‌شک این بنیان نظری قابلیت طرح تفصیلی بیشتری را در تطبیق با مصادیق و حکومت‌ها دارا می‌باشد و ما در این مجال به همین میزان بسنده کرده‌ایم. تا توفیقی دیگر ...

مشروعیت چیست؟

پیش از آنکه بخواهیم به بررسی تأثیر انواع مشروعیت در مشارکت سیاسی بپردازیم، می‌بایست تعریف و تبیین مختصری از مشروعیت ارائه دهیم تا از این رهگذر بتوانیم به نظریه‌های موجود در باب حکومت‌های مختلف نگاهی بیافکنیم. اصولاً میان حاکمیت و مشروعیت ارتباطی وثیق وجود دارد. به طوری که می‌توان گفت مشروعیت پایه و اساس حاکمیت است. اگرچه واژه "مشروعیت" از "شرع" ساخته شده و در برخی موارد و در استعمال‌های درون‌دینی به معنای "وابسته و مستند به شرع یا شارع" است، اما در ادبیات سیاسی که مشروعیت (Hegitimacy) در ارتباط با حاکمیت و قدرت سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اگر بخواهیم با یک واژه مختصر آن را مترادف‌سازی کنیم، شاید "حقانیت" نزدیکترین و مناسب‌ترین لغت برای معنای خاص مشروعیت باشد. [۲] اما تعریف و توضیح تفصیلی مشروعیت چیست؟

در درون مشروعیت و به هنگام کالبدشکافی این واژه با دو مطلب مواجه می‌شویم: اول، ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دوم، پذیرش آن حق از جانب مردم. در واقع توجیه حق حکومت برای حاکمان (Governors) و پذیرش آن حق از سوی حکومت‌شوندگان (Governeds) تشکیل‌دهنده اجزای مفهومی مشروعیت هستند. اگر حکومت حکومتگران و حکومت‌پذیری حکومت‌شوندگان را الزام و التزام سیاسی بنامیم، می‌توان گفت که پرسش از چرایی الزام و التزام سیاسی پرسش از مشروعیت است. تعریف تقابلی و واژه مخالف و مقابل مشروعیت - از باب تعرف الأشیاء بأضدادها - غصب (Usurpation) می‌باشد و لذا مقابل حکومت‌های مشروع، "حکومت‌های غاصب" قرار دارد. مسأله مشروع بودن یا نبودن حکومت‌ها آنقدر پراهمیت است که دولت‌ها و حکومت‌های غاصب نیز همواره تلاش می‌کنند تا حکمرانی خود را مشروع جلوه دهند و با مشروعیتی دروغین و کاذب، کاستی مشروعیت اقتدار خود را ترمیم و جبران کنند.

در خصوص منشأ مشروعیت و انواع آن مباحث گسترده‌ای مطرح شده است اما از آنجا که این موضوع در بحث ما طریقیّت دارد و مدخل ورود ما به مباحث بعدی است، اشاره‌ای گذرا به اهمّ مطالب و مواردی که مورد نیاز ما در این مجال است خواهیم داشت.

از جمله اندیشمندانی که به شایستگی - و البته نه به کفایت - به بحث مشروعیت پرداخته ماکس وبر بنیان‌گذار جامعه‌شناسی سیاسی است. او در کتاب گرانسنگ "اقتصاد و جامعه" [۳] بحث مشروعیت سیاسی را با این مقدمه آغاز می‌کند که آدمی در گستره زندگی‌اش همواره کوشش دارد تا تمامی ابعاد و عرصه‌های زندگی را معنادار

نموده و اقدام و عملش را هدفمند کند. حال اعمال قدرت از یک سو و تمکین قدرت از سوی دیگر نیز از شوون زندگی هر انسانی است و این هم از قاعده مذکور مستثنی نبوده و لذا احتیاج به معناداری دارد. به عقیده وبر، هدفمند بودن و با معنا بودن در این مقاله روشن کننده و تعیین کننده "مجوز" برای حکمرانی حاکم و "توجیه" برای فرمانبران خواهد بود.

به عقیده وبر قدرت از سه طریق مشروعیت می یابد: ۱- از طریق سنت؛ ۲- از طریق کاریزمایا فره یک رهبر فرزانه؛ و ۳- از راه توافقات عقلانی متجلی در قانون و به تبع این سه طریق، سه نوع اقتدار سنتی (Tnadtional)، اقتدار فرهمند (Cayismatic) و اقتدار عقلانی، قانونی (Legel _ Rational) را ذکر می کند. البته به عقیده وبر در برخی از موارد ممکن است که مشروعیت قدرت یا حکومتی، تلفیقی از نوع اول و دوم (یعنی سنتی - کاریزماتیک) باشد.

وبر برای نوع نخست از انواع ذکر شده، نوع حکومتهای پاتریمونیا، فئودال، پدر سالار و کلاً حکومتهای موروثی سلطنتی را مثال می زند.

اما بدون آنکه بخواهیم به جزئیات مباحث وبر و تقسیم بندی های او بپردازیم، باید بگوییم با توجه به حکومتهای مختلف پدید آمده در طول تاریخ هم الان که ما بر بام قرن بیستم و در آغاز قرن بیست و یکم قرار گرفته ایم می توانیم در یک نگاه کلی و در یک تقسیم بندی، انواعی از مشروعیت را بیان نموده و مهمترین نظریه ها در منشأ مشروعیت حکومتها را چنین برشمریم:

۱. قهر و غلبه،

۲. سنتها و وراثت،

۳. قرارداد اجتماعی،

۴. مشروعیت الهی،

۵. و شاید نظریه مارکسیستی به عنوان نوع خاصی از نگرش به مشروعیت حکومتها.

در نوع اول در تاریخ، اندیشه اندیشمندانی چون ماکیاولی، هابز و نیچه و نیز ابن تیمیه و روزبهان خنجی در پی توجیه و

فلسفه مند کردن تشکیل حکومت از راه زور و استفاده از قوه قهریه بودند. ملاک اصلی در این نوع انعقاد حکومت این است که حق و حقیقت به جانب زورمداران است؛ یعنی همان شعار "الحق لمن غلب" یا به عبارتی "Miyht Is Riyht". در نوع دوم این قرارداد میان حاکمان و مردم است که توجیه کننده آمریت حکمرانان است. در نظر متفکرانی چون افلاطون، هابز، لاک و روسو قرارداد اجتماعی به گونه ای خاص تعریف و تفسیر شده است. در نوع سوم مشروعیت حکومت خاستگاهی سنتی و وراثتی دارد. غالب شیخ نشین های عرب و نیز حکومت پادشاهی کشورهای چون نپال، دارای چنین منشأ مشروعیتی هستند. اما در نظریه مارکسیستی، مارکسیست ها مشروعیت حکومت خود را تابع روابط تولیدی می دانند و البته طبقه کارگر را برآیند این روابط می دانند.

اما مشروعیت الهی آن است که در یک معنای فراگیر، حاکمان در توجیه آمریت، خود و حکومتشان را به خداوند نسبت می دهند. مثل فراعنه مصر و یا بسیاری از پادشاهان که خود را ظل الله می دانستند اما آیا مشروعیت الهی [۴] صرفاً در همین معنای فراگیر و کلی است یا معانی دیگری نیز می تواند داشته باشد؟

مشروعیت الهی و مشروعیت دینی

ما، میان مشروعیت الهی و دینی تفاوت قائل می شویم. به یک بیان می توان گفت میان این دو، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است و مشروعیت الهی اعم از مشروعیت دینی است. هر مشروعیت دینی الهی است ولی لزوماً هر مشروعیت الهی دینی نمی باشد. مشروعیت الهی در تعریفی که آمد یک نوع انتساب عام حکومت و حکمرانی به خداوند است اما مشروعیت دینی یک مشروعیت الهی نهادینه شده، کانالیزه و منضبط در دایره دینی خاص می باشد. مثلاً پیامبران و ائمه معصومین علیهم السلام و علمای دینی در عصر غیبت مشروعیت دینی داشته اند و همان گونه که گفتیم صد البته این مشروعیت دینی، الهی است.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که چه بسا در حدوث حکومتی یک نوع مشروعیت خاص نقش داشته باشد ولی آن حکومت در استمرار، آمیخته به انواع دیگر مشروعیت شود. یا اینکه در آغاز منشأ مشروعیت حکومتی یک نوع خاصی است ولی در استمرار با آغشته کردن آن مشروعیت به نوعی دیگر، قسم جدیدی را وانمود و جا می‌زنند. مانند حکومتی که بر اساس قهر و غلبه بر سر کار می‌آید ولی بعداً به حکومت و جایگاه حاکم، جنبه خدایی و الهی داده می‌شود؛ اتفاقی که در مورد بسیاری از پادشاهان ایران افتاده است. یا اینکه با زور و کودتا حکومت تشکیل می‌شود ولی بعداً جنبه سنتی و مشروعیت موروثی آن مطرح می‌گردد. [۵]

البته در برخی موارد صرف وانمود کردن نوعی خاص از مشروعیت توسط حاکمان باعث نمی‌شود که حقیقتاً نوع مشروعیت هم متحول شود. از همین زاویه یکی از نویسندگان به درستی به این نکته اشارت دارد که وقتی پادشاهان مشروعیت خود را الهی و عطیه الهی معرفی می‌کنند این کفایت نمی‌کند و در واقع امر، این "قدرت" است که پدیدآورنده نوعی کاریزماست و به کارگیری و اعمال مستمر قدرت به خودی خود و فی حد ذاته مشروعیت‌آور است. [۶]

بنابراین می‌توان گفت منشأ اصلی مشروعیت در این موارد زور و قهر و یا وراثت بوده است و به جهت کاستی و نقصانی که در این انواع از مشروعیت دیده می‌شود، به جهت ترمیم این نقص و کاستی پادشاهان با سوء استفاده از فطرت خداجوی آحاد مردم رنگ الهی بدان می‌بخشیدند. به همین دلیل موارد بسیاری را در تاریخ مشاهده می‌کنیم که پادشاهان فاتح و زورمدار، پیروزی خود را از امدادهای غیبی می‌دانستند و حکومت و اقتدار دیکتاتورمآبانه خویش را عطیه الهی معرفی می‌کردند. سابقه چنین روشی حتی به پیش از ظهور ادیان و در زمان فراعنه مصر هم می‌رسد. همین سیره مستمر باعث شده تا در لایه‌های فرهنگی جامعه، این اندیشه ریشه دواند که پادشاهان در هر عصری برگزیدگان خداوند و سایه او بر روی زمین هستند. چنانکه نمونه‌هایی از این اندیشه را در نوشته عالمانی چون خواجه نظام‌الملک طوسی می‌بینیم که در مقام مدح ملک شاه سلجوقی گزارشی از آن اندیشه پیش گفته، می‌دهد: "ایزد تعالی، در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دلها و چشم خلائق بگستراند ...". [۷]

این ویژگی که مغز مشروعیت حکومتها زور و قهر باشد و پوسته آن فرهنگ الهی و مشروعیت دینی، در زمان خلفای جور زمان ائمه معصومین نیز به وفور دیده می‌شود. [۸] در خاطرات و سیاستنامه‌ها و اندرزنامه‌های زمان قاجاریه نیز به وفور انتساب پادشاهی به خداوند و اندیشه ظل‌اللهی را مشاهده می‌کنیم. در یکی از معروفترین نوشته‌های قاجاریه چنین می‌خوانیم:

"سلطان سایه یزدان است و هر که را که تقدیر الهی به این موهبت و عنایت اختصاص داد پیکرش را جامه قدس و شرف پوشاند و صاحب دیهیم کرامت و امر حکومت گردانید." [۹]

البته این نکته که چرا پس از ورود اسلام به ایران علی‌رغم تحولات شگرفی که در لایه‌های زیرین فرهنگی و اجتماعی پدید آمد، اما مجدداً سیستم حکومتی و حکمرانی به‌ادوار پیشین و سنتهای پادشاهی و به نوعی سیستم پاتریمونیالیستی پیش از اسلام بازگشت، خود بحثی است علی‌حده که این مجال فرصت پرداختن بدان را نمی‌دهد. اما پیش از ارزیابی بحث مشارکت در انواع مشروعیت، شایسته است تا مقداری در مورد مشارکت سیاسی سخن بگوییم و روشن کنیم که مشخصاً مراد ما از مشارکت سیاسی چه می‌باشد.

مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی در غالب مباحث جدید به عنوان یک شاخصه مهم در سه حوزه مفهومی مطرح می‌شود؛ اول در جمهوریت نظام، دوم در مباحث مربوط به توسعه سیاسی و سوم در مباحث مربوط به جامعه مدنی که البته تمامی این حوزه‌ها به نوعی با همدیگر مرتبط هستند. از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، مشارکت سیاسی از ویژگی‌ها و مشخصه‌های جامعه مدنی است و در مباحث مربوط به توسعه، وجود مشارکت سیاسی در سطوح مختلف جامعه از

محصولات و جلوه‌های تحقق توسعه سیاسی به حساب می‌آید. در مباحث مربوط به نظامهای سیاسی نیز مشارکت سیاسی خمیرمایه نظامهای جمهوری را تشکیل می‌دهد.

اما جدای از ارتباط مشارکت سیاسی با سایر مفاهیم و موضوعات علوم سیاسی، باید بینیم که به تنهایی این واژه دارای چه بار مفهومی می‌باشد. به تعریف ما مشارکت سیاسی عبارت است از فعالیتهای داوطلبانه و آزادانه اعضای یک جامعه (چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی) در امور حکومتی و سیاسی. غلظت و رقیق بودن این مشارکت، بستگی به ظرفیتهای ساختاری هر جامعه داشته و با بررسی نوع و سطح مشارکت می‌توان شدت مشارکت سیاسی را اندازه‌گیری نمود. قبل از اینکه سطوح مشارکت را تبیین کنیم، باید به یک نکته مهم توجه داشت و آن اینکه برای تحقق مشارکت سیاسی واقعی در هر جامعه می‌بایست نهادهای سیاسی مشارکت در آن جامعه به وجود آیند. بنابراین می‌توان گفت که ایجاد نهادهای مشارکت بر اصل مشارکت سیاسی تقدم و اولویت دارد. از همین منظر است که هانتینگتون یکی از مهمترین علت‌های بحرانهای سیاسی کشورهای در حال توسعه را در این نکته می‌داند که در این کشورها به واسطه نوسازی اجتماعی و اقتصادی رخ داده، یک نوع تقاضای مشارکت و اشتیهای مشارکتی در این کشورها به وجود می‌آید و این اشتیها و طلب در حالی است که نهادهای سیاسی لازم برای پاسخگویی به این تقاضاها وجود ندارد و لذا این جوامع دستخوش بحران و ناثباتی سیاسی - اجتماعی می‌شوند. [۱۰]

سطوح مشارکت سیاسی

اگر بخواهیم به صورت پدیدارشناسانه کیفیت و میزان تحقق مشارکت سیاسی را در جامعه‌ای مشخص کنیم، به ناچار می‌بایست مواردی را به عنوان مصادیق و نمونه‌های عینی مشارکت سیاسی ذکر کرد که این موارد و مصادیق در یک ترتیب و تنظیم خاص، همان سطوح مشارکت سیاسی هستند. سطوح مشارکت سیاسی علاوه بر معین کردن میزان شدت و ضعف مشارکت سیاسی می‌تواند در بررسی‌های آماری تا حدود قابل قبولی مباحث انتزاعی حوزه علوم اجتماعی و سیاسی را به صورت کاربردی تبدیل نماید. از جمله نویسندگان و محققینی که در مورد سطوح مشارکت سیاسی سخن گفته‌اند "مک کلاوسکی" است که در دائرةالمعارف علوم اجتماعی و در ذیل واژه Participation Political این سطوح را در یازده مورد برشمرده است که عبارتند از:

۱- رأی دادن، ۲- کسب اطلاعات سیاسی، ۳- بحث در مورد موضوعات و مسایل سیاسی، ۴- شرکت در جلسات و محافل سیاسی، ۵- کمک مالی به فعالیتهای سیاسی، ۶- گفتگو و مذاکره با نمایندگان، ۷- عضویت در احزاب سیاسی، ۸- شرکت جستن در ثبت‌نام افراد و تبلیغ جهت احزاب سیاسی، ۹- نگاشتن مقالات و ارائه سخنرانی‌های سیاسی، ۱۰- شرکت در رقابتها و مبارزات سیاسی، و ۱۱- رقابت جهت انتخاب شدن برای پُست‌های سیاسی حزبی.

[۱۱]

البته محققان و عالمان دیگر علوم سیاسی هر کدام از زاویه خاص تحلیلی خود به مسأله سطوح مشارکت سیاسی نگریسته‌اند و مواردی را ذکر کرده‌اند. از این جمله‌اند وربا (Verba) و راش (Rush) که هر کدام در رتبه‌بندی‌های خاص خود مواردی را ذکر می‌کنند که از پایین‌ترین سطوح، مثل رأی دادن و علاقه‌مندی نسبت به مسایل سیاسی شروع می‌شود و تا دخالت جدی در پُست‌های سیاسی و احياناً تغییرات بنیادین در ساختار حاکمیت ادامه می‌یابد، که به علت مشابهت زیاد مفهومی این سطوح با مواردی که از مک کلاوسکی نقل شد، ذکر آنها لازم نیست.

در یک جمع‌بندی اگر بخواهیم اهم موارد سطوح مشارکت سیاسی را برشمریم، به ترتیب اهمیت، از پایین‌ترین تا بالاترین سطوح مشارکت سیاسی را در پنج سطح ذکر می‌کنیم:

سطح یک: رأی دادن و شرکت در گزینش و انتخاب مسؤولین سیاسی و اجتماعی،
سطح دو: آزادی بیان و شرکت در تشکلهای فعال سیاسی و نقد و ارزیابی عملکرد نهادها، مسؤولین و ساختار حکومتی،

سطح سه: نامزد شدن جهت پُست‌ها و کرسیهای سیاسی و فعالیت آزاد انتخاباتی،

سطح چهار: دخالت و مشارکت در تغییرات و اصلاحات درون‌ساختاری،

سطح پنج: اقدام و عمل برای تغییرات بنیادین نهادها و ساختارهای نظام حکومتی. در ارزیابی این سطوح باید گفت که از لحاظ اولویت و اهمیت و نیز میزان تأثیرگذاری سطح پنجم تأثیرگذارترین و پراهمیت‌ترین سطح است ولی از لحاظ پراکندگی در سطح اول‌بیشترین میزان مشارکت سیاسی وجود دارد. بنابراین احتمال رخداد سطح پنجم که می‌تواند منجر به تغییر نظام شود در مقایسه با چهار سطح دیگر کمتر می‌باشد. به بیانی دیگر می‌توان گفت هرچه میزان فعالیت سیاسی بالا رفته و شدت پذیرد، از میزان مشارکت افراد کاسته می‌شود؛ یعنی میان سطح فعالیت سیاسی و شدت آن با میزان مشارکت سیاسی رابطه‌ای معکوس برقرار است. این تناسب را به صورت نموداری می‌توان چنین ترسیم کرد:



عنوان آخرین نکته در خصوص مشارکت سیاسی باید گفت از آنجا که میزان تحقق سطح پنجم مشارکت سیاسی در مقایسه با سطوح دیگر بسیار اندک می‌باشد و معمولاً مشارکت سیاسی، دخالت‌ها، فعالیت‌ها و مشارکتهای سیاسی درون ساختار و نظام سیاسی است؛ غالباً در موارد استفاده و استعمال واژه مشارکت سیاسی، این اصطلاح ناظر به چهار سطح نخست مشارکت می‌باشد.

مشروعیت و مشارکت سیاسی

با توجه به آنچه تاکنون در خصوص مشروعیت و مشارکت سیاسی گفته شد، می‌توانیم رابطه میان مشروعیت و مشارکت سیاسی را تا حدودی تحلیل و ارزیابی کنیم. از یک منظر می‌توان گفت که غالباً مشارکت سیاسی مؤخر از مشروعیت است؛ [۱۲] حال از آنجا که مشارکت سیاسی در دل یک نظام سیاسی که دارای مشروعیتی مشخص است رخ می‌دهد و هر یک از اقسام مشروعیت، میزان و سطح خاصی از مشارکت سیاسی را برمی‌تابند، بنابراین در نظامهای سیاسی که دارای مشروعیتهای متفاوت هستند، میزان و سطح مشارکت سیاسی نیز متغیر و متفاوت است. از دیگر سوی، از آنجا که نوع مشروعیت هر نظام بیان‌کننده استعداد، ظرفیت و قابلیت آن حکومت برای تحقق مشارکت سیاسی است؛ بنابراین می‌توانیم با بررسی میزان تحقق مشارکت سیاسی در هر جامعه، به شناخت مشروعیت واقعی آن جامعه پی برده و مشروعیتهای کاذب را از مشروعیتهای حقیقی بازشناسیم و "بود"ها را از ورای غبار "نمود"ها مشخص کنیم. البته غرض اصلی ما در این نوشتار ذکر این نکته است که هر نوع مشروعیتی؛ یا به عبارتی هر نوع حکومتی که بر مبنای یکی از اقسام مشروعیت بنیان نهاده شده و قیام و قوام پیدا کرده است، ظرفیت و استعداد خاصی را برای مشارکت سیاسی دارد. یعنی در نظامهایی که مشروعیت آنها سنتی و اقتدارگرایانه و موروثی است این ظرفیت و استعداد برای مشارکت سیاسی به حداقل خود می‌رسد، در حالی که در حکومتهایی که مشروعیت آنها بر اساس نوعی قرارداد اجتماعی است، مشارکت سیاسی تا حد بالایی تحقق پیدا می‌کند و در حکومتهایی که مشروعیت آنها الهی است با تفصیلی که برای مشروعیت الهی ذکر کردیم اگر مقصود مشروعیت الهی غیر دینی (ظل‌اللهی) باشد باز هم مشارکت سیاسی بسیار ضعیف است و اگر منظور از مشروعیت الهی، مشروعیت دینی باشد، باید قائل به تفصیل شد و مشخصاً بنیانهای تئوریک آن مشروعیت دینی را کالبدشکافی کرد. چرا که در برخی موارد امکان تحقق مشارکت سیاسی در مشروعیت دینی کاملاً وجود دارد و در برخی از نظریه‌های حکومتی و

تبیین‌های تئوریک از مشروعیت دینی امکان تحقق مشارکت سیاسی کمتر دیده می‌شود که البته در جای خود بدان می‌پردازیم. به جهت کاربردی‌تر شدن بحث و فرضیه‌ای که ذکر شد به مطالعه و بررسی موردی دو مقطع زمانی در تاریخ معاصر ایران می‌پردازیم و این مباحث نظری را در زمان پهلوی (اول و دوم) و پس از پیروزی انقلاب اسلامی جستجو می‌کنیم.

۱. عصر پهلوی

با توجه به تقسیم‌بندی‌هایی که ذکر شد، در نظام پادشاهی پهلوی اول به نوعی از مشروعیت فرهمند ظل‌اللهی سنتی (روال پادشاهان گذشته) و اقتدارگرا برمی‌خوریم که البته در خصوص پهلوی دوم می‌بایست مسأله موروثی بودن را نیز اضافه کنیم. البته چنانکه اهل نظر می‌دانند و مورخین تاریخ معاصر ایران نیز جسته و گریخته اشارت داشته‌اند تمامی موارد اقتدارگرایی و ظل‌اللهی یا فرهمندی به یکباره از ابتدای بر تخت نشستن و روی کار آمدن شاهان پهلوی به وجود نیامد بلکه رفته رفته این روند ادامه یافت و چنین شد. بر همین اساس پس از به قدرت رسیدن رضاخان که با کودتا به نخست‌وزیری رسید این رییس کودتا از لقب "پدر وطن" اندک اندک به شاه شاهان و سایه خداوند ارتقای مقام می‌یابد! "عشقی" در خصوص همین رییس کودتا و پدر وطن می‌سراید:

پدر ملت ایران اگر این بی‌پدر است به چنین ملت و روح پدرش باید ...

لقاب پرطمطراق بعدی که در سالیانی نه چندان طولانی به رضاخان تعلق می‌گیرد نشانگر نوع مشروعیت تبلیغ شده در دوران پهلوی است. در زمان حاج مخبرالسلطنه به "منویات اعلی‌حضرت" و در زمان متین دفتری به کثرت به "ذات اقدس همایونی" و مقام "ظل‌اللهی" پادشاه برمی‌خوریم.

همین روند البته با سرعت بیشتر در مورد پهلوی دوم نیز اتفاق می‌افتد. به طوری که در ابتدای روی کار آمدن محمدرضا و در دولت سهیلی می‌بینیم که قوام‌السلطنه، شاه تازه بر تخت نشسته جوان را "پسر جان" خطاب می‌کند اما با گذشت زمان کوتاهی در زمان دوره دکتر اقبال مجدداً "خداوندگار آریامهر" مطرح می‌شود و دقیقاً همان روندی که برای پدر اتفاق افتاد، برای پسر هم محقق می‌شود. یعنی همان طور که فروغی در جشن تاجگذاری رضاخان او را یادگار سلاسل عدیده از "ملوک نامدار" و "وارث بالاستحقاق تاج کی و تخت جم" [۱۳] خطاب می‌کند؛ اسدالله علم وزیر دربار محمدرضا نیز پهلوی دوم را "سایه خداوند و مأمور انجام خواسته‌های یزدان" [۱۴] می‌داند. خود محمدرضا نیز در تخت جمشید با فرستادن درود از جانب شاهنشاه ایران به شاه هخامنشی، کورش، بر پیوند پادشاهی کهن ایران با شاهنشاهی جدید تأکید ورزیده و تخت خود را میراث پادشاهان گذشته می‌داند و می‌گوید: "آسوده بخواب زیرا که ما بیداریم و برای نگهبانی میراث پرافتخار تو همواره بیدار خواهیم ماند!" [۱۵]

بنابراین، بدون شک، نوع مشروعیت حکومت عصر پهلوی از جهاتی که گفته شد موروثی و ظل‌اللهی فرهمند بوده است و از آن حیث که رأس هرم قدرت پادشاه است و همه چیز به او ختم می‌شود و او در نوع و سیستم خاص حکومتی، قدرت مطلقه را در اختیار دارد و هر گونه اقدام و عمل مستقل و آزاد سیاسی در این نوع حکومت ممکن نیست، مشروعیتی اقتدارگرایانه دارد؛ که البته این خصوصیت تمامی حکومت‌های سلطنتی - موروثی و ظل‌اللهی است. این نوع مشروعیت سقف محدود خود را در کارآمدی سیاسی - اجتماعی دارد. به عقیده نگارنده، حداکثر کارایی آن در زمان رضاخان بود که ساختارهای اجتماعی و اداری متحول شد و دولتی نسبتاً مدرن با توسعه دستگاه بروکراسی به وجود آمد. اما چنانکه گفتیم برای تحقق مشارکت سیاسی می‌بایست نهادهای مشارکت به طور واقعی تشکیل شده و فعالیت حقیقی داشته باشند و این نکته‌ای بود که هرگز محقق نشد. احزاب و گروه‌های ذی‌نفوذ به معنی واقعی و تعریف شناخته شده - مانند تعریف آرتور بنتلی - [۱۶] و از سوی دیگر سندیکاها و مطبوعات به عنوان نهادهای مشارکت نه وجود داشتند و یا اگر برخی از آنها حضوری هم داشتند، هیچ نقشی در تحولات سیاسی ایفا نکردند.

داستان انتخابات مجلس و احزاب، در دوران پهلوی داستانی اسفانگیز داشت و حتی در زمان محمدرضا که به خاطر حفظ ظاهر دموکراتیک بر انتخابات مجلس و احزاب تبلیغ می‌شد، این وضع اسفناک استمرار داشت، چرا که شخص شاه با استفاده از استانداران و ژاندارمری و شهربانی انتخاباتی کاملاً تحت نظر و نمایشی را به اجرا می‌گذارد و

بدین ترتیب اختیار هر دو مجلس شورای ملی و سنا در دست شاه بود. قصه احزاب نیز وضعی وخیم‌تر از انتخابات را داشت. آبراهامیان در این زمینه می‌نویسد:

"درباریان قدیمی و کهنه‌کار از جمله دکتر منوچهر اقبال و اسدالله علم مجلس را به دو حزب سلطنت‌طلب تقسیم کردند. اقبال که با افتخار خود را نوکر شاه معرفی می‌کرد، رهبر حزب ملیون بود و علم، دوست دوران کودکی شاه و زمین‌دار بزرگ سیستانی، هدایت حزب مردم را بر عهده داشت. بنابراین، دو حزب نامبرده به احزاب "بله قربان" و "چشم قربان" معروف شده بودند. همچنین اصلاحیه‌های قانون اساسی از یک سو با پایین آوردن میزان حد نصاب لازم برای رأی‌گیری، احتمال هر گونه مخالفت آتی را در مجلس کاهش داد و از سوی دیگر با دادن حق وتو در مصوبه‌های مالی به شاه او را تقویت کرد." [۱۷]

در فاصله سالهای ۱۳۲۹ تا ۱۳۴۹ شمسی، ۸۰ درصد نمایندگان مجلس سنا (سناتورها) را زمین‌داران بزرگ تشکیل می‌دادند و در سال ۱۳۴۲ نظام دو حزبی عملاً به صورت تک‌حزبی در آمد، چرا که حزب ملیون (اقبال) در تجدید سازمان خود با نام جدید "حزب ایران نوین" به رهبری حسنعلی منصور - نخست‌وزیر - معرفی شد و بعد نیز رهبری آن به دست امیرعباس هویدا افتاد و همان جبهه مخالف صوری حتی نتیجه انتخابات را هم زیر سؤال نبرد. اما همین وضعیت نیز ادامه نمی‌یابد و علی‌رغم اینکه شاه در سال ۱۳۴۰ و در کتاب مأموریت برای وطنم می‌نویسد:

"اگر من هم به جای پادشاه مشروطه، یک دیکتاتور بودم به ایجاد یک حزب واحد و فراگیر وسوسه می‌شدم، مثل حزبی که هیتلر برپا کرد یا این روزها در کشورهای کمونیستی مشاهده می‌کنید."

در سال ۱۳۵۴ شمسی به صورت رسمی و به طور کامل نظام تک‌حزبی را با تأسیس "حزب رستاخیز ملت ایران" (در سال ۱۳۵۴) و به رهبری هویدا برقرار می‌سازد و مقرر می‌کند تا تمام "ایرانیان وفادار" در این حزب نام‌نویسی کنند! [۱۸]

شاه در تجدیدنظری که در چاپهای بعدی کتاب خود می‌کند با حذف مطالب مربوط به کمونیستی و فاشیستی بودن نظامهای تک‌حزبی، مشکل خود را به آسانی حل می‌کند!

بنابراین همان به اصطلاح "پادشاه مشروطه" با ایجاد یک حزب فراگیر به یک "دیکتاتور" از نوع حکومت‌های فاشیستی تبدیل می‌شود.

به هر حال، نبود این نهادهای اصلی مشارکت در تمام دوران پهلوی کاملاً محسوس است و پیش از کودتای ۲۸ مرداد به ویژه اگر هم احزابی اسماً حضور می‌یابند یا مطبوعاتی جرقه می‌زنند، از آنجا که کار از اساس اشکال دارد و تحول زیربنایی در بنیان مشروعیت به وجود نیامده است همه اینها چون کف روی آب سریع‌الزوال هستند و فاصله تولد و مرگ آنها بسیار به هم نزدیک است.

در این میان نخبگان نیز که هم در مشروعیت‌بخشی و هم در نوع مشارکت احزاب می‌توانند مؤثر باشند در هر دو کارکرد عملاً در خدمت نظام سلطنتی و پادشاهی درمی‌آیند و با هضم در رژیم پهلوی، بنیانهای مشروعیت سلطنتی و ظل‌اللهی شاه را تحکیم می‌کنند. از این‌رو است که می‌بینیم از فروغی تا اقبال و آموزگار جملگی در خدمت نظام دیکتاتوری پدر و پسر قرار گرفتند. [۱۹]

در این نوع مشروعیت اقتدارگرایانه سلطنتی نخبگان نیز اگر در راه تحکیم پایه‌های مشروعیت نظام باشند اجازه جولان دارند و در غیر این صورت همانند احزاب و مطبوعات به هیچ عنوان اجازه نقش‌آفرینی و عرض‌اندام را ندارند. [۲۰]

بنابراین با توجه به آنچه که در خصوص ارتباط مشروعیت و مشارکت سیاسی گفتیم می‌بینید که ظرفیت و پتانسیل نوع مشروعیت حکومت‌های عصر پهلوی به گونه‌ای است که کمترین آمادگی را برای ایجاد مشارکت سیاسی فراهم می‌آورد و مشارکت سیاسی را در حد صفر تنزل می‌دهد.

۲. دوران پس از انقلاب اسلامی

پایه‌گذار اندیشه حکومتی ایران پس از پیروزی انقلاب، امام خمینی است که با دکترین ولایت فقیه، پیش از انقلاب به طرح اثباتی حکومت اسلامی پرداختند. امام خمینی در دو مرحله به تبیین اصول تئوریک و مباحث نظری و

استدلالی ولایت فقیه اقدام کردند؛ نخست، مباحثی است که به صورت موجز به قلم ایشان در رساله اجتهاد و تقلید نگاشتند و دیگری مباحث ولایت فقیه در نجف اشرف بود که بعد از مدت کوتاهی به صورت کتاب تنظیم شد و مخفیانه در سراسر ایران توزیع شد. همان مباحث به زبان عربی در جلد دوم کتاب البیع به قلم خود ایشان نیز نگارش یافته است. در این منابع امام خمینی کلیات اندیشه حکومتی را بیان نموده‌اند و چنانکه خود ایشان تصریح می‌کنند جزئیات و متفرعات آن را به نسل جوانتر سپرده‌اند. امام خمینی در این خصوص چنین می‌گویند:

"ما اصل موضوع را طرح کردیم و لازم است نسل حاضر و نسل آینده در اطراف آن بحث و فکر نمایند ... و ان شاء الله تعالی کیفیت تشکیل و سایر متفرعات آن را با مشورت و تبادل نظر به دست بیاورند." [۲۱]

البته با پیروزی انقلاب اسلامی و رهبری عملی امام خمینی و تشکیل جمهوری اسلامی، در طول ده سال رهبری امام تا حدی جزئیات آن اصول کلی به مناسبت مسایل پیش آمده در امر حکومت از سوی امام خمینی مطرح شد. مشروعیت نظام ولایت فقیه و اصل نظام پس از انقلاب، قطعاً خاستگاهی الهی دارد و به یک معنی مشروعیتی الهی است و از آنجا که چارچوبهای نظری این مشروعیت الهی با توجه به مستندات دینی (اسلامی - شیعی) تبیین می‌شود، مشروعیت الهی از نوع دینی است. البته خود نظریه ولایت فقیه به طور کلی دارای تلقی‌های گوناگونی است که برای جستجو کردن از مباحث جزئی‌تری چون مشارکت سیاسی، می‌بایست حتماً به نوع تلقی از ولایت فقیه متوجه بود. علاوه بر تلقی و تبیین امام خمینی از ولایت فقیه، نظریه انتخاب در ولایت فقیه مطرح شده است که در این نظریه خداوند حق حکومت را مستقیماً به مردم می‌دهد و مردم حق خود را به فقیهی که انتخاب می‌کنند محول می‌نمایند. [۲۲] در این نظریه اگرچه خداوند حق حکومت را مستقیماً به مردم داده است ولی از آنجا که مردم، فقیه حاکم (ولی فقیه) را انتخاب می‌کنند و حقوق خود را به او می‌سپارند، نظریه انتخاب نامیده شده است. در مقابل این نظریه، نظریه مشهور انتصاب قرار دارد که در این نظریه ولی فقیه منصوب به نصب عام، از جانب خداوند است. در نصب عام، خداوند از طریق امام معصوم (ع) شرایط اصلی حاکم و فقیه حکمران را بیان نموده است و وظیفه مردم این است که مستقیم یا غیر مستقیم (توسط کارشناسان و خبرگان منتخب خود) این شخص دارای شرایط را از میان اشخاص و فقهای در مظان، "کشف" کنند. [۲۳] اگرچه در مباحث امام خمینی نامی از انتصاب و انتخاب برده نمی‌شود و اصولاً در آن زمان ایشان در مقام ارائه چنین تفکیکی نبوده‌اند اما بدون شک نظریات امام خمینی در باب حکومت اسلامی و ولایت فقیه منطبق با قائلین به نظریه انتخاب نیست. هرچند ترویج‌کنندگان نظریه انتصاب این نظریه را نظریه حضرت امام دانسته و بر آن پای فشرده‌اند اما اثبات چنین مطلبی به آسانی ممکن نیست؛ چه اینکه بعضی از اظهار نظرها و ابراز عقاید امام خمینی در طول حیات سیاسی ایشان نه تنها منطبق بر نظریه انتصاب نیست که با آن مغایرت و منافات دارد. از این رو در یک بازخوانی جدید از نظریات امام خمینی، نظریه مشروعیت ترکیبی [۲۴] (الهی، مدنی) طرح شده که در این نظریه و بازخوانی، جملات و شیوه عمل امام خمینی با این نظریه منطبق می‌شود. در نظریه مشروعیت ترکیبی یا مشروعیت الهی - مدنی بین عنوان حقوقی "ولایت" با عنوان حقیقی "فقیه" تفاوت گذارده می‌شود. عنوان حقوقی ولایت و اصل حاکمیت احکام دینی در این نظریه منشأیی کاملاً الهی و آن جهانی دارد. بنابراین مشروعیت عنوان ولایت تماماً "الهی" است. اما آن فقیه که عهده‌دار این مقام می‌شود و منصب ولایت را بر عهده می‌گیرد، می‌بایست از جانب مردم "انتخاب" شود و اصولاً در این نظریه بحث کشف اصلاً مطرح نیست و فقط انتخاب است. البته با این تأکید که این انتخاب تنها در زمان غیبت و برای فقهاست و اختلاف حاکم فقیه با امام معصوم دقیقاً در همین نقطه است، چه اینکه در امام معصوم هم منصب ولایت و هم شخص امام مشروعیتی الهی داشتند و مردم تنها در کارآمدی و مقبولیت دخالت داشتند. در نظریه مشروعیت الهی - مدنی اصولاً آن مقبولیت و کارآمدی به شیوه‌ای که برای معصوم وجود دارد و قائلین به نظریه انتصاب، همان را به ولی فقیه تسری می‌دهند معنی ندارد. در نظریه مشروعیت الهی - مدنی از آنجا که مشروعیت عنوان ولایت، الهی است و مشروعیت شخص فقیه، مردمی و مدنی است، بنابراین "ولی فقیه" دارای مشروعیتی الهی - مدنی می‌شود.

از لحاظ قابلیت و ظرفیت مشارکت سیاسی، نظریه انتصاب و انتخاب هیچ تفاوت عینی و عملی در نهایت امر با یکدیگر ندارند. چه اینکه در نظریه انتخاب نیز مآلاً باز این ولی فقیه است که تمامی حقوق مردم بدو سپرده شده است و تفاوت انتصاب و انتخاب در این است که حق حکمرانی در نظریه انتصاب مستقیماً از جانب خداوند به شخص فقیه رسیده است ولی در نظریه انتخاب حق تشکیل حکومت مستقیماً به مردم می‌رسد و به واسطه مردم به فقیه می‌رسد. به هر حال و در نهایت، آن فقیه، چه با واسطه و چه بی‌واسطه تمامی حقوق حکمرانی در دست اوست و مردم بدون اذن او نمی‌توانند رأساً به عمل سیاسی و مشارکت سیاسی بپردازند و هر گونه اقدام و عمل سیاسی مستقل و غیر مأذون، غیر مشروع نیز تلقی می‌شود. در حالی که به نظر می‌رسد در نظریه مشروعیت الهی - مدنی، مردم حق عمل مستقل سیاسی و ابراز عقاید را دارند و بالتبع مشارکت سیاسی به معنای واقعی کلمه امکان تحقق بیشتری دارد و از آن جهت که مردم مستقیماً در قسمتی از مشروعیت ولی فقیه نقش دارند، حق اعمال نظر و ابراز نصیحت و نقد رفتار و عملکرد رهبری را نیز دارا می‌باشند. از سوی دیگر ولی فقیه نیز از آن حیث که بخشی از مشروعیت خویش را از آرای مردم کسب می‌کند موظف به پاسخگویی و در معرض نقد قرار گرفتن است و از جایی که نیمی از مشروعیت خود را از جانب خداوند می‌گیرد و عنوان ولایت مرهون رأی مردم نیست، حق نظارت مقتدرانه بر عملکرد سیاسی مردم را نیز دارا می‌باشد. [۲۵]

به هر حال بدون اینکه بخواهیم به بررسی بیشتر و جزئیات نظریات یاد شده بپردازیم، اگر مبنای قضاوت را آنچه که از بیان و بنان امام خمینی صادر گشته قرار دهیم و در حاشیه آن نیم‌نگاهی به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ببینیم، می‌توانیم تا حدود زیادی قابلیت و پتانسیل نظام جمهوری اسلامی که مبتنی بر نظریه ولایت فقیه امام خمینی است را از لحاظ تحقق مشارکت سیاسی ارزیابی کنیم.

با نگاهی گذرا به سخنان و نظریات امام خمینی می‌بینیم که مشارکت سیاسی نه تنها پذیرفته شده که به آن تأکید و سفارش شده است. می‌دانیم که برجسته‌ترین جلوه حکومت‌های دموکراتیک همین مشارکت سیاسی است و امام خمینی نه تنها بحث دموکراسی اسلامی را طرح می‌کند که در مقایسه با دموکراسی لیبرال و غربی، آن را پیشرفته‌تر می‌داند:

"ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب هست مشابه باشد اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غرب است." [۲۶]

"در اسلام دموکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی که توطئه در کار نباشد." [۲۷]

ایشان باز در مورد دموکراسی و نسبت آن با جمهوری اسلامی ایران چنین عقیده دارند:

"نظام حکومتی ایران، جمهوری اسلامی است که حافظ استقلال و دموکراسی است." [۲۸]

امام خمینی در بیانهای مختلف با اشاره و تصریح، به تکرار گفته‌اند که ما حق نداریم که به ملت چیزی را تحمیل کنیم و تخلف از حکم ملت برای ما جایز نمی‌باشد و ما تابع آرای ملت هستیم.

امام خمینی بر خلاف رهیافت نخبه‌گرایی که فقط نخبگان و فلاسفه را دارای استعداد تشخیص صحیح از سقیم می‌داند، معتقد است که هر فرد مسلمان از این قوه تشخیص به نوعی برخوردار است و نگاهش به مردم یک نگاه استراتژیک است و نه نگاه تاکتیکی. ایشان در وصیت‌نامه خویش با تأکید بر این نکته می‌نویسند:

"من با کمال مباهات از رشد سیاسی و تعهد اسلامی ملت شریف ایران تشکر می‌کنم. من در ایام آخر عمر با امیدواری کامل و سرافرازی از نبوغ شما به سوی دار رحمت حق کوچ می‌کنم."

یکی از سطوح مورد توجه مشارکت سیاسی "نظارت و نقد و ارزیابی" مسؤولین و نهادهای سیاسی است که در تقسیم‌بندی امثال بورگاردوس نیز برای مقیاس‌های سطح مشارکت سیاسی مورد توجه واقع شده است. همین مطلب دقیقاً مورد توجه امام خمینی واقع می‌شود، ایشان در این خصوص می‌گویند:

"جامعه فردا، جامعه‌ای ارزیاب و منتقد خواهد بود که در آن تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست." [۲۹]

یا در جای دیگر می‌گویند:

"همه ملت موظفند که نظارت کنند بر امور، نظارت کنند اگر من یک پایم را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است بگوید پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن."

و حتی در سطح بالاتر مشارکت سیاسی برای تعویض مسؤولیت‌ها با جدیت، وارد شدن مردم را مجاز می‌داند:
"باید مسلمان این طور باشد که اگر هر که می‌خواهد باشد، خلیفه مسلمین و هر که می‌خواهد باشد اگر دید پایش را کج گذاشت، شمشیرش را بکشد که پایت را راست بگذارد." [۳۰]

البته این نکته نیز شایان ذکر است که در مشروعیت دینی چون دینداری مردم مفروض است، بنابراین در این نوع مشارکت میزان اطلاع و آگاهی مردم از اسلام بسیار مهم است، بنابراین، امثال امام خمینی به عنصر آموزش و آگاهی مردم نسبت به مسایل اصیل اسلامی و آشنایی آنان با حق و تکلیف، اهمیت ویژه‌ای قائل می‌شود. در قانون اساسی علی‌الخصوص فصل سوم آن، که در خصوص حقوق مردم است و متخذ از اسلام و در چارچوب مشروعیت الهی است مواردی که در تشکیل نهادهای مشارکت مؤثر است ذکر شده است. از جمله در اصل ۲۴ در مورد آزادی نشریات و مطبوعات، اصل ۲۶ در خصوص احزاب و جمعیتها (حتی برای اقلیت‌های دینی)، اصل ۲۷ برای تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها و اصل ۳۲ در مورد ممنوعیت دستگیری بدون دلیل افراد. به هر حال به نظر می‌رسد در مشروعیت دینی پتانسیل‌های لازم برای مشارکت فعال سیاسی وجود دارد و هیچ مانع تئوریک و قانونی برای تحقق مشارکت سیاسی وجود ندارد.

بنابراین از مجموع آنچه که گفته شد به روشنی نتیجه گرفته می‌شود که برای تحقق مشارکت واقعی سیاسی در نظام جمهوری اسلامی هیچ مانع قانونی و هیچ مانع تئوریک و نظری وجود ندارد و نظام ولایت فقیه‌ی که حضرت امام تبیین‌کننده آن بودند به تأکید بر این مشارکت اصرار ورزیده‌اند و چنانچه پیشتر اشاره شد، نگاه امام خمینی به مردم، یک نگاه استراتژیک و راهبردی است نه نگاهی تاکتیکی و کاربردی! در اندیشه امام خمینی انتخابات واقعی که مشارکت حقیقی مردم در آن نهفته است، منظور نظر است و از نظر ایشان اگر انتخابات در انحصار احزاب و گروهها هم درآید و نظر واقعی مردم در این مشارکت منعکس نگردد، انتخابات واقعی و مشارکت حقیقی واقع نشده است و این نکته در حقیقت رفع و دفع حیل‌های دموکراسی غربی است که برخی از احزاب با روشهای مختلف، انتخابات را در انحصار خود درمی‌آورند. امام خمینی در همین خصوص می‌گویند:

"انتخابات در انحصار هیچ کس نیست، نه در انحصار روحانیین است، نه در انحصار احزاب است، نه در انحصار گروههاست. انتخابات مال همه مردم است. مردم سرنوشت خودشان دست خودشان است." [۳۱]
بنابراین جمهوری اسلامی و نظام مبتنی بر ولایت فقیه، پتانسیل و ظرفیتهای کاملی را برای مشارکت سیاسی مردم دارد و طبق تبیین حضرت امام از نظام ولایت فقیه، مردم نقشی تعیین‌کننده و جزئی مشروعیت‌بخش به نظام الهی ولایت هستند. [۳۲]

پی نوشت ها:

- [۱]. عضو هیأت علمی دانشگاه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی - تهران مرکزی.
- [۲]. البته در برخی موارد واژه Legitimacy به قانونی یا چیزی که "قانونی" و "بجا" شناخته می‌شود (being recognized as Lawful proper and Economy) نیز معنی شده است.
- [۳]. ن.ک ۱۹۷۹، Scott, Foresman; Advanced Dictionary; Illinois .U.S.A. "Weber, Man . Society". Edited by G.Roth ttich, ۱۸۷۸.Berkeley University of .Califotrnia-Economy press. ۲۱.S.A
- [۴]. اگرچه در مباحث وبر به صورت مستوفی از مشروعیت و از جمله مشروعیت الهی بحث نشده است اما در برخی مباحث وبر مثل کاریزمای غیر خالص یا روالمند شدن کاریزما می‌توان گفت که تا حدودی به مفهوم مشروعیت الهی نزدیک می‌شود.

[۵]. مانند حکومت جدید قطر که شیخ حمد بن خلیفه آل ثانی با کودتایی غیر خونین به جای پدر آمد و مسند قدرت را در اختیار گرفت ولی بعداً اسم خاندان و موروثی بودن و سنتی بودن سیستم حکومتی را پررنگ کرد یا پهلوی دوم در ایران در ابتدا به واسطه موروثی بودن قدرت انتقال می‌یابد و با سرکوب، استمرار داده می‌شود ولی بعداً سعی می‌کند تا به حکومتش جنبه الهی و رنگ الهی ببخشد.

[۶] S.Amir Arjomand, *The Shadow Of God and The Hidden Imam*, U.S.A. ۱۹۸۴.

[۷]. خواجه نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه (سیر الملوک)، به کوشش دکتر جعفر شعار، شرکت سهامی کتابهای جیبی (سپهر)، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ (تهران)، ص ۵.

[۸]. افزون و علاوه بر کتب فراوان تاریخی در این مورد می‌توانید رجوع کنید به: وو. بارتولد، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۵۸.

[۹]. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، خلسه (مشهور به خوابنامه)، به کوشش محمد کتیرایی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۴۸، ص ۱۷.

[۱۰]. ر.ک: ساموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، نشر علم، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۸۸.

[۱۱] Ehrbert, Mecklosky, *International Encyclopedia Of The Social Sciences*; Macmillan New York, ۱۹۷۲, P.۲۵۲ Company

[۱۲]. البته به جز سطح پنجم که باعث دگرگونی نظام سیاسی شده و می‌تواند یک مشروعیت جدیدی را همراه با نظام سیاسی جدید، متولد و محقق کند. بنابراین بدیهی است که معمولاً هیچ نظام حکومتی‌ای خواستار تحقق سطح پنجم مشارکت سیاسی نیست. و لذا است که مشارکت سیاسی سطح پنجم می‌تواند به نحو خشن و جبراً روی دهد که معمولاً در مباحث مربوط به اقسام مشارکت سیاسی به این موضوع پرداخته می‌شود. مجال این مقال طبیعتاً فرصت پرداخت تفصیلی به این بحث را نمی‌دهد.

[۱۳]. ر.ک: عبدالله امیر طهماسب، "تاریخ شاهنشاهی اعلی حضرت رضاشاه کبیر"، انتشارات دانشگاه تهران، ط دوم، تهران، ۱۳۵۵، ص ۷۰۶ به بعد.

[۱۴]. اسدالله علم، "گفتگوهای من با شاه"، ترجمه گروه مترجمان، طرح نو، تهران، ۱۳۷۱، ج اول، ص ۶۰۹ - البته مارگارت لاینگ با درنگی بر همین جمله "علم"، این نکته را مطرح می‌سازد که چطور ممکن است شخصیتی که سایه خداوند در روی زمین است، زندگی یک آدم دیگری چون ژنرال دوگل را به عنوان الگو و مدل زندگی سیاسی خود انتخاب کند!! ن.ک: مارگارت لاینگ، "مصاحبه با شاه"، ترجمه اردشیر روشنگر، نشر البرز، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۵.

[۱۵]. ویلیام شوکراس، "آخرین سفر شاه"، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر البرز، تهران ۱۳۷۴، ص ۴۷.

[۱۶]. A.Bentley, "The Process Of Government", Harvard, ۱۹۸۷.

[۱۷]. یرواند آبراهامیان، "ایران بین دو انقلاب"، ترجمه گل محمدی و فتاحی، نشر نی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۸، ص ۵۱۶.

[۱۸]. علاوه بر منبع پیشین ر.ک: جان فوران، "مقاومت شکننده"، ترجمه احمد تدین، نشر رسا، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴۶۷ - ۴۶۸.

[۱۹]. علاوه بر شواهدی که از جملات فروغی و اقبال پیشتر ذکر شد، در مورد جمشید آموزگار ماروین زونیس می‌نویسد: "او تمام مذاکرات مهم و همه مسؤولیت‌های مربوط به افزایش قدرت و ثروت ایران را به نبوغ شاه نسبت می‌داد." ن.ک: ماروین زونیس، "شکست شاهانه"، ترجمه اسماعیل زند و بتول سعیدی، نشر نور، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۷۹.

[۲۰]. در خصوص مطبوعات باید گفت در طول دوران پهلوی اول و دوم تنها در مقطع کوتاه پیش از کودتای ۲۸ مرداد و زمان بحرانی ماههای آخر عمر رژیم شاه و پیش از پیروزی انقلاب، مطبوعات تا اندازه‌ای نقش واقعی خود را ایفا کردند و در دیگر اوقات به طور کامل و وفادارانه در خدمت رژیم پهلوی بودند. ر.ک: "شکست شاهانه"، ص ۴۷۱.

- [۲۱]. امام خمینی، "ولایت فقیه"، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴.
- [۲۲]. نظریه انتخاب برای نخستین بار به صورت نسبتاً مفصل و مدون از سوی آقای صالحی نجف‌آبادی در کتاب "ولایت فقیه، حکومت صالحان" مطرح شد و پس از آن توسط آقای حسینعلی منتظری همان مباحث با تفصیل و توسعه افزون‌تر در "دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الحکومة الاسلامیة" عنوان شد. از دیگر قائلان به این نظریه آقای محمدهادی معرفت است که در نوشته‌های مربوط به ولایت فقیه خویش، همین قول را با مختصر تغییراتی بیان نموده‌اند.
- [۲۳]. آقایان مصباح یزدی و جوادی آملی از جمله قائلین و نویسندگان به نظریه انتصاب هستند که در آثار خود این نظریه را به تفصیل بیان نموده‌اند.
- [۲۴]. البته بحث مشروعیت ترکیبی (Compound Legitiwacy) در مباحث و بر از مشروعیت نیز سابقه داشته است. ر.ک: ۱۹۷۸. Berkeley. Edited by G. Roth ttich "Economy Wd Society". Man Webwr. California press U.S.A University of
- [۲۵]. برای اطلاع بیشتر از تفصیل نظریه مشروعیت الهی - مدنی ر.ک: مقاله "حقوق طبیعی انسان"، سیدعباس قائم‌مقامی، مندرج در کتب "خط قرمز (آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن)"، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۷. و نیز سیدعباس حسینی قائم‌مقامی، "قدرت و مشروعیت"، (رویکردی نو و نقادانه به نظریه‌های مشروعیت در ولایت فقیه)، انتشارات سوره مهر، تهران، ۱۳۷۹.
- [۲۶]. صحیفه نور، ج ۳، ص ۱۳.
- [۲۷]. همان، ج ۴، ص ۲۳۴.
- [۲۸]. همان، ج ۳، ص ۱۶.
- [۲۹]. همان، ج ۲، ص ۵۳.
- [۳۰]. منشور روحانیت.
- [۳۱]. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۴۵.
- [۳۲]. شواهد مثال مشروعیت الهی - مدنی نظام ولایت فقیه در بیانات حضرت امام فراوان است. برای نمونه در حکم تنفیذ ریاست جمهوری آیت‌الله خامنه‌ای می‌خوانیم: "اینجانب به پیروی از ملت عظیم‌الشأن و با اطلاع از مقام و مرتبت متفکر و دانشمند محترم جناب حجت‌الاسلام آقای سیدعلی خامنه‌ای ایده‌الله‌تعالی رأی ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم و "رأی ملت مسلمان متعهد" و "تنفیذ" آن محدود است به اینکه ایشان ... از این پس نیز به همان تعهد باقی باشند. (صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۱۷۹) و نیز مراجعه کنید به تنفیذ حکم رییس دولت موقت.

ولایت فقیہ و انتخابات

۴-۱- مبانی انتخابات

نوشتار ذیل کوششی است در راه [مبانی اعتماد به آراء مردم حکومت اسلامی] و در آستانه انتخابات ریاست جمهوری شرکتی به سهم خود در این وظیفه اسلامی .

این مقاله همانگونه که در متن آن ملاحظه خواهید کرد در پی این اندیشه است که لزوم شرکت مردم را در حکومت اسلامی در زمان غیبت امام [ع] به اثبات برساند و اندیشه اختصاص شرکت در مسائل سیاسی به قشر خاص را بزداورد. دراینراه نمائی از مسائل لازم ارائه گردیده و از تفصیل در بحث خودداری شده است .

پذیرش اصل [حکومت در اسلام] این پرسش را دراندیشه مسلمانان پدید آورد که مبداحکومت در کدام نهاد جای دارد؟ آیا حاکمیت در اسلام انتصابی است و مردم در آن نقشی ندارند؟ یا آراء مردم مشروعیت بخش به حکومت اسلامی است؟ آمیختگی این مسئله با مباحث کلامی و درگیریهای فرقه ای موجب شده است که ابرهای تیره خصوصتهای مذهبی هاله ای از ابهام بر آن افکنده باشد و از دست یافتن به طرحی روشن و قابل اجراء در زمینه حکومت مانع شود.

در میان اهل سنت مشروعیت [حکومت اسلامی] در پرتو برخورداری از راههای ذیل یا پاره ای از آن خلاصه شده است :

۱- نص تعیین پیشوا از سوی خداوند توسط پیامبر [ص] .

ابوالحسن اشعری گوید:

[کان جائزا ثبوتها بالنص . غیران النص لم یرد فیها علی واحد بعینه فصارت الامه فیهاالی اختیارا].

پیشوائی امت رواست که به نص تعیین شوولی چون نص درباره شخصی نیامده است از اینروامت در مسئله پیشوائی به اختیار خود رها شده اند. ۱ ۲- تعیین امام و خلیفه پیشین :

ماوردی ابن حزم و... دعوی اتفاق بر صحت این شیوه می نمایند ۲ و ابن حزم این روش را بهترین شیوه در مسئله تعیین پیشوا می داند زیرا از هرج و مرج جلوگیری می کند. ۳ ۳- اجماع :

معمولاً اجماع رایکی از شیوه های تعیین پیشوا شمرده اند اما در تفسیر آن از وحدت نظر برخوردار نیستند. از [مرجه] و [ابوبکر اصم معتزلی] نقل شده است که اتفاق تمام مسلمانان را در مسند خلافت لازم شمرده اند ۴.

و گروهی اجماع فضلی امت اسلامی را در تمامی شهرها معتبر دانسته اند و جمعی بیعت شهروندان شهر پیشوا را ضروری نموده اند. ۵ برخی [اجماع] را به توافق [اهل حل و عقد] معنا کرده اند اما در تعیین مفاد آن به اختلاف افتاده اند. مشکله عمدت دیگر در راه اینان اینست که چه کسی یا کسانی مسئولیت این را بر عهده دارند که فلانی جزء اهل حل و عقداست و دیگری در این زمره جای ندارد. نکته قابل توجه آنکه اجماع مذکور در اندیشه پاره ای از اینان به گونه ای رنگ می بازد که معتقد شده اند با پیشتازی تعدادی اندک اجماع محقق می گردد امامت منعقد می شود.

[ماوردی] می نویسد:

[کمترین عددی که پیشوائی به آن اتمام می یابد ۵ نفرند... و این نظر اکثر فقهاء و متکلمین اهل بصره است و کوفیان گفته اند: پیشوائی به پذیرش دو نفر که شخص سومی را به امامت برگزینند منعقد می شود و گروهی هم گفته اند: پیشوائی با بیعت یک تن نیز محقق می گردد]. ۶ در [مواقف] و شرح آن نیز این مسئله مورد تصریح قرار گرفته است که بیعت یک یا دو تن از اهل حل و عقد در پیشوائی شخص کفایت می کند. ۷ ۴- زور و غلبه :

پاره ای از فقهاء اهل سنت غلبه را موجب استحقاق برای امامت شمرده اند. از جمله از [احمد حنبل] پیشوای [مذهب حنبلی] نقل شده است :

آنکس که بر مسلمانان غالب شد - با شمشیر خلیفه بحساب آمده و [امیر مومنان] می گردد. برای کسی که ایمان به خدا و روز قیامت دارد حلال نیست که روز را شام کند و او را پیشوای خود نداند. او نیکوکار باشد یا بدکار امیر مومنانست]. ۸ همانگونه که مشاهده می شود خلافت در اندیشه اهل سنت به خوبی تنقیح نشده است . پاره ای تمام شیوه های فوق را موجب مشروعیت خلافت می شمردند و برخی به تمامی این شیوه ها معتقد نبوده بلکه بعضی

از آنها را روش صحیح تعیین پیشوا بحساب می آورند. در مجموع جز آنچه از [مرجئه] و [ابوبکر اصم معتزلی] نقل شد در باقی نظریه ها آراء مردم در ساختن حکومت اسلامی بی نقش جلوه داده شده یا کم رنگ می نماید. علاوه آنکه [ظافر القاسمی] در کتاب [نظام الحكم فی الشریعه و التاریخ الاسلامی] می گوید: [مرجئه] و [ابوبکر اصم معتزلی] به داشتن تمایلات مثبت نسبت به بنی امیه معروف بوده اند و راز اینکه اینان اجماع مسلمانان را پایه حکومت دانسته اند اینستکه سال صلح معاویه و امام حسن [ع] را مردم [عام الجماعه] می گفتند و اینان بر این مبنی اجماع را پایه خلافت اسلامی دانسته اند.

در صورت صحت این تحلیل اینان سوزی در آن نداشتند که مردم را در سرنوشت سیاسی سهیم کنند بلکه برای توجیه حکومت معاویه و بنی امیه به این راه روی آورده اند تا با اعلام اینکه مسلمانان بر حکومت معاویه اتفاق کرده اند حکومت بنی امیه را مشروعیت بخشند.

از سوی دیگر این سؤال در ذهن انسان مطرح است که چگونه بزرگان اهل سنت به پاره ای از این اندیشه ها روی آورده اند نظیر آنکه بیعت یک یا دو تن را موجب مشروعیت خلافت و یا حکومت بر مبنای زور و قلدری را موجه قلمداد کرده اند [ظافر القاسمی] از نویسندگان معاصر اهل سنت این سؤال را چنین بررسی می کند:

[من الموکد عندنا ان وراء هذا الراي دوافع سياسيه وجدت في العصر الذي دونت فيه هذه الراء]...

در نزد ما روشن و موکد است که در پشت سر این اندیشه خلافت به بیعت یک یا دو تن انگیزه های سیاسی عصر تدوین این اندیشه ها بوده که در آن دخالت داشته اند. ۱۰ لکن در پاره ای از اندیشه های متفکران اهل سنت بویژه در زمانهای معاصر کوششهای فراوانتری به دخالت مردم در حکومت و ایجاد آن بوجود آمده است. و ما در فصل [فقهائ و متفکران اسلامی] به پاره ای از این نظریات اشاراتی خواهیم داشت.

و اما علمای شیعه در زمان حضور ائمه علیهم السلام بر اساس اعتقاد به امامت بر مبنای نص از مباحث مذکور خود را بی نیاز دیده و اگر بحثی در کتابها و سخنان در این زمینه می نمودند به عنوان بحث کلامی و در مقام رد اندیشه های مخالفان صورت می یافته است و نه در بیان طرح حکومتی.

در زمان غیبت امام [ع] نیز دوری تقریباً مستمر [فقاہت شیعی] از منصب خلافت مسلمین مانع از آن بود که این بحث به گونه ای اساسی مطرح شود و روشن شود که آیا در حکومت اسلامی در عصر غیبت مردم نقش دارند یا خیر؟ پیدایش جهشهای فکری در اواخر سلطنت قاجاریه تمایلات گوناگونی را در زمینه نقش مردم در حکومت بوجود آورد. گروهی از روشنفکران جذب [دموکراسی غرب] گشته و چنان نقشی را برای مردم این سامان طلب می کردند. و از سوی دیگر گروهی از متدینان که زمان غیبت را چون زمان حضور دانسته دخالت مردم را در حکومت دخالتی در شئون فقهائ تلقی می نمودند. گستاخی جناح اول بر وحشت گروه دوم می افزود که مبدا کشور از کام استبداد قاجار به دام فرهنگ الحاد و بی دینی سقوط کند. و بی توجهی گروه اخیر مستمسکی می شد برای تاخت و تازهای غرب زدگان و متهم نمودن فقهائ به استبداد دینی!!! اتهاماتی که در اندیشه نسل جوان جامعه جای باز می کرد و خریدارانی را می یافت.

اینک با نهضت اسلامی و بویژه با تدوین قانون اساسی بسیاری از ابهامهای کلی در زمینه حکومت اسلامی از بین رفته است. تاکید پیوسته رهبری امت و قانون اساسی بر نقش مردم در حکومت همراه با تثبیت [ولایت فقیه و شئون آن] این اندیشه را تبیین نمود که این دو در تعارض با یکدیگر نیستند قابل جمع بلکه واجب الجمع اند.

اکنون روشن شده است که شرط [فقاہت] در [ولی امر] تضمین کننده داسره کسانی است که مردم به انتخاب او می پردازند و همانگونه که [اسلام] [مدبر بودن] و ... از شروط [ولایت امر] بحساب می آیند فقاہت نیز چنین جایگاهی را دارد. و نیز همانگونه که جعل شرائط در مثل [امام جماعت] و ... این مقام ها را انتصابی نمی کند همینگونه تنظیم شرائط در [ولی امر] فقط تضييق کننده دایره انتخاب مردم است. از این رو به مردم این حق داده شده است که [ولی فقیه] را خود یا از طریق انتخاب نمایندگان [مجلس خبرگان] و آراء آنان برگزینند و در رتبه های بعد با انتخاب ریاست جمهوری نمایندگان مجلس شوراها و ... در سرنوشت سیاسی خود شرکت ورزند.

از اینرو می بینیم که تمایلات قشری به حذف مردم از حاکمیت و اختصاص آن به مجتهدان به شدت مورد پر خاش امام قرار می گیرد. اما متأسفانه این زمینه های ذهنی وجود داده و دارد. کسانی هستند که باردای تقدس به جنگ قانون اساسی بر آمده اند. اینان گمان می برند که هر چه از [اسلام] تندتر سخن بگویند و یا قدرت مجتهدان را بیشتر سازند به گمان خود دفاع فراوانتری از [اسلام فقهاتی] نموده اند!

سخن در زمان حال نیست. کلام در [تضمین حکومت اسلامی] است و به ما این امر جز با بها دادن به دو عامل [حضور مردم در صحنه سیاسی] و [ولایت فقیه] میسر نخواهد بود.

[شهید صدر] می نویسد:

[اسلام در زمان غیبت مسئولیتهای دو خط [خلافت] و [شهادت و نظارت] را بین مرجع و امت تقسیم کرده است ... از سوئی جانشینی امت را در زمین بدون گواهی - مرجع - نطلبیده است تا منحرف نشدن ملت را تضمین کند و سلامت آن را در نظر گیرد ... و از جهت دیگر دو خط [شهادت و نظارت] و [خلافت] را در یک فرد - مرجع مادامیکه آن فرد معصوم و مطلق نیست منحصر نساخته است.]

شهید صدر: اسلام در زمان غیبت مسئولیتهای دو خط [خلافت و شهادت و نظارت] را بین مرجع و امت تقسیم کرده است.

توجه به اهمیت مسئله ما را بر آن داشت که در زمینه [لزوم شرکت مردم در زمینه سیاسی] به جهتهای این لزوم اشاراتی نموده و در نتیجه [مشروعیت انتخابات] را که مشکل موجود این حضور سیاسی است به اثبات برسانیم.

دلیل اول: اصل نفی سلطه

از پیامبر اسلام [ص] نقل شده است:

[الناس مسلطون علی اموالهم] مردم بر اموال خویش مسلطند و حق تصرف دارند.

مفاد ایجابی این حدیث را در ترجمه فوق مشاهده می کنید. اما حدیث دارای مفاد سلبی نیز هست و آن عبارتست از اینکه: [دیگران بر اموال انسان مسلط نبوده و حق تصرف ندارند]. حجیت این مفاد سلبی بواسطه قرینه مقامیه ایست که در مورد وجود دارد. زیرا اگر این مفاد سلبی حجت نباشد مفاد ایجابی حدیث لغو خواهد شد.

از مفاد سلبی حدیث مفهوم اولویتی را استنتاج کرده اند: [اگر دیگران در مال انسان حق تصرف نداشته باشند. در جان انسان مسلما - به طریق اولویت - حق سلطه نخواهند داشت]. و صحت این [مفهوم اولویت] بدیهی است.

با توجه به مفاد سلبی حدیث و به مفهوم اولویتی که مشاهده می کنید قاعده اولیه ای را مسلم دانسته اند و آن [اصل عدم سلطه انسان بر انسان] می باشد.

از سوی دیگر هر [نظام حکومتی] ملازم با سلطه هائی بر جان و مال افراد کشور است. مثلاً حکومت نیازمند است به کنترل بر واردات و صادرات خروج و ورود به کشور سر بازگیری مالیاتها و ... و تمامی اینها تصرف در جان و مال انسان محسوب می گردد. از اینرو در رابطه با لازمه مزبور و مفاد قاعده [نفس سلطه] باید راهی جست. و بدیهی است که در این مورد سه راه بیشتر تصور نمی شود:

۱. به مقتضای [نفی سلطه] عمل کنیم و این امور را غیر مشروع بدانیم. در این صورت از [حکومت] جزاسمی باقی نخواهد ماند و مفاسد جامعه بی حکومت گریبانگیر خواهد شد.

۲. [اصل نفی سلطه] را به کناری نهاده و به مقتضیات حکومت تن دهیم.

۳. حکومت از طریق انتخاب مردم برگزیده شود و در نتیجه حکومت از اختیارات لازم بهره مند است و با سلطه مردم نیز معارض نخواهد بود.

چون شیوه سوم - که راه جمع است - ممکن و معقول می باشد وجهی برای راههای اول و دوم باقی نمی ماند.

دلیل دوم: قاعده نفی اکراه

در حدیث صحیح نبوی چنین آمده است:

[رفع عن امتی تسع ... و ما استکراهوا علیه] نه چیز از امت من برداشته شده است ... و آنچه را که بر آن اکراه شوند. ۱۲ این روایت تمامی آثار حقوقی مترتب بر عمل را در فرض اکراه نفی می کند. و اگر برخی از فقرات حدیث رفع

منحصر به [رفع مواخذه] و عقاب] باشد در این قسمت مسلمان [رفع جمیع آثار] است. زیرا در صحیح بزنطی امام رضا علیه السلام در بطلان قسم اجباری به طلاق و عتق به فقره مذکور از حدیث رفع استشهد می کنند. (رفع ماستکرها علیه). ۱۳. و این نشاندهنده آنست که در این قسمت از روایت رفع جمیع آثار مراد [پیامبر] ص] بوده است ۱۴. با توجه به نفی آثار حقوقی عملی اجباری اگر [حکومت اسلامی] از رضایت مردم بهره مند نباشد جامعه نسبت به تعهدات اجباری که حکومت از او می گیرد متعهد نبوده و اثری - شرعا - بر آن مترتب نمی شود و در نتیجه [حکومت] پایدار نخواهد ماند.

دلیل سوم: خلافت انسان

متفکر شهید [سید محمدباقر صدر] این اندیشه را تبیین می کند که مقتضای اصل [جانشینی انسان در زمین]. حاکمیت سیاسی وی می باشد:

[جانشینی که آیات از آن سخن می گویند خلافت آدم نبود بلکه جانشینی بشریت بود زیرا آنکس که در زمین ایجاد فساد می کند و خون می ریزد - بر حسب هراس فرشتگان - شخص آدم نبود بلکه آدمیان و بشریت در طول تاریخ بود. از اینرو [خلافت در زمین] به انسانیت بود که خلافت به او تسلیم شد و در برابرین شرافت ربانی فرشتگان در برابر او سجده کردند و نیروهای زمین در اختیار او درآمدند... این جانشینی تمام آنچه را که جانشین کننده در اختیار دارد به جانشین واگذار کرده است ... و از اینجاست که قرآن خلافت را اساس حکومت می شمرد. (اشاره به آیه یا داودانا جعلناک فی الارض خلیفه فاحکم بین الناس)... ۱۵. بر این اساس حکومت مردم بر خویش و مشروعیت حکومت جامعه بشری با این عنوان که جانشین خداست پایه ریزی می شود... ۱۶. بنابراین انسان می تواند بر اساس تفویض خلافت در محدوده شریعت عمل کند و در جامعه و زمین قدرت خود را اعمال نماید. و در زمان غیبت امام [ع] که شخص خاص و تعیین نشده است برای خود حاکم اصلی - فقیه جامع الشرائط - و حاکمانی با اختیارات محدودتر - ریاست جمهوری و کیل مجلس و ... برگزینند.

دلیل چهارم: شوری

خداوند مومنان را به مشورت فراخواند (وامرهم شوری بینهم) ۱۷ و رهبری جامعه اسلامی را نیز به آن دعوت نمود. (و شاورهم فی الامر) ۱۸ در روایات بسیار بر اهمیت مشورت تاکید شده است و به گفته [مرحوم علامه طباطبائی] [الروایات فی المشاوره کثیره جدا] روایات در بحث مشورت جدا بسیار است ۱۹ اطلاق دو آیه و روایات اقتضاء می کند که در مسائل سیاسی و اداره جامعه نیز مومنان و حاکم اسلامی موظف به رعایت [اصل شورا] باشند. بعضی گفته اند که [امر هم شوری بینهم] اثبات آن را نمی کند که امر تعیین شده بر جمع لازم باشد بنابراین اگر در زمینه تعیین پیشوا به [مشورت] پرداخته شود فرد تعیین شده [واجب الاطاعه] نخواهد بود. به تصویر این آیه شریفه فقط در مقام تمجید از مومنانست و بس. ۲۰ لکن این توهمی نادرست است زیرا مستحسن دانستن [شوری] بدون آنکه نتیجه آن بر جمعی الزامی باشد لغو و بی اثر خواهد بود.

و اما آنچه از امام علی [ع] در زمینه مخالفت با [شوری] نقل شده است مانند [فیالله و للشوری]... ۲۱ نفی مشروعیت شوری را نمی کند بلکه انتقادهائی است از شورائی که در مقابل نص پیامبر بر پا شده باشد و یا شورائی که در آن دست پنهان تمایلات شیطانی آراء را به چرخش در آورد.

از اینرو می بینیم که در پاره ای دیگر از سخنان حضرت علی [ع] [شوری] تأیید شده است یا به گونه ای مطلق مانند: [من استبد برایه هلك و من شاور الرجال شارکها فی عقولها] [آنکس که به اندیشه خود اکتفا ورزد از بین می رود. آنکس که با انسانها مشورت کند در اندیشه و خرد آنان شریک خواهد شد]. ۲۲ و یا در زمینه حکومت مانند:

[انما للشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک لله رضا] [شوری از مهاجران و انصار است و اگر بر کسی اجتماع نموده او را امام خوانند رضایت خدا در آنست] ۲۳ البته این در شرایطی بود که امکان دسترسی به آراء تمامی مسلمانان در زمان تعیین خلیفه نبود. نکته دیگر آنکه این بیان اصل صحت مشورت را در زمینه حکومت به اثبات می رساند. و اما روایاتی که ثابت می کنند که با وجود نص. مسلمانان حق اختیار در زمینه

نصب خلیفه را ندارند مقید آن خواهد بود. هم چنین روایاتی که شرایط [امام منتخب] را بیان می دارند نیز دایره این روایت را تضییق می کنند.

پاره ای از شارحان نهج البلاغه و دیگران مواردی را که آن حضرت از [شوری] در مسند حکومت دفاع می کند و یا بوسیله آن در مقام تثبیت حکومت خود برمی آید استدلالهای جدلی دانسته و معتقدند که بر مبنای اعتقاد مخالفان گفته شده است .

ولی این توجیه درست نمی نماید زیرا رفع ظهوراولی از این سری روایات محتاج به دلیل است . و مجرد اینکه امامت ائمه معصومین بی نیاز از آراء مردم است موجب آن نمی شود که از ظهور روایات صرف نظر کنیم . زیرا می توان به نحو [اطلاق و تقیید] مسئله راحل کرد که این روایت و امثال آن بواسطه روایاتی که در زمان معصوم اختیار راز امت برداشته اند تقیید می خورد همانگونه که گذشت .

بنابراین براساس اصل [شوری] شرکت مردم در تعیین [حاکم] فقیه جامع الشرائط ضروری است و پس از آن نیز باید جامعه در مشارکت سیاسی و مشورت دائمی با رهبری امت بسر برد. شهید صدر در این زمینه می گوید:

[خداوند بر پیامبر [ص] واجب کرد با آنکه او رهبر معصوم بود با مردم به مشورت پردازد و آنانرا به مسئولیتشان در [خلافت در زمین] آگاه سازد]. ۲۴ و از شیخ محمد عبده نقل شده است :

[روشن است که شریعت روش خاصی را در نصیحت کردن والیان برنگزیده و هم چنین راهی را در جهت مشورت با حکام انتخاب ننموده است ... بنابراین [شوری] واجب شرعی است و کیفیت آن در شیوه خاصی محدود نیست . از اینرو گزینش یک راه خاص بر اصل اولیه اباحه و جواز باقی می ماند... علاوه بر آنکه اگر شوری دراصل شریعت هم مستحب باشد قاعده تغییر احکام به اختلاف زمان آنها بهنگام احتیاج و ضرورت واجب می کنند به وجوب شرعی] و در قسمتی دیگر می گوید:

[آنگاه که ما بدانیم که نصیحت والیان بر رعیت واجب است همانگونه که آیات و روایات بر آن دلالت می کند بر والیان واجب می شود که مردم را از اداء این واجب باز ندارند و این خود دلالت می کند که امر (شاورهم) در آیه] و شاورهم فی الامر] برای وجوب است نه استجاب این همان چیزی است که از گفتار محققان از دانشمندان تفسیر استفاده می شود. بنابراین روشن شد که تصرف یک نفر در مجموعه جامعه . شرعا نادرست است [۲۵ .

دلیل پنجم : خطابه‌های متوجه به جامعه

در آیات قرآن گاه پیامبر [ص] مورد خطابست و گاه افراد و در برخی از موارد جامعه اسلامی به ایفاء وظائفی مکلف شده اند. [علامه طباطبائی] می گوید:

اکثر آیاتی که در بردارنده برپائی عبادت جهاد اجراء حدود و قصاص و... می باشند مومنان مورد خطاب قرار گرفته اند نه پیامبر [ص] مانند:

[والسارق والسارق فاقطعوا یدیهما] ۲۶ [ان اقیموالدین] ۲۷ [و لتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر] ۲۸ [انفقوا فی سبیل الله] ۲۹ و ... ۳۰ حال در ایفاء این وظایف چه باید کرد؟ ۱. تمامی انسانها در جامعه اسلامی این وظائف را بر عهده داشته باشند همگان به قطع دست پردازند اجراء حدود کنند و...

این شیوه موجب هرج و مرج و بهم ریختن نظام اجتماعی است .

۲. برخی از مومنان این وظیفه را بر عهده داشته باشند. لکن اولاً خطاب به جمیع مومنان متعلق است نه به بعض آنان . و ثانیاً انتخاب این بعض بر عهده چه مقام و مسئولی است ؟ و اگر بر این اساس باشد آنکس که پیشستازی کند مسئولیت را به عهده داشته باشد در نظام اجتماعی هرج و مرج راه یافته و خلل پذیر می شود.

۳. مردم بان انتخاب و گزینش حکومت به اقامه حدود و اجراء آن دست یازند.

در اینراه هم مردم به وظیفه خود عمل کرده اند و بی نظمی در امور هم پیش نخواهد آمد.

علامه طباطبائی در [المیزان] ۳۱ [شهید صدر] ۳۲ و آیت الله العظمی منتظری در مباحث خارج فقه ۳۳ به این دلیل توجه کرده اند.

[محمد یوسف موسی] از [اهل سنت] می نویسد:

ابر سلطنت امت و منشا حاکمیت بودن آن استدلال می شود به اینکه قرآن در بسیاری از آیات خطاب را در امور عمومی به مومنان متوجه نموده است یعنی به جماعت اسلامی و این نشان می دهد که امت اسلامی صاحب حق است در اجراء اوامر... و امت این حق را دارند که رئیس اعلی دولت را انتخاب کنند و حق نظارت بر او و سائر والیان بر عهده امت است. [۳۴]

دلیل ششم: نیاز طبیعی

استاد شهید [مطهری] در بحث [کلیسا و حق حاکمیت] می نویسد:

از نظر روانشناسی مذهبی یکی از موجبات عقبگرد مذهبی آنست که اولیای مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند مخصوصاً هنگامیکه آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. ۳۵ سپس ایشان در زمینه شکست کلیسا این نکته را بر می شمرد که در زمان رنسانس پیشوایان کلیسا بر حق حاکمیت الهی و بی ارزشی رای مردم تکیه می ورزید و مردم در این اندیشه برآمده بودند که حق حاکمیت دارند. تضاد بین اندیشه کشیشان و نیاز طبیعی مردم سقوط نفوذ مذهبی کلیسا را فراهم آورد.

این بیان روشنگر یک راقعیت اساسی است. انسانها متمایلند که حضوری فعال در صحنه سیاسی داشته باشند و در ساختن آینده خویش شرکت ورزند. اولیای مذهب اگر باین خواسته و تمایل طبیعی مخالفت ورزند کاهش نفوذ آن مذهب مسلم خواهد بود. بایستی مدافعان و پاسداران مکتب این نیاز فطری راجح داده و در صدد هدایت صحیح آن برآیند. برخورد حذف آمیز باین کشش در دراز مدت انفجارهای نامطلوبی را بوجود خواهد آورد.

دلیل هفتم: روایات خاص در زمینه مردم و حاکمیت:

ائمه معصومین در سخنان متعددی از احترام به آراء مردم و نقش آن در حاکمیت یاد کرده اند. و به ذکر مختصری از آن موارد بسیار بسنده می نمائیم:

۱. نقش کلی مردم در حکومت:

امام علی [ع] پذیرش حکومت را بر مبنای اصل حضور مردم و تعهد الهی مبتنی می کند:

[اگر آن اجتماع عظیم نبود و اگر تمام شدن حجت و بسته شدن راه عذر وجود نمی داشت و اگر پیمان خدا از دانشمندان نبود که در مقابل پرخوری ستمگر و گرسنگی ستمدیده ساکت نمانند افسار خلافت را روی شانه اش می انداختیم و مانند روزاول کنار می نشستیم] ۳۶. در روایتی دیگر از آن امام [ع] نقل شده است:

[در حکم خدا و اسلام بر مسلمانان ضروری است که پس از فوت یا کشته شدن پیشوا گمراه یادر راه ستمدیده یا ستمگر مهذورالدم یا غیر آن کاری انجام ندهند و دست و پائی جلو نهند و مبادرت به هیچ عملی نمایند مگر آنچه پیشوائی را برای خود برگزینند که پارسا دانشمند پرهیزگار آشنا به حکم الهی و سنت بوده و به جامعه اسلامی و امور آنان وحدت بخشند و بین آنان حکومت کند].

در این بیان نیز گزینش رهبری توسط مردم تصریح شده است و در کلامی دیگر می فرماید:

[ایهاالناس... ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم] ای مردم: در مسئله حکومت برای کسی حقی نیست جز آنکس که شما او را منصوب کنید. ۳۸ ب: ارجاع به مردم در موارد خاص:

پیامبر [ص] می گوید:

[هر گاه سه نفر در مسافرت هستند یکی از میان خود را [امیر] قرار می دهند] ۳۹ و یا در جنگ موته فرمودند:

[امیر لشگریان] زید بن حارثه] است و اگر او کشته شد [جعفر بن ابیطالب] اگر او نیز به شهادت رسید [عبدالله بن رواحه] و بعد از شهادت او هر آنکس را که مسلمانان در لشکر دوست داشته و پسندیدند [۴۰] این سری از روایات نشاندهنده آنند که پیامبر [ص] و امامان [ع] به حکم عقلی [گزینش امیر توسط مردم] در موارد نیازشاد نموده اند و هم چنین امضائی بر [سیره عقلائی] در این گونه موارد بشمار می رود.

ج: نهی از حکومتهای استبدادی:

پیامبر [ص] و امامان [ع] حکومتهای برخاسته از زور و قلدری را مورد انتقاد قرار داده و غیر مشروع دانسته اند.

امام صادق [ع] کسانی را که بین دو نفر حکم کرده و در مثل دو در هم خطا کنند کافر می شمرد و آنرا مشمول آیه [و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون] خمی شمرد. مخاطب امام [ع] در پی آگاهی بیشتر از کلام ایشان بر می آید و امام [ع] می فرمایند:

[انما ذلك الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط] این درباره کسی است که مردم را با شمشیر و تازیانه به حکم خود مجبور می کند. ۴۱ در روایتی دیگر آمده است:

[نهی رسول الله [ص] ان يومر الرجل قومالا باذنهم] پیامبر [ص] نهی فرمود که کسی بدون اجازه طائفه ای پیشوائی آنان را بنماید. ۴۲ این مجموع که بخشی از بسیاری است حکایت کننده ارج و منزلت حضور مردم در حاکمیت اسلامی بشمار می آید. که اگر حکومت از این پشتوانه بدور ماند مشروعیت و اصلت خود را از دست خواهد داد.

آراء فقهاء و متفکران اسلامی

بسیاری از اندیشمندان مسلمان بر ضرورت حضور مردم در زمینه مسائل حکومتی تصریح نموده و تاکید ورزیده اند. البته این اندیشه در زمانهای پیشین رگه های کم رنگ را نشان می دهد سلطه حکومتی استبدادی مانع از آن بود که در قلمرو اسلامی از بی پایگی سلطنتهای غیر متکی به مردم سخن به میان آید. اما در قرن معاصر بسیاری از دانشمندان شیعی و سنی به طرح ریزی حکومت اسلامی پرداخته و در آن به نقش مردم ارج نهاده اند و در این زمره می توان از بزرگان و اندیشمندان ذیل یاد کرد:

آخوند خراسانی میرزا حسین طهرانی و ملا عبدالله مازندرانی سه مجتهد برجسته مدافع مشروطیت در نجف در این زمینه می گویند:

[این ضروری مذهب است که در عصر غیبت حکومت با جمهور مردم است] ۴۳ [سید عبدالحسین لاری] از شاگردان میرزای شیرازی می گوید:

[همه مفسد دنیا و بی اعتدالیهای جوامع اختلال نظم و قانون در میان ملتها از زمان آدم تا خاتم الانبیاء [ص] و از صدر اسلام تا روز قیامت جز بواسطه مخالفت حکم و شورا و ملت نبوده و نخواهند بود] ۴۴ [نائینی] در [تنبیه الامه و تنزیه المله] می نویسد:

[و امرهم شوری بینهم اگر چه بنفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آنست که به مشورت نوع برگزار شود در کمال ظهور است]. ۴۵ [علامه طباطبائی] نیز این نظر را پذیرفته و فرموده اند:

[بدون اشکال امر حکومت اسلامی بعد از پیامبر [ص] و غیبت امام [ع] مثل زمان حاضر متوجه مسلمانان است]. ۴۶ [امام خمینی] این مسئله را بارها بارها مورد یادآوری قرار داده و بر لزوم مراجعه به آراء مردم و حضور آنان در مسائل حکومتی تاکید نموده اند و ما فقط به ذکر یک نمونه از این موارد قناعت می وریم:

همانطور که مکرر من عرض کرده ام و دیگران هم گفته اند انتخابات در انحصار هیچکس نیست نه در انحصار روحانیون است نه در انحصار احزاب است ... از قراری که من شنیده ام در دانشگاه بعضی از اشخاص رفته اند و گفته اند دخالت در انتخابات دخالت در سیاست است و این حق مجتهدان است!... اینطور نیست که انتخابات را یک یا چند تا مجتهد عمل کنند!... این یک توطئه است ... که انتخابات حق مجتهدین است دانشگاهیها بدانند این را که همانطور که یک مجتهد در سرنوشت خودش باید دخالت کند یک دانشجوی جوان هم باید در سرنوشت خودش دخالت کند. ۴۷ در میان متفکران اهل سنت نیز این اندیشه بوضوح مشاهده می شود [شیخ محمد عبده] تصریح می کند:

[ان التصرف الواحد في الكل ممنوع شرعا] سلطه یک نفر بر تمامی امور جامعه شرعا ممنوع است. ۴۸ [ابوالاعلی مودودی] می گوید:

[قرآن هیچگونه قواعد قطعی و لایتغیری در مورد نحوه انتخابات و شورا تعیین نمی کند بلکه اصول کلی آنرا معین می کند و تصمیم گیری در مورد مسائل مربوط به اجرای عملی آن را به مقتضای زمان و نیازهای جامعه وا می گذارد]. ۴۹ استاد [محمود فیاض] در [الفقه الاسلامی عند المسلمین] می نویسد:

آنچه موجب تعیین می شود به اینکه حاکم وکیل مردم است و باید در برابر قدرت ملت گردن نهاده اینست که تمامی فقهاء او را در تمامی تصرفات چون یکتا از افراد ملت می شناسد. ۵۰ [عبدالکریم الخطیب] می نویسد: خلافت بر مبنای [بیعت] حق مشاع است بین تمامی مسلمانان [۵۱ طه حسین] نیز اندیشه حضور مردم را در حاکمیت می پذیرد:

[مسئله خلافت بر [بیعت] استوار است یعنی بر رضایت مردم] ۵۲ [ظافر القاسمی] نویسنده [نظام الحکم فی الشریعه والتاریخ الاسلامی] بحث گسترده ای در این زمینه دارد که مشروعیت حکومت به آراء مردم است. ولی سعی دارد خلافت خلفای سه گانه از خلفای راشدین را بر این مبنی توجیه نماید. و با ذکر نمونه های تاریخی خلافت آنانرا از آنچه شیعیان و مشهوراهل سنت گمان برده اند خارج نموده و بر مبنای آراء مردم و رضایت عمومی استوار سازد. در مجموع از طرح اندیشه های اینان می توان استفاده کرد که مسئله لزوم اتکای حکومت اسلامی به آراء مردم از طرفدارانی بهره منداست. و با کاوش و تتبع بیشتر می توان از میان دانشمندان پیشین و معاصر فرقه های اسلامی نمونه های فراوانتری را ارائه داد.

در پایان این فصل ضروری است که متذکر شویم [قانون اساسی] که دستاورد تلاش [مجلس خبرگان] بشمار می آید حکایتگر این واقعیت است که بسیاری از فقهای شرکت کننده در تدوین آن بر این اعتقاد بودند که مردم در ساختن و تکمیل حکومت اسلامی نقش دارند و بر این اساس قوانینی را به تصویب رساندند و این باور را در آن منعکس نمودند. از آن جمله دراصل پنجاه و ششم قانون اساسی چنین آورده اند: [حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می آید اعمال می کند].

و در [اصل سوم]: دولت مکلف شده است که زمینه مشارکت عمومی را در مسائل سیاسی فراهم آورد. تنظیم اصول کلی رجوع به آراء مردم در زمینه های ولی فقیه ریاست جمهوری مجلس شورای اسلامی و شوراهای انعکاس باور فقهای موجود در [مجلس خبرگان] بود که حضور مردم را در صحنه های سیاسی ضروری می شمردند.

پایان سخن :

کوتاه سخن آنکه: [حکومت اسلامی] متکی بر آرای مردمی است و به بیان دیگر حکومتی است خدامردمی (جمهوری اسلامی). حضور مردم در تعیین نمایندگان سیاسی خود (ولی فقیه رئیس جمهور و کلا و...) جلوه هائی از این حضور سیاسی بشمار می آید. از اینروه بایستی بر این حضور و جلوه های آن ارج نهاد و همگان در تلاش آن برآیند که این شرکت کاستی نگیرد و [انتخابات] با بسیج عام [مردم] انجام یابد. مبدا فضای نسبتاً آرام سیاسی آرامش وجدان بیافریند و ما را از سعی و تلاش باز دارد. جهت های موجود در انتخابات پیشین اینک با همان قوت و شاید با گسترش بیشتر وجود دارد. در شرائط حاضر که جنگ اصلی ترین مسئله ملی و اسلامی ما می باشد بایستی رهبران کشور از پشتوانه قوی آراء عمومی بهره مند باشند. دیدگان کارگردانان سیاستهای خارجی قدرتهای جهانی از یکسو به قدرت رزمی مان می نگرند و از سوی دیگر به آراء عمومی توجه کرده و می کنند و ایندو را در معادلات قدرت و برخوردهای سیاسی با ما بحساب می آورند.

و اینک که هنگامه چیدن میوه های شیرین از درخت پرتوان ایثار فرا رسیده است بایستی با تمامی قدرت از حیثیت انقلاب و اسلام به دفاع برخیزیم و با دعوت ملتمان به شرکت ثبات و قدرت [کشور اسلامی] را نشان دهیم. خداوند همگان را در مسیر رضایت خود یاری دهد. انشاءالله

پی نوشت ها:

۱. ملل و نحل شهرستانی ۱، ۱۴۴. الخلافه والامامه عبدالکریم الخطیب ۲۴۵.

۲. الاحكام السلطانيه ماوردى ط مصر ص ۶. الفصل ابو محمد على بن احمد بن حزم ظاهرى ط دارالمعرفه جلد سوم جزء چهارم ۱۶۹.
۳. الفصل همان صفحه .
۴. مقالات الاسلاميين اشعري ۲، ۱۳۲.
۵. الفصل ابن حزم جلد سوم جزء چهارم ۱۶۹.
۶. الاحكام السلطانيه ۶.
۷. فلسفه التوحيد والولايه محمد جوادالمغنيه ۱۹۰.
۸. الاحكام السلطانيه ابويعلی فراء حنبلی .
۹. نظام الحكم فى الشريعه والتاريخ الاسلامى ط دارالنفائس ۲۷۷.
۱۰. همان مدرک ۲۷۷.
۱۱. الاسلام يقودالحياه ۱۷۱.
۱۲. خصال شيخ صدوق ط جامعه مدرسين ۴۱۷.
۱۳. وسائل الشيعه ۱۶، ۱۶۴ ح ۱۲ (باب الايمان) .
۱۴. ارشاد الطالب استاد جواد تبريزى ۲، ۲۲۸. استشهاد به روايت در اينکه مراد از رفع در قسمت اکراه رفع جميع آثار است. از اين کتاب نقل شده است .
۱۵. ص ۲۶.
۱۶. الاسلام يقودالحياه ۱۳۳، ۱۳۶.
۱۷. شورى ۳۸.
۱۸. آل عمران ۱۵۹.
۱۹. الميزان ۴، ۷۲.
۲۰. بررسى مسائل کلی امامت ابراهيم امينى ۳۶۴.
۲۱. نهج البلاغه خطبه ۳.
۲۲. نهج البلاغه حکمت ۱۶۱.
۲۳. همان مدرک نامه ۶.
۲۴. الاسلام يقودالحياه ۱۶۲.
۲۵. نظام الحكم فى الشريعه والتاريخ الاسلامى ظافرقاسمى ۷۴ نقل از تاريخ الاستاذ محمد عيده رشيد رضا ۲، ۲۰۷.
۲۶. مائده ۳۸.
۲۷. شورى ۱۳.
۲۸. آل عمران ۱۰۴.
۲۹. بقره ۱۹۵.
۳۰. الميزان ط آخوندى ۴، ۱۲۲.
۳۱. همان مدرک ۱۲۲، ۱۲۳.
۳۲. الاسلام يقودالحياه ۱۶۲.
۳۳. مباحث خارج فقه زکاه ۱۴/۰۲/۶۴.
۳۴. نظام الحكم فى الشريعه والتاريخ الاسلامى ظافرقاسمى ۲۷۲. نقل از [نظام الحكم فى الاسلام] فصل [مصدرالسياده فى الامه] .
۳۵. سبرى در نهج البلاغه ۱۲۰.
۳۶. نهج البلاغه خطبه ۳.
۳۷. کتاب سليم بن قيس ۱۸۲.

۳۸. تاریخ طبری چاپ لندن ۶،۳۰۷۶. کامل ابن اثیر دار صادر بیروت (۱۳ جلدی) ۳،۱۹۳.
۳۹. سنن ابی داود اول ۲،۴.
۴۰. تاریخ یعقوبی ۲،۴۹.
۴۱. تهذیب طوسی ۲۲۳، ۶ دعائم الاسلام . قاشی نعمان ۲،۵۲۹. وسائل الشیعه عاملی ۵۱۸.
۴۲. بحار الانوار مجلسی / ۸۸/۰۸ من لایحضره الفقیه ط غفاری ۴،۱۶.
۴۳. تاریخ بیداری ایرانیان ناظم الاسلام کرمانی بخش دوم ۲۳۰.
۴۴. ولایت فقیه زیربنای فکری مشروطه مشروعه (سیری در افکار و مبارزات سید عبدالحسین لاری) سید محمد تقی آیت اللهی ۱۱۹.
۴۵. تنبیه الامه و تنزیه المله ۵۳۵۴.
۴۶. المیزان ۴،۱۲۳.
۴۷. روزنامه اطلاعات تاریخ ۱۰/۱۲/۱۳۶۲.
۴۸. نظام الحکم فی الشریعه والتاریخ الاسلامی ظافر القاسمی ۷۴.
۴۹. تاریخ فلسفه در اسلام گردآوری م. شریف نشر مرکز دانشگاهی ۱،۲۷۰.
۵۰. الخلافه والامامه عبدالکریم الخطیب ۲۵۸.
۵۱. همان مدرک ۲۷۱.
۵۲. الفتنه الكبرى ۶۱،۲۵۲.
۵۳. نظام الحکم فی الشریعه والتاریخ الاسلامی ظافر القاسمی ۱۲۱۲۳۱.

۴-۲- مباحث نظری انتخابات (۱)

مقدمه‌ای بر موضوع انتخابات

مقدمه

انتخابات مجموعه عملیاتی است که هدف اصلی آن انتخاب و گزینش صاحب منصبان و فرمانروایان یا تعیین ناظرانی به منظور مهار و کنترل قدرت، تدبیر و چاره‌اندیشی است. از این دیدگاه، انتخابات به معنی قانون انتخاب و گزینش روشهای مختلف و متنوع تعیین نمایندگان است. انتخابات ابزاری است که به وسیله آن می‌توان اراده شهروندان و اتباع کشور را در شکل‌گیری نهادهای سیاسی و تعیین متصدیان اعمال اقتدار سیاسی مداخله داد.

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است: «در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (ان الارض یرثها عبادی الصالحون) و قانونگذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است بر مدار قرآن و سنت، جریان می‌یابد. بنابراین نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام شناسان عادل و پرهیزگار و متعهد (فقه‌های عادل) امری محتوم و ضروری است و چون هدف از حکومت، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی (و الی ... المسیر) تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد خداگونگی انسان فراهم آید (تخلقوا باخلاقى ...) و این جز در گرو مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماعی در روند تحول جامعه نمی‌تواند باشد»

با توجه به این جهت، قانون اساسی زمینه مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیریهای سیاسی و سرنوشت‌ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد تا در مسیر تکامل انسان هر فردی خود دست‌اندر کار و مسئول رشد و ارتقا و رهبری گردد که این همان تحقق حکومت مستضعفین در زمین خواهد بود و راه رسیدن به این اهداف همان انتخابات و مشارکت در رأی‌گیریها به منظور انتخاب حاکمان و فرمانروایان کشور می‌باشد.

۱- پیشینه انتخابات

با آنکه از ایام باستان، هراز گاهی علائم و نشانه‌هایی از دخالت مردم در انتخابات و گزینش مسئولان و فرمانروایان به چشم می‌خورد، با این حال باید گفته شود که اساس اندیشه‌ای که فن‌گزینش و انتخابات را به عنوان موجه‌ترین و مشروع‌ترین ابزار و وسیله نیل به وصول قدرت و اقتدار و همچنین رایج‌ترین و معمول‌ترین شیوه و روش اعمال اراده مردم قرار دهد امری جدید است زیرا پیش از اینها فرمانروایان جوامع نیز از زمره داده‌های طبیعی تلقی می‌شد یعنی همان گونه که اقلیم، امراض، شکل و رنگ افراد قابل انتخاب نبود، فرمانروایان نیز در اکثر جوامع توسط زور و جبری خارج از اراده مردم و ملت بر آنها تحمیل می‌شد، ایده و اندیشه حاکمیت ماوراء الطبیعه‌ای با ریشه و اساس مشترک و اشکال و صور کم و بیش متفاوت و مختلف، در اغلب نقاط عالم غلبه داشت.

اگر به اختصار بخواهیم بگوییم، در گذشته عامل اصلی و مهم به دست آوردن تخت حکومت و فرمانروایی و با انتقال قدرت، اصل وراثت (مثلاً پسر اگر پدرش پادشاه بود جانشین وی می‌شد یعنی بعد از مرگ سلطان. و یا در قبایل و جوامع کوچکتر پسر بزرگ رئیس قبیله، صاحب منصب و صاحب قدرت پدر خود می‌شد) بوده نه انتخاب و گزینش توسط افراد و مردم برای دستگیری و کسب قدرت.

به طوری که در تاریخ سیاسی بریتانیا دیده می‌شود نخستین و اولین سنگ بنا و شالوده انتخابات به معنی امروزی کلمه در این کشور گذارده شد، زیرا در آغاز، سلطنت مطلق زیر فشار طبقه اشراف زمیندار و نجبای روحانی و نظامی به انتقال بخشی از قدرت خود به آنان دست کم در زمینه رایزنی در امور مالی و مالیاتی مبادرت ورزید، آنگاه به سبب تحول در وسایل تولید صنعتی و توجه به بازرگانها و قوت گرفتن بورژوازی (خرده پاهای شهری) و تقاضا و درخواستهای روز افزون این طبقه رو به رشد برای مشارکت در اینگونه تصمیم‌گیریهای مملکتی نهایتاً دربار انگلستان تن به قبول و شناخت این نیروی جدید و پویای اجتماعی نیز داد و موافقت کرد که نمایندگان بورژوازی صنعت، بازرگانی، روشنفکری و مشاغل آزاد نیز در پارلمان انگلستان شرکت نمایند.

این امر برای اولین بار مسئله انتخاب نمایندگان را مطرح کرد و پایه انتخابات را به گونه ابتدایی و ساده آن در این کشور ریخت. از همان زمان آرام آرام، شیوه های گزینش و فوت و فنهای مربوط به راه تکامل در پیش گرفت و از صورت یک امر اتفاقی زودگذر به صورت نظامی منسجم درآمد و کم کم وارد شبکه حقوق اکثر کشورهای جهان گردید.

اما استقرار حقوقی و سیاسی انتخابات در شکل نهایی آن، در قرون هفدهم و هجدهم با پذیرش نظریه مردم سالاری و ایجاد نظامها و رژیمهای نماینده‌ای و متعاقب ظهور نظریه حاکمیت ملی انجام پذیرفت. انقلابیون اروپا با رد فلسفه حاکمیت مردم «این نظر از جانب روسو فیلسوف و متفکر فرانسوی ارائه شده بود» و تمایل پیدا کردن و گرایش به سوی اصل حاکمیت ملی، طبیعتاً در جهت اعمال غیر مستقیم قدرت توسط مردم کشیده شدند، زیرا پذیرش بی کم و کاست اصل حاکمیت مردم، خود به خود ایجاد دموکراسی مستقیم (یعنی مردم در یک جا جمع شده و مستقیماً نامزد و نماینده خود را انتخاب می‌نمودند و نیازی به انتخابات به صورتی که در حال حاضر وجود دارد نبود) را به دنبال می‌آورد و این همان مشکل و معضلی بود که قانونگذاران و بسیاری از نظریه پردازان می‌خواستند از آن اجتناب کنند، به بیان ساده‌تر نه تنها اکثر انقلابیون در صدد سپردن سرنوشت جامعه به همه مردم نبودند و آن را خطرناک و ناسودمند می‌شمردند، بلکه از این امر هم وحشت داشتند که از خلال انتخابات، آن هم از سوی شهروندان آگاه و مصلحت اندیش، برگزیدگان و نخبگان سر برآوردند و زمام قدرت را به دست گیرند.

این اندیشه، انطباق بیشتری با آرمانهای زمان داشت. از طرف دیگر اجرای نظرات مربوط به دموکراسی مستقیم در عمل مواجه با اشکالاتی نیز بود، به ویژه آنکه در دولت کشورهای بزرگ، امکان اجتماع همه مردم برای تصویب قوانین و انتخاب قضات و کارگزاران قدرت اجرایی بعید می‌نمود لذا چه از حیث نظری و چه از لحاظ عملی، دموکراسی غیر مستقیم بیشتر پذیرفتنی به نظر می‌رسید.

امروزه جز در برخی از خرده دولتها مانند چند کانتون سوییس یا چند ایالت در آمریکای شمالی، اعمال دموکراسی مستقیم، کاربرد نداشته و تقریباً اکثریت قریب به اتفاق کشورها نظریه انتخاب و گزینش فرمانروایان و نمایندگان مردم را از راه انتخابات غیر مستقیم پذیرا شده‌اند، سایر راههای وصول به قدرت از قبیل وراثت، انتصاب، شیوه خود انتخابی و امثال آن، یا از میان برداشته شده یا جنبه فرعی و استثنایی یافته‌اند.

۲- انواع انتخابات

در حال حاضر در چهارچوب این مبحث دو گونه انتخابات از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند: یکی انتخاب رئیس دولت - کشور در رژیمهایی که جمهوری است و دیگری انتخاب نمایندگان مجالس مقننه.

اهمیت این دو نوع انتخابات از نظر ماهیت و طبیعت سیاسی ویژه آنهاست و اینکه هر فرد به عنوان تبعه کشور و شهروند، ضمن رأی دادن، در واقع سرنوشت جامعه ملی را رقم می‌زند، در حالی که امروزه ابزار انتخابات در سطحهای جغرافیایی گوناگون مانند کمونها، بخشها، شهرستانها، استانها و حتی در موارد بسیاری شهرها و روستاها، برای انتخاب و تعیین مشاوران و مسئولین محلی مورد استفاده قرار می‌گیرد و برقراری اینگونه انتخاب به عنوان نشانه فراخی و گستردگی میدان دموکراسی تلقی می‌شود، لکن هیچکدام از این نوع انتخابات ویژگی و خصایص انتخابات سیاسی را که در مرحله اول برای تعیین مسئولین و متصدیان امور کشوری است ندارند، زیرا در انتخابات مذکور هر چند که مقاصد و اهداف سیاسی و اجتماعی نیز مد نظر و مورد توجه رأی دهندگان و انتخاب کنندگان است، با این حال اساساً در چهارچوب موضوعات محلی و جوامع خاص کوچک است، نه شکل گیری قدرت در سطح کل جامعه و کشور.

در حکومت مردم بر مردم، رأی و نظر در علائق جامعه از طریق انتخابات معلوم و مشخص می‌گردد، به همین دلیل دموکراسیهای جهان حق رأی را تا هر جا که ممکن و میسر و در عین حال مقرون به مصلحت بوده است تعمیم داده، آن را «حق رأی عمومی» خوانده‌اند.

۳- حق رأی

حال این سؤال پیش می‌آید که رأی چیست؟

رأی، عملی تشریفاتی و حقوقی است که اتباع یک کشور و افراد آن به وسیله آن، طبق ضوابط و شرایط قانونی به انتخاب نماینده یا نمایندگان می‌پردازند و رأی دهنده ضمن این عمل حقوقی - سیاسی در حقیقت با برگزیدن نماینده یا نمایندگان در اداره امور سیاسی جامعه خود مشارکت می‌کند.

رأی دادن حقی است که به یک فرد تعلق می‌گیرد و این شخص مختار است که از این حق استفاده بنماید یا نه. هر چند امروزه این حق رأی دادن در برخی کشورها از جمله استرالیا اجباری بوده و در حقیقت هر شهروند هجده ساله و هجده ساله به بالا موظف به رأی دادن می‌باشد. از طرف دیگر در کشور ما این رأی دادن اختیاری بوده و الزام به رأی دادن وجود ندارد و بنابراین به کارگیری این حق یا امتناع از آن، خود گونه‌ای حق مشروع هر شهروند به شمار می‌آید و استفاده یا عدم استفاده از آن منوط به اراده شهروند خواهد بود.

در هر صورت شاید بتوان گفت که علت اجبار به رأی دادن در برخی کشورها با این دلیل که منافع جامعه این امر را ایجاب می‌نماید توجیه شود، یعنی کشوری مثل استرالیا شرکت اجباری شهروندان خود را در امر انتخابات و رأی دادن به صلاح دانسته و در مواردی که شهروندی بدون دلیل کافی و وافی از امر شرکت در انتخابات و رأی دادن امتناع نموده باشد برای آن شخص مجازات‌ها و ضمانت اجرایی در نظر گرفته شده است.

در هر صورت برای اینکه شهروندی بتواند قادر به رأی دادن باشد شرایطی را لازم دارد. به عبارت بهتر، شخص باید واجد شرایطی برای رأی دادن باشد و همین‌طور در مورد انتخاب افراد، این افراد نیز باید واجد صلاحیت و دارای شرایط لازم باشند. این شرایط مربوط به رأی دادن و انتخاب شدن به طور کلی در قوانین و مقررات مربوط به انتخابات معین می‌شوند.

از جمله شرایط اساسی برای رأی دادن تا چند سال پیش (و حتی در حال حاضر در برخی کشورهای عربی) جنسیت فرد بوده و می‌باشد. هر چند شرایط دیگری نیز ضروری هستند مثلاً تابعیت، ولی این امر به حاکمیت بر می‌گردد؛ به عبارت دیگر، تا زمانی که شخصی تبعه ایران نباشد از نظر سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره به نظر نمی‌رسد که علایق و پیوستگی به این کشور داشته باشد و بنابراین قائل شدن حق برای یک فرد بیگانه و خارجی علاوه بر اینکه منجر به هرج و مرج و سوء استفاده خارجیان می‌شود از نظر عقلی، حقوقی و سیاسی نیز کاملاً بیپهوده است.

یک فرد خارجی نمی‌تواند و حق ندارد و در اداره کشور دخالت نماید، حتی کوچکترین حقی قائل شدن برای این افراد، دخالت در حاکمیت ملی بوده و هیچ عقل سلیمی این امر را نمی‌پذیرد. از جمله شرایط دیگر اقامت، رشد، سن، نداشتن نقص عضو، سواد، عدم سوء پیشینه کیفری، عدم اشتغال در برخی مشاغل دولتی به منظور انتخاب کردن و انتخاب شدن می‌باشد که در قوانین کشورها مشخص می‌شود و ممکن است از کشوری به کشور دیگر فرق اساسی در این شرایط وجود داشته باشد که در مباحث آینده در این مورد و در موارد انواع رأی (رأی پستی، غیابی، دوردست و ...) مفصل بحث خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱ مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مبحث شیوه حکومت در اسلام.
- ۲ دکتر قاضی، ابوالفضل؛ بایسته‌های حقوق اساسی؛ نشر دادگستر، چاپ مهر، ص ۲۹۷، ۱۳۷۵
- ۳ همان؛ ص ۲۹۹
- ۴ دکتر بوشهری، جعفر؛ حقوق اساسی (حقوق اساسی تطبیقی)؛ مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ص ۲۱، اسفند ۱۳۵۲.

Glossary of election terms internet ; Australian election ۵

۴-۳- مباحث نظری انتخابات (۲)

مبانی انتخابات

مقدمه

در اروپا، حق رأی که معلول نظام جدید فکری است با تحولات مختلفی مواجه بوده است، اندیشمندان کلاسیک اروپا که حاکمیت را به مثابه «سهام» اهالی یک کشور می‌دانستند و به عقیده آنان حاصل جمع سهام، حاکمیت کشور را تشکیل می‌دهد. در این صورت «رأی» حق هر شهروندی است که می‌تواند از آن استفاده یا از آن اعراض کند. در این نگرش رأی معلول تحلیل حاکمیت است. چون حاکمیت محصول سهم آحاد شهروندان است، هر شهروندی حق خود را به صورت «رأی» استیفاء می‌کند.

در مقابل، نظریه دیگر که مفهوم «حاکمیت ملی» را در یک عرصه اندیشه سیاسی پذیرفته است، «حاکمیت» را «کل تجزیه ناپذیر» می‌داند. در این نظریه حاکمیت، امری واحد و متعلق به «ملت» است. واقعیت «ملت» و مفهوم «حاکمیت» مستقل از هر فرد شهروند یا عوامل سازنده آن است و چون «حاکمیت» را متعلق به ملت می‌داند، و ملت هم مفهوم خاص و مستقلاً دارد رأی، نه به مثابه حق هر شهروند بلکه به عنوان رفتار حقوقی یا کارکرد سیاسی هر شهروند در شکل دیگر نظام سیاسی محسوب می‌شود. این حق متعلق به پدیده‌ای به نام ملت است و این ملت است که می‌تواند این حق را به هر کس بخواهد اعطاء کند. بعضی شهروندان را از این حق محروم کند. این تعبیر با مسامحه است، زیرا ملت الزامی ندارد که همه افراد را صاحب حق بشناسد که آنان را محروم کرده باشد.

«بازناده» یکی از طرفداران حاکمیت ملی اظهار می‌دارد: «رأی دادن چیزی جز یک کارکرد عمومی نیست و هیچ کس در این باب حقی ندارد. جامعه حق دارد در صورتی که سود خود را در آن دید، کسی را از این کار معاف کند یا اینکه اعمال این قدرت را برای کسی تجویز نماید.»

در این نظریه، جامعه می‌تواند رأی دادن را به عنوان تکلیف الزامی کند و ممتنع از آن را نیز مجازات کند. به نظر می‌رسد آنچه در نظام‌های سیاسی غربی واقعیت دارد، نظریه دوم باشد.

چنانکه دکتر قاضی می‌نویسد: «در آغاز نهضت تدوین قوانین اساسی و به وجود آمدن امکان مشارکت مردم در گزینش نمایندگان و فرمانروایان، تنظیم کنندگان قوانین و حتی رهبران انقلابی، علی‌الاصول با سپردن بی‌محابای سرنوشت حکومت به دست عوام‌الناس چندان روی موافقت نشان نمی‌دادند. بنابر تعبیر «موریس دووژه» جلوگیری از استقرار انتخابات همگانی، توسط بورژوازی صورت گرفت. زیرا اینان که تازه از راه انقلاب، قدرت حکومتی را از ید اشراف و نجبا خارج کرده بودند، می‌خواستند حتی المقدور آن را در محدوده نخبگان جامعه حفظ کنند و اجازه ندهند که در تعیین نتیجه انتخابات فقط قانون عدد و اکثریت فرمان براند و اهرم‌های قدرت کاملاً به دست مردم کوچک و بازار افتد. با این ملاحظات، شرایط ویژه‌ای را در قوانین گنجانند که از دیدگاه حقوق، به محدودیت حق رأی و مآلاً انتخاب می‌انجامید.»

۱- مبانی توجیه رای در حکومت اسلامی

قانون اساسی جمهوری اسلامی، در اصول متعددی دیدگاه فلسفی خود را راجع به حاکمیت بیان کرده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست. هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است.» در این اصل «حاکمیت ملی» مورد استفاده و استعمال قرار نگرفته است. لذا چنانکه تئوری «کار ویژه‌ای» که حق حاکمیت را متعلق به مفهوم ملت داده است. در نظام جمهوری اسلامی، حق حاکمیت را متعلق به اسلام و ایدئولوژی می‌داند. همانطور که مفهومی، به نام «ملت» حق انتخابات را به گروه‌های خاصی محول کرده است. در اندیشه اسلامی حق حاکمیت با مفهوم «شریعت» آمیخته می‌شود. حدود اعمال حاکمیت و شیوه اجرای آن به وسیله «اسلام» یعنی ایدئولوژی و مکتب تعیین می‌گردد.

این مکتب است که حدود انتخابات را در عرصه شکل و محتوا، تعیین می‌کند، دو مفهوم متعارض در حاکمیت وجود ندارد که در عرض یکدیگر تحلیل شوند. (حاکمیت الهی و حاکمیت ملی) در مقدمه قانون اساسی در مورد مشارکت

مردم آمده است: «در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (ان الارض یرثها عبادی الصالحون) و قانونگذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است بر مدار قرآن و سنت، جریان می‌یابد.»

بنابراین نظارت دقیق و جدی از ناحیه اسلام شناسان عادل و پرهیزکار و متعهد (فقه‌های عادل) امری محتوم و ضروری است و چون هدف از حکومت رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است (والی الله المصیر) تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد خداگونگی انسان فراهم آید (تخلفو باخلاق الله) و این جز در گرو مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه نمی‌تواند باشد.

باتوجه به این جهت، قانون اساسی زمینه‌چنین مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیری‌های سیاسی و سرنوشت ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد تا در سیر تکامل انسان هر فردی خود دست‌اندرکار و مسئول رشد و ارتقاء رهبری گردد که این همان تحقق حکومت مستضعفین در زمین خواهد بود.

با تحلیل این بخش از مقدمه، استفاده می‌شود که «حق رأی» مأخوذ از شریعت و جهت آن تأمین اهداف مکتب است. رأی، تغییر اهداف نیست، بلکه تأمین اهداف است. انسان‌ها با مشارکت سیاسی خود، استعداد و خلاقیت خود را در تأمین اهداف مکتبی بروز می‌دهند و در فرایند تکامل فردی خود قرار می‌گیرند و این قانون تکوینی را که «انسان بر سرنوشت خویش حاکم است» تجلی می‌بخشد که «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم».

حق رأی چون «اعتبار» مکتب است. معیارها و ضابطه‌های آن نیز باید در این راستا قانونمند باشد. گستره و محدودیت‌های آن بر مبنای قواعد کلی اسلامی تعیین می‌شود. لذا چون مدار اداره امور کشور چه در بعد قانونگذاری و چه اجرایی، قرآن و سنت است، تعهد و التزام به مکتب شرط ثابت نمایندگی است.

۲- محدودیت‌های حق رأی

در ایجاد محدودیت برای رأی دهندگان، محدودیت‌های مالی و اخلاقی دو پایه مهم تحولات حقوق غربی را تشکیل داده است. در محدودیت‌های مالی، اصولاً کسانی را دارای حق رأی دانسته‌اند که «مالیات انتخاباتی» را می‌پردازند. در این دیدگاه کسانی که دارای مکنت و ثروت هستند وابستگی بیشتر به جامعه دارند. زیرا هم تصمیمات حاکمیت، بیشتر ناظر به وضعیت آنان است و هم آنان به اقتضای خردمندی خود از ثروت، ارزش جامعه و حکومت را می‌شناسند.

اختصاص این حق به مالکین اراضی و متمولین جدال میان طبقه اشراف و «بورژوازی» در قرن نوزدهم، تلاش برای در اختیار گرفتن رأی محدود بوده است.

امروزه در بعضی از ایالات آمریکای شمالی، کسانی می‌توانند در رأی دادن شرکت کنند که درآمد کافی برای ادامه حیات داشته باشند یا کسانی که عوارض ویژه انتخابات را بپردازند. بهره‌مندی از سواد خواندن و نوشتن نیز از شرایط دیگری است که برای رأی دهندگان مقرر کرده‌اند و استدلال می‌کنند که هیئت انتخابیه، با سواد قادر است افراد شایسته را برگزیند. زیرا هدف از انتخابات حاکم نمودن نخبگان است. انتخاب کننده با سواد قادر است خود رأی‌دهنده به گزینش فرمانروایان شایسته اقدام کند. هر چند این نظر مخالفینی نیز دارد. مع الوصف در بعضی کشورها مثل ایالت جنوبی آمریکا، رأی دهنده باید ثابت کند که می‌تواند قانون اساسی ایالتی را بخواند و در برخی دیگر از ایالات شرط شده است که انتخاب کننده بتواند در باب قانون اساسی توضیح نیز بدهد.

محدودیت‌های جنسی نیز طی سالیان ممتدی در اروپا و آمریکا وجود داشته است، حق رأی زنان در ایالات متحده آمریکا در سطح فدرال در سال ۱۹۲۰ پذیرفته گردید و در بریتانیا در سال ۱۹۲۸ وارد قانون شد. در فرانسه در سال ۱۹۴۴، در موناکو در سال ۱۹۶۲، در سوئیس طی رفراندومی در سال ۱۹۵۴ از مردان راجع به حق رأی زنان پرسش به عمل آمد و اکثریت مردان با حق رأی زنان مخالفت کردند. ولی در سالهای بعد مردم سوئیس یعنی مردها به حق رأی زنان تن در دادند.

در مورد انتخاب شونده‌گان دقت و حساسیت بالایی وجود دارد. سن، تابعیت و اخلاق از پایه‌های مهم در امر گزینش شدن و از شرایط اساسی انتخاب شونده‌گان است.

اکثریت قوانین کشورها به حسن سابقه نامزدها اهمیت ویژه می‌دهند. بنابر عقیده عموم کشورها، کسی باید افتخار برگزیدگی از سوی شهروندان را داشته باشد که از حیث رفتار و کردار برتر و والاتر از شهروندان عادی باشد. ارتکاب جرائم حتی بسیار خفیف نیز، می‌تواند کاندیدایی را از حق انتخاب شدن محروم سازد. در برخی از کشورها نوع جرائم ارتكابی در محرومیت نامزد انتخاباتی بسیار مهم است. مثلاً در استرالیا، فرانسه، کانادا و بریتانیا در باب جرائمی از قبیل فساد در انتخابات، ورشکستگی به تقصیر بسیار حساسند. علاوه بر شرایط اساسی فوق غالب قوانین، یک سلسله شرایط اضافی دیگری را نیز در باب انتخاب شونده‌گان ملحوظ داشته‌اند و هدف بیشتر موارد آن است که نامزدهای نمایندگی از حیث اندیشه ذهن، اخلاق یا کیفیات مالی از برجستگی‌های ویژه برخوردار باشند. در مجالس سنا یا مجالس دوم، سخت‌گیری بیشتری وجود دارد. در بلژیک سناتورها از بین وزیران، نمایندگان، دارندگان مدارک لیسانس، کارکنان عالی مقام دولت، امرای ارتش، استادان دانشگاه، رؤسای مؤسسات مهم اقتصادی یا مؤدیانی که بیشتر از سه هزار فرانک مالیات مستقیم در سال بپردازند برگزیده می‌شوند. با این وصف معلوم می‌شود که در نظام‌های دموکراتیک غربی، حق رأی چه رأی دادن و چه انتخاب شدن، بلا شرط نبوده و از محدودیتهای بسیار برخوردار است. لذا هیچگاه دموکراسی مفهوم سنتی و رایج حکومت مردم بر مردم را نداشته، بلکه حکومت اقلیت بر اکثریت است که هم این اقلیت در مجاری کنترلی خاص قرار گرفته و برگزیده می‌شوند و هم انتخاب شونده‌گان عموم مردم یا توده مردم نیستند.

ولایت فقیہ و جامعہ مدنی

۵-۱- جامعه دینی یا جامعه مدنی؟

محمدهادی معرفت

جامعه دینی یا جامعه مدنی؟ در یکی از همایشهای نسبتاً علمی - اجتماعی، یکی از اساتید محترم، در اثنای سخنرانی ناگهان و بدون مناسبت سؤالی مطرح نمود و گفت: «ما نفهمیدیم که شما - خطاب به حاضرین جلسه - جامعه دینی می خواهید یا جامعه مدنی؟». شنوندگان از این سؤال بی مورد جا خوردند و این جانب پس از پایان جلسه به او گفتم: دوست محترم، این چه سؤالی است که مطرح نمودی؟ ما مدت بیست سال است کوشش می کنیم تا مسأله تضاد میان دین و مدنیت را - که دیگران مطرح ساخته اند - برداریم، و روشن کنیم که هیچ گونه تضادی میان دین و دنیاداری وجود ندارد، بلکه دو امر به هم پیوسته اند، و دین آمده است تا راه دنیاداری صحیح را ارائه دهد، یا لاقلاً اشتباهاتی را که ممکن است انسان در حیات اجتماعی خود مرتکب شود گوشزد نماید، لذا دین رهنمود مدنیت سالم و سعادت بخش است و اساساً دین در به وجود آوردن و پیشرفت تمدن بشری همواره نقش داشته و احیاناً رهبری مستقیم آن را برعهده داشته است.

استاد یادشده صرفاً با عذرخواهی و این که سخنی بود که ناخودآگاه بر زبان رانده و مقصود بخصوصی نداشته است، خواست تا از زیر بار مسؤولیت گفتار خود شانه خالی کند. ولی قضیه به این سادگی هم نیست و ریشه دار است.

«جامعه مدنی» دیرزمانی است که گاه و بیگاه از جانب افراد و گروهها مطرح شده و می شود، و تفاسیر گوناگونی دارد، که هر یک برحسب برداشت خود آن را توجیه و تفسیر می کنند.

لذا باید به طور جدی درباره این موضوع بحث شود تا روشن گردد مطرح کنندگان خودی و غیر خودی چه هدفی را دنبال می کنند؟! جامعه مدنی از دیرزمان مورد نظر فیلسوفان و اندیشمندان بویژه جامعه شناسان بوده، و از دیدگاههای مختلف مورد تفسیر و تعریف قرار گرفته است.

اخیراً در غرب پس از برچیده شدن حاکمیت کلیسا و به وجود آمدن گونه ای گرایش مردم سالاری و دین زدایی، جامعه مدنی، تفسیر تازه ای به خود گرفت، آنچه در واقع، بازتاب سرخوردگی از نظام حاکمیت آن روز بود، که در یک نوع استبداد در لباس دین جلوه گر شده بود.

این موضوع تا به امروز نیز اثر منفی خود را بر مسأله «دین باوری» بویژه مسأله دخالت دین در امور دنیوی، برجای گذاشته است، بدین سان، جامعه مدنی را به گونه ای تفسیر می کنند که گمان رود با حاکمیت دین و جامعه توحیدی در تباین و تضاد می باشد.

البته این طرز تفکر ممکن است در جهان غرب بویژه در دوران «رنسانس» «۱» در ایتالیا و برخی کشورهای اروپایی قابل توجیه باش ولی هرگز با مدنیت اسلامی اصیل - که پیوسته اصالت خویش را حفظ کرده آسازش ندارد.

دکتر حسین بشیریه، جامعه شناس معاصر، در این باره می نویسد: «اسلام با مقایسه با دیگر ادیان تنها یک دین نیست، بلکه نظامی دولتی نیز بوده و نظریه سیاسی و حقوقی آن به اشکال مختلف اجرا گردیده است. به عبارت بهتر اسلام از آغاز یک تئوکراسی بود.

نخستین مسأله مهم و مناقشه برانگیزی هم که پس از وفات پیامبر میان مسلمانان تفرقه افکند، مسأله جانشینی و رهبری سیاسی - دینی امت مسلمان بود.

بر سر این مسأله بود که خوارج و شیعیان و اهل سنت و جماعت پیدا شدند.

پیامبر اسلام تنها رسول نبود، بلکه از زمان هجرت به مدینه رهبر سیاسی بلامنازع مسلمانان نیز شد.

بدین سان اسلام از آغاز هم جنبش دینی و هم حرکتی سیاسی بود.

دولت مدینه، نظام قبیله ای شبه جزیره عربستان را به هم زد و میان قبایل متخاصم وحدتی سیاسی و عقیدتی به وجود آورد.

اساس دولت مدینه قراردادهای بیعت میان قبایل و پیامبر بود.

پیمانهای عقبه اول و دوم ، نخستین قراردادهای بیعت بود .
عقد مؤاخات میان مهاجرین و انصاریان در ایجاد هویت واحد مؤثر بود.
همچنین پیمان حدیبیه با اهل مکه در زمینه ترک مخاصمه موقت ، خصلت سیاسی داشت .
قرار داد بیعت مردم مکه با پیامبر پس از فتح آن شهر و قراردادهای یا حلفهای بعدی اساس قوام دولت مدینه را به وجود آوردند .
عهد نامه مدینه ، که در سال اول هجرت منعقد شد، نخستین سند سیاسی و در واقع قانون اساسی دولت متحد مدینه به رهبری پیامبر به شمار می رفت .
به موجب این عهدنامه اعلام شد که مؤمنین و وابستگان آنها یک امت واحد را تشکیل می دهند و در جنگ و صلح با یکدیگر هم پیمان اند .
به موجب بخش دوم این عهدنامه حتی یهودیان نیز جزء امت محسوب شدند و از حقوق مساوی با مسلمانان برخوردار بودند و می توانستند دین خود را نگه دارند، چنان که در این قسمت آمده است : «وان یهود بنی عوف امة مع المؤمنین ، للیهود دینهم وللمسلمین دینهم .» (۲) پس از فتح مکه و جنگ صفین تقریباً همه قبایل عرب نمایندگانی برای عقد اتحاد با پیامبر به مکه فرستادند .
حتی برخی قبایل بدون آن که اسلام بیاورند، با دولت اسلامی متحد شدند .
انقلاب سیاسی اسلام ، هم از طریق غزوه و جهاد و هم از طریق قرارداد صلح و اتحاد به پیروزی رسید .
اسلام تنها جنبشی برای کسب رستگاری فردی نبود، بلکه هدف آن از آغاز، ایجاد همبستگی جمعی نیز بود.
از این جهت اسلام ، انقلابی سیاسی بود که به دنبال خود منازعه بر سر قدرت و جنگهای داخلی به همراه آورد .
منازعه برای قبضه قدرت سیاسی در بین مسلمانان مهمترین ویژگی تاریخ سیاسی اسلام به شمار می رود .
پس از آن که اشرافیت قبیله ای عرب به وسیله دولت اسلامی در هم شکسته شد، نخبگان عقیدتی جدیدی از درون جامعه اسلامی پیدا شدند .

میان این دو، بعد عمده ای از منازعات سیاسی صدر اسلام به شمار می رود .
میان اشرافیت قدیم عرب در قالب بنی امیه و گروه برگزیده برخاسته از جنبش دینی اسلامی نزاعهایی در گرفت که از آن جمله باید جنگ صفین و جنگ کربلا را نام برد...» (۳) البته نویسنده یاد شده این نظر را نسبت به دین اسلام پس از بیان مذاهب بودا و مسیحیت و یهود بیان می دارد که در آن مذاهب ، مسأله ای به نام سیاست مطرح نبوده است .

گرچه نظر ایشان به «تزو» فعلی این مذاهب می باشد، لیکن باید از دیدگاه فلسفه دینی ، تمامی ادیان الهی را که تحت عنوان «نظام» بر بشر نازل گشته است ، سیاسی شمرد و هرگونه انحراف از این مسیر، معلول شرایط پیش آمده است که از ماهیت شرایط آسمانی به دور می باشد.

جامعه مدنی به مفهوم دیرینه خود

جامعه مدنی از دو واژه «جامعه» و «مدنی» ترکیب یافته است .
جامعه ، معنای :گردآمدن و پیرامون هم زندگی کردن را می دهد .
و مدنی از ریشه «مدینه» به معنای «شهر» گرفته شده است .
لذا «جامعه مدنی» زندگی گروهی و شهرنشینی را تداعی می کند .
در مقابل ، واژه «بدوی» زندگانی ابتدایی بشر را یاد آور می شود که خانه به دوش بوده ، همواره در حالت نقل و انتقال ، و انتخاب جاهای بهتر به سر می بردند، و هنوز به شهرنشینی و خانه و کاشانه فراهم ساختن خو نگرفته بودند، و تاکنون نیز بر زندگی قبایلی که خانه به دوش هستند هم اطلاق می شود.

واژه «تمدن» نیز از همین ریشه (مدینه) است ، که معنای گرایش به شهرنشینی را ایفا می کند.
البته این گردهم آمدن و شهرنشینی ، فرایندهایی دارد که شاخصه های «تمدن» به شمار می روند، و همواره در حال گسترش و پیشرفت می باشند، و زندگی را از حالت اولیه که ساده زیستی است ، به حالت پیچیده

درآورده، و بر حسب مرور زمان، پیچیده تر نیز می سازند.

در فرهنگ لغت عرب، به جای واژه «تمدن» کلمه «حضارت» در مقابل کلمه «بداوت» به کار می رود.

حضارت از ریشه «حضر» به معنای حضور در شهر و بداوت از «بدو» به معنای زندگی ابتدایی است.

البته «تمدن» یا «حضارت» مستلزم آداب و رسومی است که بایستی شهروندان رعایت کنند، و هر چه بیشتر و بهتر پایبند قوانین و مقررات مورد توافق باشند ارتقای سطح تمدن نیز به میزان این وابستگیها و پایبند بودن ها بستگی دارد. انسان ذاتا در درون خود این احساس را دارد که باید گردهم آیند، و برای رفع نیازهای خویش از فرآورده های یکدیگر بهره مند شوند، البته بهای آن را نیز که همان بهره مند ساختن دیگران است بپردازند.

از این رو، گفته اند: «انسان مدنی بالطبع»، انسان ذاتا به گردهم آمدن و مستقر شدن در یک جا، گرایش دارد.

انسان، ضرورت تشکیل زندگی مشترک را بر اساس تعاون همگانی دریافته، و دانسته است که نمی تواند بتهایی نیازهای خود را برآورد، از این رو، کوشیده است خود را از زندگی ابتدایی (بدوی) رها کرده، به زندگی اجتماعی «مدنی» روی آورد.

بدین سان زندگی «مدرن» (تمدن یا متحضر) به معنای حیات اجتماعی سازمان یافته است، در مقابل زندگی فاقد سازماندهی مدرن، و اطلاق «جامعه مدنی» بر این گونه زندگی در مقابل «جامعه بدوی» است که چنین سازماندهی رشد یافته را ندارد، نه در مقابل «توحش» که فاقد هر گونه مدنیت است، زیرا جامعه بدوی نیز دارای قوانین و ضوابطی است، که گاه بشدت رعایت می گردد و لذامی توان بر آن نام توحش نهاد، بلکه برخی آداب و رسومی بر جوامع بدوی حاکم است که شهرنشینان از آنها محرومند.

اکنون به تفاسیری باز می گردیم که برای «جامعه مدنی» مطرح شده است، تا ببینیم کدام یک سابقه بیشتری داشته، و کدامین تفسیر جنبه نوظهوری دارد و تا کجا با مبانی اسلامی سازگار است.

«جامعه مدنی» به طور کلی، از چهار دیدگاه مورد تعریف قرار گرفته است: ۱ - جامعه مدنی از دیدگاه جامعه شناختی عام: بر این اساس، جامعه مدنی، زندگی اجتماعی و منتسب به «مدینه» (به معنای شهر) می باشد.

و همان معنای شهرنشینی و گردهم آمدن را می رساند، که انسان با احساس ضرورت آن، زندگی مشترک و تعاونی خود را آغاز نمود، «۴» و پیوسته در تلاش است تا بالاترین بهره را کمترین سرمایه به دست آورد، و همواره در بهتر ساختن وسائل رفاه معیشت خود می کوشد.

البته چنین گردهمایی و تشکیل زندگی مشترک، در صورتی سعادت انسان راتمامین می کند و به سلامت به راه خود ادامه می دهد، که سازماندهی کامل داده شده باشد و بر اساس محبت و مهر متقابل و اصول حکمت پایه ریزی شده، ضوابط مستحکم بر آن حاکم باشد.

این ضوابط با ضوابط حاکم بر جوامع بدوی فرق اساسی دارد، از جمله آن که در اجرای قانون نسبت به متخلفان در جوامع بدوی، دست رئیس قبیله باز است، ولی در جامعه مدنی مدرن، تنها ضوابط حاکم است نه روابط.

۲ - جامعه مدنی از دیدگاه فلسفه، که بر تعقل و اندیشه و حکمت استوار است.

تشکیل دهندگان چنین جامعه ای، می دانند چرا و بر کدام اساس چنین جامعه ای را سامان می دهند، و اصولا روح تفاهم و تسالم و همکاری بر آن جامعه حاکم است.

منظور از مدینه فاضله که افلاطون و ارسطو و فارابی از آن سخن گفته اند، چنین جامعه ای است که بر اساس حکمت و تدبیر و خرد اندیشی پایه گذاری شده است.

انسان دوستی، همدردی، روح تسامح و تساهل، احترام به حقوق یکدیگر، گذشت و احیانا ایثار، از ویژگیهای این جامعه به شمار می روند و در فلسفه درقسمت «حکمت عملی»، از آن بحث می شود.

در این جامعه، هدف، رشد و تکامل نوع انسانی است، تا افراد هر چه بهتر زندگی کنند، به نحو احسن به حقوق حقه و طبیعی خود دست یابند، و از مواهب طبیعت که خداوند در اختیار بشر گذارده، به گونه شایسته و بایسته بهره مند گردند، از جمله: از استعدادهای گوناگون که در نهاد افراد به ودیعت نهاده شده، همگی به گونه متساوی و عادلانه بهره ببرند.

لذا در چنین جامعه ای باید بخل و حسد و دغل و ظلم و تجاوز و چپاول ، که مایه حرمان بخش عظیمی از پیکر جامعه می شود، ریشه کن شود، و جای خود را به محبت و گذشت و ایثار و فداکاری و نועدوستی بدهد. در چنین جامعه ای ، انسان به دلیل انسان بودن مورد احترام قرار می گیرد، و هرگز عوامل محیطی و شرایط زیستی ، که موجب تفاوت‌های شکل و اندام و رنگ و غیره می باشد، یا گرایش‌های خاص که باعث عقیده ها و باورهای گوناگون می گردد، یانسب یا حسب ، سبب تبعیض از برخوردارانی از حقوق انسانی و بهره مندی از مواهب طبیعی و الهی ، و نیز استفاده از فراورده های اندیشه های بشری است ، نمی گردد . همه انسانها در یک صف قرار دارند و همه برادر و برابرند ، هر چند شکل و خوی و شرایط محیطی آنان متفاوت باشد .

قرآن کریم به همین حقیقت اشاره دارد آن جا که گوید: (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلنا کم شعوبا و قبایل لتعارفوا ان اءکرمکم عندالله اتقاکم) . «۵» در این آیه ، «الناس» (همه مردم) مورد خطاب قرار گرفته اند .

هر انسانی از آغاز آفرینش تا پایان جهان ، و در پهنای گیتی ، مخاطب به این خطاب می باشد. همه انسانها - بدون استثنا- از یک پدر و مادر آفریده شده اند، پس همه برادر و برابرند، و هیچ کس و هیچ گروهی ، از هر نژاد و قومیت ، بر دیگری برتری ندارد. اما این که به صورت گروهها و با استعدادهای گوناگون شکل گرفته اند، باید موجب نزدیکتر شدن به یکدیگر شود، تا از مواهب و فراورده های فکری و تجارب علمی یکدیگر بهره مند گردند . و این داد و ستدها بیشتر مایه آشنایی و شناخت همدیگر شود .

پس انسانها باید با هم دوست باشند، گرچه در ملیتها و شرایط مختلف شکل گرفته اند . و همین دوستیها و آشناییها سبب گسترده شدن دامنه علوم و معارف بشری و پیشرفت آن می گردد. بدین سان هر انسانی باید این تعهد را در خود احساس کند که در مقابل بهره مند شدن از مواهب و دستاوردهای دیگران خود نیز بهره بدهد، و گرنه «کل» بر جامعه و وجودی تحمیلی خواهد بود، نه یک عضو فعال . لذا در پایان آیه گوشزد می سازد: (ان اءکرمکم عندالله اتقاکم) ، گرامیترین افراد نزد خداوند کسانی اند که احساس تعهد در آنان عمیقتر باشد، زیرا «تقوی» از ریشه «وقایه» به معنای «تحفظ» و «تعهد» است . اساسا از دیدگاه قرآن کریم ، انسان آفریده شده است تا آباد کننده زمین باشد: (هو الذی اءنشاءکم من الارض و استعمرکم فیها) .

(هود / ۶۱) شما را از زمین آفرید، و به آباد ساختن آن گماشت . این آباد ساختن زمین ، بدون روح همزیستی و مسالمت آمیز، و نועدوستی و ایثار و فداکاری و سعی و کوشش و همکاری ، میسر نیست .

و همین است معنای «خلافت» در زمین «۶» و مسخر بودن کائنات برای انسان «۷» پذیرا شدن امانت و ودایع الهی «۸» تا مشمول (ولقد کرما بنی آدم) گردد. «۹» آن خداوند در آفرینش او، به خود تبریک گوید. «۱۰» ۳ - سومین تعریف جامعه مدنی ، در رابطه با مفهوم حقوقی آن است .

از مهمترین شاخصه های جامعه مدنی ، نهادینه شدن قانون در جامعه است ، بدین معنی که قانون بر روابط فردی و اجتماعی حاکم باشد .

نهادینه شدن قانون در جامعه ، یک امر ضروری به شمار می رود، و اصولا جامعه بدون حکومت قانون ، موجب درهم ریختگی اوضاع و هرج و مرج در جامعه است .

جامعه بر پایه های قانون استوار است ، و با متزلزل شدن پایه ها، جامعه از هم فرو می ریزد .

حتی جامعه بدوی ، بدون قانون مخصوص خود، نمی تواند استوار بماند و از هم می پاشد.

آنچه جامعه مدنی را از جامعه بدوی ، در این رابطه جدا می سازد، جنبه شمولی حکومت قانون است .

در جامعه مدنی همه افراد در برابر قانون یکسانند، ولی در جوامع بدوی یا جوامع تکامل نیافته کم و بیش ، تبعیض در حکومت قانون مشاهده می شود .

لذا شاخصه جامعه مدنی تکامل یافته ، همان تساوی در برابر قانون ، و اجرای عدالت اجتماعی در تمامی سطوح است .

اسلام نیز از روز نخست ، بر تساوی در اجرای قانون ، تاکید داشته است .

در جامعه مدنی ، تمامی افراد و گروهها، از حقوق متساوی برخوردارند .

همه کسانی که مجازند در سایه حکومت قانون ، در جامعه مدنی ، زندگی کنند، باید به طورهمسان از حقوق متساوی برخوردار باشند .

و نیز از آزادی (در محدوده قانون) بهره ببرند و هیچ گونه تبعیض طبقاتی یا صنفی یا نژادی ، و حتی عقیدتی - آنچه باشؤون عامه پیوند دارد - نباید به وجود بیاید.

یکی از شاخصه های بارز نهادینه شدن قانون - در جامعه مدنی - قانونمند بودن روابط افراد با دولت می باشد، یعنی باید همه مراجع قدرت در دولت ، قدرت خود را از قانون بگیرند و خاضع و تابع قانون مربوطه باشند، و در دستگاه دولت ، هیچ مقامی ، دارای حقی مافوق قانون ، یا فراتر از قانون نمی باشد، مثلا دستگاه قضایی ، برای جلب و محاکمه و تعیین جریمه ، تنها باید در چارچوب قانون از پیش تعیین شده عمل کند، و هر گونه اعمال نظر شخصی در هیچ یک از مراحل یاد شده ، قانونی نیست و بیرون از مرز جامعه مدنی به شمار می رود .

در حالی که در جامعه بدوی ، مثلا نحوه مجازات خلافکاران ، به نظر رئیس قبیله بستگی دارد.

در جامعه مدنی ، براساس محاسبات توافق شده و نیازهای جامعه ، قوانین وضع می گردد، و در مقام اجرا، همان قوانین باید رعایت گردد .

همان گونه که قانون بر روابط افراد نسبت به یکدیگر، حاکم است و مرز تصرفات هر یک از شهروندان رامشخص می سازد، بر روابط افراد و دولت نیز حاکم است ، و مرز و حدود قدرت دولت را در رابطه با مصالح امت و شؤون عامه افراد، معین می نماید و هر صاحب قدرتی در مرز قانون می تواند اعمال قدرت کند.

تا این جا، هیچ گونه بحث و مناقشه ای نیست ، که باید قانون در سراسر جامعه مدنی ، حاکم باشد و قانون است که تمامی مرزها را مشخص می سازد و بس .

عمده بحث در این است که این قانون حاکم ، مشروعیت خود را از کجا به دست می آورد؟ زیرا قانون تا مورد قبول عامه نباشد، نمی تواند حاکم باشد، و به این آسانی ، مردم زیر بار حکومت آن نمی روند، بلکه صاحبان قدرت نیز حاضر نیستند تن به قانون دهند! پس این قانون حاکم ، قدرت حاکمیت خود را، با این گستردگی و نیرومندی از کجا کسب می کند؟ قانونی که تنها برای حفظ مصلحت و منفعت خاص تنظیم شده باشد پشتوانه مقبولیت عام را ندارد، و چنین قانونی ، قانون عادی به شمار می رود و قانونی نیست که براساس حقانیت ، مورد قبول و پذیرفته شده باشد .

لذا مخالفت مدنی نسبت به چنین قوانینی کاملا طبیعی خواهد بود.

قانون آن گاه می تواند نیرومند و حاکم علی الاطلاق باشد که منشاء مشروعیت آن برای مردم مفهوم و مقبول افتد و آنان پذیرفته باشند که تنها مصالح و منافع عام در آن رعایت شده و هر گونه گرایشهای خاص در آن دخالت نداشته است .

از این رو، اعتبار قانون باید بر پایه اصول و ضوابطی باشد که از جایگاه انسان دوستی و حفظ کرامت انسان برخاسته باشد، و تنها منشاء تصویب قوانین مربوطگردیده باشد .

این اصول و پایه ها چیزی نیست که با قرارداد به وجود آید یا نفی گردد، بلکه در فطرت انسانها ریشه دارد و از همان جا نشاءت گرفته است .

لذا قانون برخاسته از آن نیز با فطرت دمساز بوده ، به نام «قانون اساسی » خوانده می شود. تصویب چنین قوانینی ، در واقع تائید و تاءکید بر حقوق حقه انسانی و حافظ کرامت انسانی خواهد بود.

اینک این اصول و ضوابط، که منشاء مشروعیت قانون، یا زمینه تشریح قوانین در جامعه مدنی می باشد، آیا برخاسته از طبع و فطرت انسان است، یا تنها از شرع و به وسیله وحی گرفته شده، یا ممزوجی از هر دو می باشد، بدین معنی که عقل و خرد انسان بالفطره اقتضای چنین اصولی را دارند، که با کمک وحی از حالت بالقوه به صورت بالفعل در می آید؟ از سخنان مولا امیرمؤمنان (ع) در بیان انگیزه بعثت انبیاء(ع) به دست می آید که فرض سوم، صحیح است: «فبعث فیهم رسله، وواتر الیهم انبیاءه، لیستاءدوهم میثاق فطرته، ویدکروهم منسی نعمته، و یحتجوا علیهم بالتبلیغ، و یثیروا لهم دفائن العقول» «۱۱» که شرح خواهد آمد.

۴ - چهارمین تعریف از جامعه مدنی، از دیدگاه جامعه شناختی خاصی است که در برخی از کشورها (از جمله انگلیس) حاکم می باشد.

بر این اساس، معیار و میزان در تشریح قوانین حاکم بر جامعه، ضوابط و اصولی است که از عرف و عادت جاری برخاسته باشد.

ارزشها را عرف جاری مشخص می سازد، و آنچه بالفعل، مردم آن را پسندیده یا با آن خو گرفته اند، به عنوان یک اصل مورد قبول همگان تلقی می شود و قوانین مربوط به روابط فردی و اجتماعی، و حتی آموزش و فرهنگ، بر همین اساس تشریح می گردد.

خلاصه: این خواسته های مردمی است که سرنوشت دولت و ملت را معین می سازد، و شاخصه مهم این گونه جامعه مدنی، آزادی مطلق است که بر جامعه حکمفرماست، و «کثرت گرایی» و «تنوع اجتماعی» در تمامی زمینه ها را ایجاب می کند.

اعضای جامعه به گروهها و دسته ها و حزبها و انجمنهای گوناگون می پیوندند، و در انتخاب مسلکهای مورد علاقه خود آزادند، و هر کس طبق سلیقه خود می تواند هر زمان، عقیده یا تعلق گروهی خود را تغییر دهد، مثلا هر فردی می تواند بدون پیامدهای کیفی، دین یا مذهب خود را رها کند، یا به دین و مذهب دیگری درآید.

البته با این حال که تکرر گرایی و اختلاف عقیده ها و مسلکها بر آن جامعه حاکم است، جهت وحدتی که جامعه را به هم پیوند می دهد نیز وجود دارد، که آن جهت می تواند توافق سیاسی یا اجتماعی یا اخلاقی خاص باشد.

در این رابطه مسأله زبان و نژاد و تاریخ نیز بدون نقش نیست.

در این جوامع، گونه ای مردم سالاری پنهان - و گاه آشکار - حاکم می باشد که مردم، آزادانه نقش تعیین کننده را ایفا می کنند.

لذا هیچ گونه عاملی، خارج از محدوده خواسته های مردمی، مسیر جامعه را معین نمی سازد، خواه به صلاح گراید یا به فساد.

اصولا صلاح و فساد، در چنین جوامعی، مفهومی واقعی خود را از دست داده، و به پیشامدهای روزمره سپرده شده است.

چه بسا ارزشها با مرور زمان ضد ارزش گردد، و بالعکس.

لذا اصول و ضوابطی که ثابت تلقی شود، در چنین جوامعی، تقریبا وجود ندارد، یا لاقلا تداوم چندانی ندارد.

در واقع مسأله «انسان محوری مطلق» آن هم در سطحهای پایین، فلسفه وجودی چنین جوامعی را تشکیل می دهد و مسأله «انسان والا» یا «خدا محوری» در آن جا راه ندارد.

آنچه تاکنون گفته شد، گزارشی از تعاریف چهارگانه «جامعه مدنی» از دیدگاههای مختلف بود و بخوبی روشن است که سه تعریف نخست، متلازم یا مکمل یکدیگرند، زیرا انسان، بالطبع این ضرورت را دریافته که باید گرد هم زندگی کنند، تا بتوانند نیازهای خود را، با بهره مند شدن از فراورده های یکدیگر، تأمین کنند و زندگی مشترک مبتنی بر تعاون اجتماعی تشکیل دهند.

عقل و خرد نیز ایجاب می کند که این زندگی مشترک و تعاونی، بر اساس حکمت و اندیشه صحیح استوار باشد، و روح تفاهم و تسالم بر چنین جامعه ای حاکم باشد.

در نتیجه، قانونی که بر پایه بسط عدل و انصاف استوار است، حکومت می کند و همه افراد و گروهها در برابر قانون برابر می باشند.

به علاوه قانونی که حاکم بر جامعه است، از جایگاه اصول و ضوابطی برخاسته که فطرت و عقل و طبیعت اولیه انسانی آن را اقتضا دارد، و تعالیم انبیاء و شرایع الهی به یاری آن شتافته اند.

و در آینده خواهیم گفت که همواره عقل و خرد انسانی، به کمک و یاری شرع نیازمند است.

لذا جامعه مدنی اسلامی، جامعه ای است عقلانی - وحیانی، توأم با هم و غیرقابل تفکیک.

ولی تعریف چهارم، چون براساس انسان محوری مطلق، پایه گذاری شده، و برخاسته های مردمی به گونه آزادانه متکی است بیشتر جنبه نفسانی و شهوانی دارد و اصول حکمت بویژه دیدگاههای وحی در آن راهی ندارد، و نمی تواند بامبانی اسلامی - که بر پایه های وحی و حکمت استوار است - سازگار باشد، بویژه که خدا محوری و انسان والایی، دو اصل پذیرفته شده در شریعت اسلام است.

لذا آنچه پیشوایان دینی گفته اند و اندیشمندان اسلامی آن را پذیرفته اند، همان سه تعریف نخست است، که متلازم و مکمل یکدیگرند و تعریف اخیر، کاملاً از روح مدنیت اسلامی به دور است و آنچه را که صاحب نظران در جمهوری اسلامی مطرح ساخته اند، همان جامعه مدنی اسلامی است که برخاسته از مدینه النبی (ص) می باشد.

اینک در ادامه بحث، تعریف جامعه مدنی را از دیدگاه جامعه شناسان تازه نفس بویژه تفاسیری که در جهان غرب پس از تفکر دین زدایی و طرح مسأله انسان محوری، پدید آمده، و دنباله روهای آنان در گوشه و کنار سرزمینهای دور و نزدیک، پی می گیریم.

در این جا تنها برآنیم تا حدود و ثغور قضیه را بررسی کنیم و محدوده آن را براساس مبانی و ارزشهای اسلامی بسنجیم تا موارد قابل پذیرش و جنبه های مردود آن شناخته شود: (فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه).

(زمر/ ۱۸-۱۷) نوید باد بندگان صالح ما را، که به گفتارها گوش فرامی دهند، آن گاه بهترین آنها را برمی گزینند.

لذا گوش فرادادن به سخنان دیگران - هر که باشد و در هر کجا باشد، به شرط آن که از روی اندیشه سخن گوید - و انتخاب اصلح، شیوه فرهیختگان است، زیرا این گونه گزینش، از روی شناخت و انتخاب آزاد صورت می گیرد، و هرگز تقلید یا پیروی کور کورانه نیست.

در حقیقت این گزینش، از روی اندیشه و تعمق فکری انجام می گیرد که اصول حکمت و خرد آن را می پسندد.

جامعه مدنی در اندامی نو

توصیفی که قبلاً از جامعه مدنی ارائه دادیم، در واقع تعریفی از «تمدن» یا «جامعه متمدن» بود که در گفتار جامعه شناسان گذشته و حال آمده است، و گاه پسوند «مدرن» را هم به آن می افزایند، ولی مطرح ساختن «جامعه مدنی» امروز رنگ و بوی دیگری دارد، که باید مفهوم یا مقصود کنونی آن را ارزیابی نمود.

جامعه مدنی امروزه به این منظور مطرح می باشد تا بر محدود ساختن قدرت حاکمه از جانب نهادهای مردمی تاءکید کند.

البته این مهار ساختن، جز به وسیله قانون و نیرومندی آن در جهت فراشمولی امکان پذیر نیست، قانونی که از مقبولیت عام برخوردار باشد، و در جهت منافع خاص تنظیم نگردیده باشد، چنان که اشاره شد.

ساختار جامعه مدنی

یکی از نویسندگان معاصر، به استناد نظریات جامعه شناسان معروف غربی، امثال «هگل» و «ستیس» و «مارکس» و «دورکیم» چنین می گوید: جامعه مدنی مجموعه تشکلهای صنفی، اجتماعی، و سیاسی قانونمند و مستقل گروهها، اقشار، و طبقات اجتماعی است که از یک طرف تنظیم کننده خواستها و دیدگاههای اعضای

خود بوده و از طرف دیگر منعکس کننده این خواسته‌ها و دیدگاه‌ها به نظام سیاسی حاکم و جامعه جهت مشارکت مؤثر در تصمیم‌گیریهای اجتماعی و سیاسی می‌باشد.

بنابراین تعریف، جامعه مدنی یک پدیده اجتماعی است و زمانی شرایط مناسب ظهور پیدا می‌کند که از یک طرف دولت بزرگ و پیچیده و جدا از افراد جامعه باشد، و از طرف دیگر جامعه در اثر تقسیم کار اجتماعی زیاد قشر بندی پیچیده‌ای یافته باشد، و در نتیجه پیوند دولت و جامعه بدون وجود یک سری سازمانهای واسطه و نماینده اقشار گوناگون عملاً غیر ممکن شده باشد.

البته استقلال این سازمانها از دولت به معنای آزادی عمل کامل آنها نمی‌باشد، بلکه بدین معنی است که بر مبنای قوانین حاکم در جامعه و حاکم بر چگونگی عملکرد آنها، این سازمانها تشکیل می‌شوند، در حیطه مشخص خود بر مبنای صلاحدید اعضای خود تصمیم می‌گیرند و در جهت تحقق اهداف خود وارد عمل اجتماعی یا سیاسی می‌شوند.

چنین سازمانهایی نه تنها از افراط و تفریط اعضای خود در رابطه با خواسته‌های نامعقول آنان جلوگیری می‌کنند، بلکه مانع انحصار قدرت در دست یک قشر یا گروه خاص شده و از خودکامگی‌ها و خودمحوری‌ها جلوگیری می‌کنند، و رقابتهای سالم و قانونمند را در جامعه جانشین رقابتهای رفتارهای سیاسی و صنفی ناسالم می‌نمایند.

لذا می‌توان نتیجه گرفت که وجود یک ساختار اجتماعی تفکیک شده و قشر بندی پیچیده اجتماعی، و شکل‌گیری دولت به عنوان یک نهاد اجتماعی پیچیده با وظایف متعدد، شرایط لازم ساختاری را برای شکل‌گیری جامعه مدنی فراهم می‌نماید.

اما این شرایط ساختاری شرط کافی برای به وجود آمدن جامعه مدنی نمی‌باشد، عوامل دیگری چون وضعیت فرهنگی و نوع ساختار و ایدئولوژی سیاسی طبقه حاکم نقش مهمی در شکل‌گیری جامعه مدنی ایفا می‌کنند. به طور کلی هر چه نظام فرهنگی جامعه، هماهنگ با ساختار اجتماعی - اقتصادی جامعه، تفکیک شده تر و پیچیده تر و انعطاف پذیرتر باشد، شرایط مساعدتری برای ایجاد جامعه مدنی فراهم می‌نماید و برعکس هر چه گرایش نظام سیاسی به توتالیتریسم بیشتر باشد، شرایط نامساعدتری برای به وجود آمدن جامعه مدنی فراهم می‌کند.

نظام سیاسی توتالیتر، نظامی است که مهمترین ویژگی آن فرمانبرداری کامل افراد جامعه از یک حزب و یک رهبر می‌باشد که از اعضای خود و افراد جامعه وفاداری کامل، نامحدود، بدون قید و شرط، و غیرقابل تغییر می‌طلبد، و بر آن مبنای جامعه طوری سازماندهی می‌شود که تمام ابعاد فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی افراد جامعه، تحت کنترل کامل حزب واحد و نظام سیاسی قرار می‌گیرد. «۱۲» به عبارت دیگر، گرایش نظام توتالیتر این است که دولت حوزه عمل خود را به همه ابعاد زندگی انسانی گسترش دهد، و همه آنها را تحت یک حزب و یک رهبری یا یک ایدئولوژی زیر سلطه خود درآورد.

با این برخورد، ضرورتاً نظام توتالیتر خواسته‌ها و نیازها و منافع گروه‌های متفاوت اجتماعی را که از تفکیک ساختاری و تقسیم کار اجتماعی و تخصصی شدن امور سرچشمه می‌گیرد، نفی می‌کند، و خواهان یکسان‌سازی غیرواقعی خواسته‌های اقشار و طبقات و گروه‌های مختلف اجتماعی می‌شود، و مانع بروز اختلافات و تفاوت‌های گوناگون، در قالب آزادی بیان و عقیده و آزادی تشکل و سازماندهی می‌گردد، و بدین سان اجازه ظهور و شکل‌گیری جامعه مدنی را به عنوان سازمانهای گروهی واسطه بین افراد جامعه و اقشار اجتماعی و بین دولت نمی‌دهد.

بارزترین نمونه این گونه نظامهای توتالیتر در کشورهای کمونیستی شکل گرفت و از به وجود آمدن جامعه مدنی در آنها جلوگیری به عمل آمد.

چنین نظام‌های سلطه جویانه با ساختار طبیعی اجتماعی و اقتصادی در جامعه سازگار نیستند، و نمی‌توانند پایدار باشند و تداوم حیات آنها متکی به اعمال زور و سرکوب و خشونت ساختاری و غیر ساختاری است، و سرانجام نیز با تسلیم در مقابل واقعیت‌های ساختاری جامعه فرو می‌پاشند، چنان که شاهد آن بودیم.

در مقابل نظام‌های توتالیتر، نظام‌های سیاسی کثرت‌گرا شرایط مساعدی برای شکل‌گیری جامعه مدنی فراهم می‌کنند.

در این نوع نظام‌های سیاسی، واقعیت پیچیدگی نظام اجتماعی - اقتصادی و وجود تعداد متنوع قشرها و گروه‌های اجتماعی و سیاسی مورد پذیرش قرار گرفته و به جای سرکوب تفاوت‌خواستها و نیازها و دیدگاهها، این تفاوتها به رسمیت شناخته می‌شوند و اجازه اظهار وجود این تشکلهای و سازماندهی آنها برای مشارکت و فعالیت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و صنفی در چارچوب قانون به آنان داده می‌شود.

رقابتهای سازمان یافته و قانونمند سیاسی - اقتصادی و اجتماعی آشکار رقابتهای پنهانی و غیررسمی و غیر شفاف را می‌گیرد، و تنوع ساختاری و قشربندی در تنوع دیدگاهها و خواسته‌ها بروز عینی می‌یابد.

البته این رقابتهای آزاد و در سایه قانون در راستای سازندگی و شکوفایی کشور انجام می‌گیرد، که ممکن است در صورت غیر رسمی و پنهانی بودن، جهت تخریبی آن بیشتر جامه عمل بپوشد، و پیکر جامعه در حالت بیمارگونه حرکت کند، چنان که در جوامع غیر آزاد مشاهده می‌شود.

لایه‌های سه‌گانه جامعه مدنی

از تعریفی که از جامعه مدنی ارائه شد، می‌توان ساختار جامعه مدنی را به گونه زیروصف نمود.

جامعه مدنی از سه لایه زیرین و میانه و بالا تشکیل می‌گردد.

لایه زیرین را توده مردمی با خواستها و نیازهای فراوان و گوناگون تشکیل می‌دهد. لایه میانه سازمانهای تشکیل یافته از گروههای مردمی است، که خواسته‌های مردم را به صورت قانونی به لایه بالا که دولت است، منعکس می‌سازند.

و لایه بالا، که باید این خواستها را در سایه قانون جامه عمل بپوشاند.

هر یک از این سه لایه، شرایط و وظایفی دارند که در صورت فراهم بودن شرایط و انجام وظایف، جامعه را می‌توان با عنوان «مدنی» توصیف کرد، و در حالت نامساعد بودن شرایط و کوتاهی در انجام وظایف، چنین جامعه‌ای فاقد وصف «مدنیت» مطلوب است.

شرایط و وظایف هر سه لایه، از شاخصه‌هایی که برای جامعه مدنی یادآور می‌شویم، مشخص می‌گردد، و اجمالا به شرح زیر است: جامعه مدنی باید کاملا قانونمند باشد و مرز تصرفات و حدود فعالیت‌های فردی و اجتماعی به گونه روشن مشخص شده باشد، هر فرد یا هر گروه تنها در محدوده قانون حرکت کند و تمامی احاد ملت از حق آزادی و بهره‌مندی در تمامی زمینه‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی در سایه قانون، برخوردار باشند.

لایه میانه، سازمانهای فرهنگی یا اقتصادی یا سیاسی، شکل یافته از دسته‌های مردمی می‌باشند، که بر مبنای اساسنامه خود، در جهت تأمین مصالح اعضای خود تصمیم می‌گیرند، در عین حال از افراط و تفریط اعضای خود جلوگیری می‌کنند، مانع انحصار قدرت در دست یک قشر یا گروه خاص شده، از خودمحموری‌ها و خودکامگی‌ها نیز جلوگیری می‌کنند.

وظایف مهم این لایه میانه، رساندن خواسته‌های مشروع اعضای خود به لایه بالا، و وادار نمودن لایه بالا به انجام آن است، که تمامی این داد و ستدها در سایه قانون انجام می‌گیرد.

اضافه بر آن، رقابتهای سالم و قانونمند را در جامعه، جایگزین رفتارهای ناسالم صنفی و گروهی می‌نمایند.

این وظیفه خطیر، موقعی بدرستی انجام می‌پذیرد که لایه میانه، قدرت و مشروعیت خود را از نیروی مردمی و قانون کسب کرده باشد، تا بتواند مخلصانه خواسته‌های مردم را به دولت برساند و به آنها جامه عمل بپوشاند، ولی اگر لایه میانه، قدرت و مشروعیت خود را از بالا به دست آورده باشد، دست‌نشانده‌ای بیش نخواهد بود و تنها صورت جامعه مدنی را به خود داده، از واقعیت به دوری باشد.

لایه بالا (دولت) که قشری از مردمند و مسؤولیت اجرایی در تأمین مصالح امت و تضمین اجرای عدالت را برعهده گرفته اند، باید در تعهد خود وفادار باشند، و جز به منافع مردمی و رضایت الهی، در سطح گسترده و فراشمولی، به چیز دیگری نیندیشند.

مهمترین شرط صدق و اخلاص مسؤولین یادشده، آن است که در به کار بردن قدرت در انجام مسؤولیت، قدرت خود را تنها از قانون دریافت دارند و از هرگونه اعمال قدرت بیرون از محدوده قانون پرهیز نمایند. اصولاً در جامعه مدنی قدرت فرا قانونی، برای هیچ مقام مسؤولی وجود ندارد. لذا مقام فراتر از قانون در جامعه مدنی که از جایگاه حکومت عدل اسلامی برخاسته باشد، قابل تصور نیست.

شاخصه های جامعه مدنی

طبق آنچه گذشت، جامعه مدنی - به مفهوم امروزی خود - دارای شاخصه های زیرمی باشد.

۱- تکثرگرایی بنیادی. «۱۳» در جامعه مدنی نهادها به طور طبیعی و خود جوش، و توجه به نیازهای ساختاری در بستر تحولات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ظهور پیدا می کنند. بنابراین، نهادهایی چون احزاب سیاسی، اتحادیه ها و انجمنهای صنفی و شوراهای محلی، برای تبیین خواستهها و تقاضای گوناگون به وجود می آیند، تا در فرایند تبدیل این خواستهها به سیاست حاکم، مؤثر باشند. لذا برای تحقق یک جامعه مدنی اصیل، نهادهای یاد شده از پایین، پا به عرصه وجود می گذارند و تنوع آنها نمودی از نیازهای واقعی گروه بندیهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. این گونه نهادها از یک سو به مردم و از سوی دیگر به سیاست عمومی پیوند دارند، و کانالهای رابط را تشکیل می دهند.

آنها در عین حال که محدودیتهای حرکت اعضای خود را مشخص می سازند، از طرف دیگر قدرت سیاست حاکم را مهار می کنند و با این طرز عمل دو جانبه، یک نوع موازنه منطقی در سیاست و توزیع قدرت ایجاد می نمایند. بدین ترتیب هر نوع کوششی برای از بین برن کانالهای یادشده، مانع از تکوین جامعه مدنی شده، به مرور به اقتدار بخشیدن بیشتر به قدرت حاکم خواهد انجامید.

البته تنوع ساختاری برای تحقق جامعه مدنی شرط لازم است نه کافی، زیرا امکان دارد نظامی به ظاهر از تنوع ساختاری برخوردار باشد، یعنی دارای نهادهایی چون حزب، اتحادیه، سندیکا و شورای محلی باشد، ولی آنها در عمل استقلال نداشته باشند.

در چنین وضعیتی نهادهای مزبور که به صورت ساختگی و از بالا به وجود آمده اند، در عمل زایده ها و شاخه هایی از دستگاههای قدرت حاکم به شمار رفته، مجری تصمیمات و بازوی این قوه می باشند.

در چنین شرایطی، آثاری از کانالهای رابط مشاهده نمی شود و در واقع این قدرت حاکم است که تقاضاهایی را مطرح و پاسخهایی را نیز برای آن پیدا می کند، بدون آن که مردم در فرآیند اتخاذ تصمیمات و سیاستگذاری، مشارکت داشته باشند.

تنوع ساختاری، مستلزم برخورداری - زیرسیستمها - از استقلال نسبی است.

تنها تحت این شرایط است که مردم و گروههای مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی می توانند مشارکت داشته و سهمی از قدرت را در اختیار گیرند، زیرا تکثرگرایی آکه با خود تنوع ساختاری را به همراه دارد - مستلزم تقسیم قدرت میان دولت و نهادهای جامعه مدنی، و مانع از تمرکز قدرت در نهاد حاکم است.

پوشیده نماند که این تکثرگرایی تنها در رابطه با نقش داشتن در قدرت سیاسی است، که اقشار مختلف مردم هر یک و هر گروه به سهم خود در سیاست حاکم مشارکت دارند، و با مسأله تکثرگرایی دینی که اخیراً مطرح گردیده است، رابطه ای ندارد، زیرا مسأله اخیر درباره حق و باطل بودن باورهای دینی و عقیدتی، و ناظر به صحت و سقم روشها و شیوه های اتخاذ شده در راه رسیدن به سعادت حیات جاودانی است، که نظریه تکثر گرایی، همه مسلکها را صراطهای مستقیم و راههای وصول به حق و تضمین کننده سعادت در دنیا و آخرت می داند. اصولاً پذیرفتن تنوع در جامعه مدنی، مستلزم پذیرفتن تکثر گرایی دینی نیست.

البته اقلیتهای مذهبی بلکه گروههای مذهبی، بنیادهایی هستند که جزئی از جامعه مدنی را تشکیل می دهند، و با عنوان شهروندان به رسمیت شناخته شده، حق تسهیم و مشارکت در سیاست حاکم را دارند و تا زمانی که تهدیدی برای نظام به وجود نیآورند، در باورهای اعتقادی خویش آزاد هستند.

پیامبر اسلام بنا بر قولی که به نمایندگان دو قبیله «اوس» و «خزرج» در عقبه مکه داده بود برای اصلاح ذات الجمیع قبایل متخاصم مدینه و اطراف آن، و نیز قبائل یهود مستقر در اطراف شهر، طی پیمانی، که در واقع اساسنامه حکومت پیامبر اسلام را تشکیل می داد، همگان را ملزم به رعایت آن نمود.

حضرت در این عهدنامه حقوق یهودیان را منظور داشت و مذهب و عقیده آنان را - مادام که ملتزم به پیمان باشند - به رسمی ت شناخت، گزیده پیمان چنین است: «بسم الله الرحمن الرحیم».

این عهدنامه ای است از محمد رسول خدا(ص) میان مؤمنان و مسلمانان از قریش و یثرب و همه وابستگان آنان و کسانی که به آنان پیوسته اند، و جهاد کرده اند. بدرستی که همه مسلمانان امتی یگانه اند...

پس از آن پیامبر نام نه قبیله مهم مهاجر و انصار را بر می شمرد، و همه را با همان وضع منافع و حقوق پیشین محترم و معتبر می داند.

سپس طی دستوری مسلمانان را ملزم به احترام و رعایت حقوق خود و دیگر اجزای جامعه اسلامی می نماید: «مؤمنان نباید هیچ نیازمند عیالمنند یا هیچ درمانده ای از میان خود را فرو گذارند، بلکه می باید به هر طریق، در حال انفاق یا ادای قرض، او را یاری رسانند.

و هیچ مؤمنی علیه مؤمن دیگر با دشمنش هم پیمان نشود.

همه مؤمنان در صورت وقوع هر ظلم، تعدی و تجاوزی از سوی هر کس و رواج فساد و تباهی میان مؤمنان از هر نوع می باید باهم علیه آن فساد یا تجاوز برپاخیزند و بر همگان است که رفع ظلم و فساد نمایند.

هیچ مؤمنی به همداستانی کافری علیه مؤمن دیگر به جنگ نخواهد پرداخت.

عهد و پیمان خداوند بر همگان یکسان است که به این وسیله دورترین مؤمنان بانزدیکترینشان برادر و برابرند.

یهودیانی که زیر پوشش این عهدنامه قرار دارند، با مؤمنان همدوش یکدیگرهزینه های لازم را می پردازند و از حقوق مساوی با مؤمنان برخوردارند.

مؤمنان بر دین خود و یهودیان بر دین خود، و همانند دیگر شهروندان، در کنار یکدیگر قرار دارند.

همان احکام بر آنان جاری است که بر دیگران جاری است.

از یاری و نصرت مسلمانان برخوردارند، مانند دیگر مسلمانان باید با آنان با نیکویی رفتار شود، مگر آن که تجاوز یا گناهی مرتکب شوند که آن گاه خود را به هلاکت انداخته اند.

همه متعهدان این پیمان در برابر هجوم بیگانه ملزم به دفاع از یکدیگرند...» «۱۴» در این پیمان، یا به عبارت

دیگر اولین اساسنامه، که نمونه ای از دیدگاه شریعت اسلام به جامعه دینی یا مدینه فاضله می باشد، سه نکته قابل

توجه است: نخست: بنیاد تقویت وحدت، یکپارچگی، برادری و همزیستی برادرانه همه مسلمانان از همه اقشار با

یکدیگر، و احترام متقابل و برابری قانونی با پیروان دیگر ادیان الهی که در سایه حکومت اسلامی زندگی می کنند و

از حمایت عدل اجتماعی برخوردارند.

دوم: تحکیم حس احترام به قانون، حقوق و شخصیت اجتماعی همه اتباع جامعه به صورت مساوی و برابر در جامعه

.

سوم: ایجاد حس مسؤولیت متقابل افراد جامعه نسبت به سرنوشت جمعی و حتی فردی اعضای جامعه اسلامی

که بارزترین تاکید بر اصل «امر به معروف و نهی از منکر» در اجتماع است.

در آن زمان، این پیمان وحدت، احترام متقابل، آزادی و برابری تا حد برادری، نخستین نمونه از نوع خود بود که بر

حفظ حقوق انسانی تاءکید می نمود و به همین دلیل نیز پایه گذار جامعه بی مانند و برای همیشه جهان شمول و

ابدی به شمار می رود.

حتی در دو روایت صحیح آمده است که پیامبر گرامی (ص) دیه اقلیتهای مذهبی (یهود، نصاری و مجوس) را که در ذمه (تعهد) اسلام درآمده باشند، برابر دیه مسلمان دانسته اند: صدوق و شیخ - علیهما الرحمه - به سند صحیح از ابان بن تغلب از امام صادق (ع) روایت می کنند که فرمود: «دیه اليهودی والنصرانی دیة المسلم .» همچنین از زراره روایت کرده اند که حضرت صادق (ع) فرمود: «من اعطاه رسول الله (ص) ذمة فدیته كاملة .»

قال زرارة : فهؤلاء ما؟ قال ابو عبدالله (ع) : وهم من اعطاهم ذمة . «۱۵» البته روایاتی در زمینه ۸۰۰ درهم بودن دیه اهل کتاب نیز آمده است ، ولی مرحوم صدوق در این باره می فرماید: اختلاف روایات ناظر به اختلاف حالات می باشد، و مورد این روایات (مساوی بودن دیه) در صورتی است که اقلیتهای مذهبی یادشده ، زیر پوشش امان اسلام درآمده باشند، و امام وقت (دولت اسلامی حاکم) با آنان پیمان بسته ، آنان همچنان بر شرایط پیمان استوار بوده باشند. «۱۶» این تفصیل را در کتابهای فقهی متداول نیافتیم . «۱۷» بدین سان روشن گردید که کثرت گرایی در رابطه با دین ، به معنای تحمل و به رسمیت شناختن اقلیتهای مذهبی است ، تا آزادانه بتوانند مراسم و آداب دینی خود را در محدوده خود انجام دهند، و از تمامی حقوق و مزایای دیگر شهروندان که در سایه عدل اسلامی زندگی می کنند، برخوردار باشند، مشروط بر این که برای نظام حاکم ، تهدیدی به شمار نیابند، همان گونه که در عهدنامه پیامبر اکرم (ص) اشاره شد.

یکی از نویسندگان معاصر، فرمولی را در زمینه طیف رویکرد به دین ارائه داده که دارای سه ضلع است : انحصارگرایی ، کثرت گرایی و شمول گرایی .

وی ضلع نخست را با ساختار جامعه مدنی مباین دانسته ، می گوید: اگر پیروان یک دین معتقدباشند که تمام سعادت یا تمام حقیقت نزد ماست و هیچ کس دیگری از حقیقت ویا سعادت نصیبی نبرده ، نگاه حصرگرایانه دارند و اگر معتقد باشند که دیگران هم از سعادت و حقیقت نصیبی برده اند، برداشتی کثرت گرایانه خواهند داشت و اگر معتقد باشند که حقیقت و سعادت نزد همگان است ، چنین نگرشی شمول گرایانه است . «۱۸» ولی چنین تفسیری برای کثرت گرایی دینی ، کاملا غیرواقع بینانه است ، مگر برای کسانی که دین و مذهب را برخاسته از عرف و پندارهای ذهنی بشری می دانند،همان گونه که چنین دیدگاهی بر اندیشه غربی حاکم است .

دین در اندیشه اسلامی رهنمودهایی الهی است که بر وفق فطرت و واقعیتهای حاکم بر حیات بشری ، بر انسان عرضه شده و از این رو، راه سعادت و رسیدن به حقیقت ، یگانه راهی است که بر دست انبیاء عرضه شده ، و عقل و فطرت بشری آن را پذیراست : (ان الدین عندالله الاسلام) «۱۹» (ومن یبتغ غیرالاسلام دینا فلن یرحمه وهو فی الآخرة من الخاسرین) «۲۰» (فأقم وجهک للدين حنیفا فطره الله التی الناس علیها). «۲۱» اساسا طبیعت دین الهی بدین معنی انحصارگرایی است ، و راههای دیگر را باطل می شمارد: (واین هذا صراطی مستقیما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیلہ ذلکم وصاکم به لعلکم تتقون) «۲۲» برخی که از آیه (انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم) «۲۳» یا آیه (وانک لتهدی صراط مستقیم) «۲۴» خواسته اند کثرت گرایی دینی بدان معنی را استفاده نمایند، گ برده اند که «تنوین» در این جا تنها برای افاده «تکثیر» است ، یعنی یکی ازراههای مستقیم ، غافل از آن که «تنوین» در این جا برای افاده «تفخیم» است ، یعنی صراطی بس مستقیم .

همان گونه که در آیه های دیگر آمده است : (ان ربی علی صراط مستقیم) ، «۲۵» (ومن یعتمد بالله فقد هدی الی صراط مستقیم) ، «۲۶» (وهذا صراط مستقیم) «۲۷» و که در تمامی این آیات ، معنای «یگانه راه مستقیم» بیان می کند.

البته کثرت گرایی به معنای تحمل آراء و آیینهای مختلف از نوع وفاق میثاقی ، چیزی است که اسلام آن را از روز اول مطرح ساخته ، و همواره آن را پذیرفته است .

خود نویسنده در پایان مقال نیز به این حقیقت اعتراف نموده ، می گوید: «نکته مهمی که باید به آن تذکر داد این است که نوع وفاقی که دین در یک جامعه به وجود می آورد، از نوع وفاق میثاقی است که در آن برای فرد،

آزادی و اختیار قائل شده تا به صورت داوطلبانه وارد اجتماع شده، و در نهایت برای فرد، فعالیت‌هایی در چارچوب «فردگرایی سازمان یافته» تضمین شود و این سازمان یافتگی حقوق فردی، متضمن رعایت «قانونهای پذیرفته شده اجتماعی» است.

۲ - دومین شاخصه جامعه مدنی، حاکمیت روح تسالم و تسامح است.

تسالم و تسامح، دو مفهوم متغایر، و در عین حال متلازمند.

تسالم به معنای حسن تفاهم است، که افراد و گروهها، و تمامی نهادها و بنیادهای اجتماعی، با شناخت کامل یکدیگر، یک نوع روح تسالم و امکان همزیستی و همکاری مشترک در پیشبردهای اصلی جامعه، به وجود آورند و جو حاکم، جو تفاهم باشد نه تنافر، به یکدیگر نزدیک شوند، نه آن که از هم بگریزند و در هراس باشند.

آیه کریمه: (وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا) ناظر به همین حقیقت است.

تسامح، یک نوع بردباری و تحمل یکدیگر است، که با اندکی گذشت و تساهل می توان موارد جزئی اختلاف را نادیده گرفت، مشروط بر این که در اصل هدف مشترک، اختلافی وجود نداشته باشد.

این گونه اختلافات جزئی، از اختلاف سلیقه ها نشأت گرفته، قابل رفع و چشمپوشی است.

البته مسأله تسامح و تساهل که در این جا مطرح است - همان گونه که در مسأله تکرر گرایبی یادآور شدیم - در زمینه آراء و عقاید سیاسی و اجتماعی است، که بنیاد جامعه مدنی را تشکیل می دهد و در مورد آراء و عقاید مذهبی تا آن جا که سلامت جامعه را تهدید نکند نیز جریان دارد، چنان که در سیره پیامبر اسلام و ائمه اطهار همین روش و تحمل ارباب عقاید دینی مختلف رعایت می شده، و در عهد نامه پیامبر اسلام (ص) به آن تصریح گردیده است: «وان الیهود ائمة مع المؤمنین، للیهود دینهم وللمسلمین دینهم، موالیهم واءنفسهم، الا من ظلم واءثم فانه لایوتغ الا نفسه...» «۲۸» در این جا درباره یهود «بنی عوف و دیگر قبایل یهود ساکن در حوالی شهر مدینه» سخن می گوید که در امان اسلام اند، و مانند دیگر شهروندان در کنار مسلمانان قرار دارند و از حقوق متساوی برخوردار می باشند، و احکام انتظامی اسلام، به طور یکسان بر همه جاری است «۲۹» و هر کس در عقیده خود آزاد است، مگر هنگامی ستم روا دارد و مایه فساد گردد، که در این صورت خود را به هلاکت انداخته است.

در این جا لازم است متذکر شویم که برخی، این تسامح دینی را بر یک گونه بی تفاوتی نسبت به دین حمل کرده، لازمه جامعه مدنی را بی تفاوتی دینی دانسته اند و برخی تا آن جا پیش رفته اند که دین زدایی را لازمه جدایی ناپذیر جامعه مدنی کامل گرفته اند.

البته این تفکر در جوامع غربی ریشه دیرینه دارد. جان لاک که دارای چنین دیدگاهی است، می نویسد: «کلیسا حق ندارد که در حوزه مربوط به تملک چیزهای دنیوی و مدنی وارد شود، این دو به امر حکومت دنیوی تعلق دارد. وظیفه مذهب حقیقی نظام بخشیدن به زندگی افراد بر اساس فرمانها و اصول تقوا و دیانت است.» «۳۰» ژان ژاک روسو کمی متعادلتر می نویسد: «باید نسبت به تمام مذاهبی که سختگیر نیستند سهل انگار باشیم، به شرط آن که اصول آن بر خلاف وظایف اجتماعی و مدنی افراد ملت نباشد ولی آن که جرات می کند بگوید غیر از دین من در هیچ دینی رستگاری نیست باید از کشور رانده شود.» «۳۱» یکی از نویسندگان معاصر در مقاله ای با عنوان «چالشهای نظری جامعه مدنی در حکومت اسلامی» می نویسد: «جامعه مدنی، جامعه ای است قانونمدار، مبتنی بر قراردادهای اجتماعی، شفاف، حافظ حقوق افراد، مبتنی بر حاکمیت ملی، و توزیع کننده قدرت در چارچوب احزاب و شوراها...» «۳۲» بر این اساس می توان مهمترین شاخصه های جامعه مدنی چنین برشمرد: قانونمداری، حاکمیت ملی، قرارداد اجتماعی، توزیع قدرت در چارچوب ابزارهایی همچون احزاب و شوراها، تساهل، عقل گرایی، اجماع، توافق جمعی، احترام به آزادیهای فردی، استقلال از دولت، نسبی بودن حق، حاکمیت رأی اکثریت.

جدایی دین از سیاست . .. «۳۳» به عقیده ایشان ، هر گونه کوشش در تطبیق جامعه دینی با جامعه مدنی ، یک گونه تصرف لغوی در مفهوم جامعه مدنی است ، لذا می نویسد :
..واقعیت امر این است که اگر اصطلاح جامعه مدنی را با تمام جوانب آن بخواهیم بر جامعه خود (که اندیشه اسلامی شیعی بر آن حاکم است) تطبیق دهیم ، به امر محال دست زده ایم .
برای تطبیق فی الجمله این دو حوزه ، یا باید برخی عناصر جامعه مدنی (همانند جدایی دین از سیاست و غیر الهی بودن قوانین) را حذف کنیم ، یا تفسیری جدید از دین عرضه کنیم .
لذا بحث لغوی نباید کرد .

جامعه مدنی را باید تعریف نمود و نشان داد که این مفهوم با این ویژگیهای خاص قابل انطباق با اندیشه دینی ما می باشد یا نه ! آن گاه نظریات مختلفی را- طبق گمان خود- درباره حاکمیت در اندیشه سیاسی شیعه مطرح می سازد ، و سپس می گوید: در مباحث نظری نمی توان رایی واحد در باب اندیشه سیاسی شیعه ارائه کرد .
از نظر علمی نیز در حکومت اسلامی ممکن است آرای متفاوت و گاه متناقضی وجود داشته باشد .
اگر بحث جامعه مدنی را با دو بحث فوق مقایسه کنیم ، می توان گفت : در باب جامعه مدنی نظری واحد وجود ندارد و اخذ قدر مشترک چیزی ناقص و اختلافی خواهد شد... .

به هر حال ، حکومت اسلامی با چنین نیروهای گریز از مرکز که گاه وسعت و قوت هم پیدا می کنند تا کجا می تواند کنار بیاید و مقتضیات «جامعه مدنی» را رعایت کند؟! و نیز تلقی ما از «جامعه مدنی» وسعه وضیق آن در ارتباط مستقیم با کیفیت تعریف ولایت مطلقه و اصل مصلحت نظام می باشد، از آن جا که تعریف ولایت مطلقه و محدوده اصل مصلحت دچار ابهام است ، به طور طبیعی نمی توان تصور روشنی از جامعه مدنی ارائه نمود؟! «۳۴» بنابراین ، باید این مطلب را جدی گرفت که امروزه منظور از مطرح ساختن «جامعه مدنی» چیست ؟ آیا همان مفهوم غربی آن را که با شرایط و اوضاع همان سامان سازگار و قابل درک می باشد، می خواهیم در این جا مطرح سازیم و با شرایط موجود تطبیق دهیم ؟ یا تنها قصد تشابه شکلی داریم ، و تفسیری جدا از تفسیر غربی آن برای آن باور داریم ، تا در ظاهر وانمود کنیم با دیگران هماهنگ و همسو هستیم ، گر چه شرایط ما با دیگران تفاوت دارد؟ ولی نباید خود را فریب دهیم ، زیرا دیگران فریب نمی خورند .

خدانود می فرماید: (و ما یخضعون الا انفسهم و ما یشعرون)، صریحا بگوییم : ما برای «جامعه مدنی» تفسیری جدا از تفسیر دیگران داریم که با شرایط و اوضاع ما سازگار است ، و بر پایه مبانی اسلامی استوار می باشد .
این یک گونه تعدیل در مفهوم رایج «جامعه مدنی» است که اصول اصیل آن را پذیرفته ، زاید های آن را حذف می نماییم و معیار در این پذیرش و حذف ، مبانی اصیل اسلامی است که در «مدینه النبی» ریشه دارد.
خلاصه : سر بسته و در بسته سخن گفتن نوعی ظاهر کاری و «مداهنه» فریبکارانه است که با روح شریعت اسلام سازش ندارد و از همین جاست که فرصت طلبان کژدل سوء استفاده می کنند.
در توضیح شاخصه سوم ، در این باره روشنتر سخن خواهیم گفت ، بویژه در امکان این تعدیل ، مطلب را بیشتر باز می کنیم .

۳- شاخصه سوم ، قانونگرایی و نهادینه شدن قانون در جامعه مدنی است ، بدین گونه که حاکمیت مطلق قانون در سرتاسر جامعه تحقق عینی داشته باشد، و همه مراجع صاحب قدرت ، قدرت خود را تنها از قانون دریافت دارند، یعنی خود تابع و خاضع قانون باشند .

در چنین جامعه ای هیچ نهادی و هیچ مرجعی اعم از دولتی یا غیر دولتی ، دارای مقامی فراتر از قانون نمی باشد .
در جامعه مدنی ، بر اساس محاسبات توافق شده - که تاءمین کننده مصالح امت و در رابطه با شؤون همگان است - قوانین مدون وضع می گردد، و در مقام اجرا، همان قوانین بدون هیچ گونه تفسیر انحرافی باید رعایت گردد، و تنها ضوابط حاکم است نه روابط .

تمامی افراد ملت و گروهها و اصناف و طبقات مختلف مردم در برابر قانون یکسانند، و هیچ گونه مصونیت قانونی برای هیچ مقام یا صنف یا طبقه ای مشروعیت ندارد .

قانون ، بر همه یکسان جاری می گردد، و راه گریز از قانون هرگز وجود ندارد. ولی تصور این برخورد، برخاسته از عدم درک درست مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه است . این اطلاق با اطلاق حاکمیت قانون ، تفاوت ماهوی دارند و لذا نمی توانند برخوردی داشته باشند، زیرا اطلاق در ولایت فقیه ، گستره مسؤولیت ولی امر مسلمین را تبیین می کند، که در تمامی زمینه ها در راستای تاءمین مصالح امت ، این مسؤولیت گسترش می یابد و به بخش ویژه ای اختصاص ندارد . دولت عدل اسلامی ، که در رأس آن مقام رهبری (ولی امر مسلمین) قرار دارد، این مسؤولیت را بر عهده دارد، تا منافع امت را در تمامی ابعاد مادی و معنوی ، تاءمین و حراست نماید و عدالت اجتماعی را در سطحی گسترده و فراگیر، تضمین نماید.

خلاصه : تاءمین مصالح امت در تمامی زمینه های فرهنگی ، اقتصادی ، اجتماعی ، نظامی و انتظامی ، و نیز تضمین اجرای عدالت اجتماعی در همه سطوح ، از اساسیترین وظایف حکومت عدل اسلامی است ، که مقام رهبری در رأس این مسؤولیت قرار گرفته است ، کاربرد «اطلاق» در این مورد، تنها برای تبیین همین گستره و شمول مسؤولیت است ، لذا اعمال قدرت مسؤولان فوق ، در چارچوب مصالح امت محصور بوده ، و این خود تقیید در عین اطلاق است ، و هرگز به معنای رها بودن از قید (مطلق العنان بودن) نیست ، تا مفهوم «فرا قانونی» ایفا کند، بلکه این خود، عمل به قانون و انجام وظیفه محوله قانونی است ، نه اعمال اراده شخصی یا حرکت فرا قانونی ! از این رو آنچه حاکمیت مطلقه دارد، قانون است و بس .

در این جا ممکن است نقطه برخوردی تصور شود، زیرا حاکمیت مطلقه قانون با ولایت مطلقه فقیه - بر حسب ظاهر - منافات دارد، و می تواند همین جهت ، نقطه جدایی جامعه مدنی از جامعه دینی گردد و میان این دو فاصله ایجاد گردد .

شاید ازدو جهت این فاصله ایجاد شود: اولاً قدرت حاکم در سایه ولایت فقیه ، مشروعیت خود را از بالا (به گونه انتصابی) دریافت کرده ، آن را برخاسته از قانون نمی داند. ثانیاً اختیارات ولی فقیه با توصیف مطلق بودن ، مافوق قانون بودن را می رساند و در مقابل مطلق بودن حاکمیت قانون ، سد بزرگی ایجاد می نماید . از این رو، در مقاله «چالشهای نظری جامعه مدنی در حکومت اسلامی» مسأله برخورد ولایت مطلقه با قانون اساسی را مطرح ساخته ، چنین می گوید :

«تلقی ما از جامعه مدنی ، متغیری وابسته نسبت به تلقی ما از ولایت مطلقه است . به همین نسبت اگر ولایت مطلقه را به این معنی بگیریم که رهبر حکومت اسلامی اختیاراتی مافوق قانون اساسی دارد، باید در برداشت خود از جامعه مدنی تصرفاتی انجام دهیم .

بدیهی است اگر عنصر قانونگرایی از پیکر جامعه مدنی گرفته شود، این مفهوم مهمترین عنصر ذاتی خود را از دست می دهد و نامیدن باقیمانده به عنوان «جامعه مدنی» همانند کالبدی بدون روح خواهد بود.» «۳۵» توصیف قانون در جامعه مدنی بزرگترین شاخصه جامعه مدنی ، قانونمند بودن آن در سطح فراگیر است . این قانون ، در صورتی به جامعه رنگ مدنی می دهد که از مقبولیت عامه برخوردار باشد، یعنی در جهت منافع عام وضع و تشریح شده باشد و چنین قانونی .

قانون اساسی خوانده می شود، اما اگر در جهت منافع خاص وضع شده باشد، قانون عادی تلقی می شود و از احترام همگانی برخوردار نیست .

لذا قوانینی که از بالا بر جامعه تحمیل می شود، کمتر می تواند از جنبه مقبولیت عامه برخوردار باشد و بیشتر قوانین عادی بوده که مورد پذیرش و احترام عمومی نخواهد بود.

بدین سان صرف این که در یک جامعه ، قانون حاکم است آن جامعه را نمی توان «جامعه مدنی» وصف نمود، مگر آن که قانون حاکم جنبه مقبولیت همگانی داشته باشد .

همچنین صرف این که قوانین تصویب شده توسط نمایندگان مردم تصویب گردد، نمی تواند وصف مردمی به خود بگیرد، مگر آن که بر پایه و اصولی استوار باشد که مردم آنها را پذیرفته اند و مورد مقبولیت مردمی قرار گرفته باشد.

این جاست که گمان می رود جامعه دینی از جامعه مدنی فاصله می گیرد، زیرا زیربنای قوانین در جامعه دینی از بالا (خدا) دستور گرفته، و در جامعه مدنی از پایین (مردم) الهام می گیرد.

لذا برخی زمزمه «دین زدایی» را برای تحقق «جامعه مدنی» سر داده اند.

در مقاله «چالشهای نظری جامعه مدنی در حکومت اسلامی» به این مسأله اشاره می کند، «۳۶» چنان که گذش در همایشی که صدها تن از زنان و مردان ایرانی از نقاط مختلف اروپا در برلن (آلمان) برای شنیدن سخنرانیها و شرکت مستقیم در بحث و تبادل نظر درباره «جامعه مدنی» و زمینه های تحقق و موانع آن در سالن بزرگ خانه فرهنگ حضور به هم رساندند، پرویز دستمالچی یکی از ضد انقلابیون، که از سخنرانان این جلسه بود، درباره موضوع یاد شده گفت: «جامعه مدنی با دو مانع در ایران مواجه است، یکی تساوی حقوق انسانها در برابر قانون و دیگری مسأله حق حاکمیت در کشور...» دستمالچی افزود: «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به قوانین شرع اتکا دارد، لذا باید روشن شود که برخلاف جوامع مدرن و جوامعی که در آن جا جامعه مدنی مستقر هستند، در جامعه ایران انسانها را به شش طبقه اساسی تقسیم می کنند، که بهترین آنها فقها و مجتهدین شیعه هستند که از همه حقوق در قانون اساسی بهره مندند و تقریباً تمام ارگانهای اساسی پیش بینی شده در قانون اساسی ایران مختص فقها و مجتهدین شیعه است، از جمله: شورای خبرگان رهبری، مقام رهبری، مقام ریاست جمهوری، شورای نگهبان، قوه قضائیه و غیره.

و این به این معنی است که در واقع تقریباً بیش از ۹۹ درصد جامعه ایران از حق شرکت در این ارگانهای اساسی نظام که ارگانهای تصمیم گیرنده برای سیاستهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و غیره نظام هستند محرومند و این حق در اختیار فقها و مجتهدین می باشد.» نامبرده همچنین مدعی شد: «بیش از ۲۱ میلیون نفر در ایران به آقای خاتمی رأی دادند که این رأی علیه ولی فقیه بوده، زیرا که نماینده نظر ایشان را انتخاب نمی کنند و به او «نه» می گویند و رد می کنند. این در حالی است که طبق قانون اساسی ایران بیش از نود درصد قدرت سیاسی در دست ولی فقیه است، یعنی شخصی که ملت ایران به او رأی داده است از قدرت سیاسی محروم است و کسی که بر فراز او قرار گرفته که مشروعیت خودش را از مردم نمی گیرد، و این دو مورد اساسی، نقض یک جامعه مدنی است.» وی در پایان ادعاهای خود گفت: «کسانی که در ایران می خواهند به طرف جامعه مدنی بروند، در درجه اول می بایستی تلاش بکنند که دو نقص اساسی نابرابری انسانها در برابر قانون و تقسیم آنها براساس اعتقادات دینی و مذهبی شان از بین برود.

و دوم این که حق حاکمیت و منشاء حکومت که از ملت سلب شده، دومرتبه به ملت برگردد.» «۳۷» مؤلف مقاله «مؤلفه های ایزاری جامعه مدنی» نیز در تعریف مفهوم جامعه مدنی و شاخصه های آن، از جمله شاخصه: «غیر مبتنی بر اراده فوق مردم و منابع فرازمینی» «۳۸» را یاد می کن باید گفت: پیوند دادن مقبولیت قانون در جامعه مدنی با مسأله دین زدایی، نگرشی است که از اندیشه غربی برخاسته، و با شرایط حاکم بر آن سرزمین سازگار است.

در دوران حکومت کلیسا بر جامعه اروپایی، که یک نوع حکومت استبدادی محض وجود داشت، و قدرت پادشاهان خودخواه را نشأت گرفته از قدرت لایزال آسمانی می دانستند - همان گونه که پادشاهان ایران خود را نماینده قدرت نامحدود خداوندی می پنداشتند، «چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» - از این رو، عامه مردم محکوم بودند تا دستورهای سلاطین و شاهنشاهان را بی چون و چرا، فرمانبردار باشند و در خود توان معارضه نمی دیدند و در واقع ناچار بودند که بارسنگین آن را خواه و ناخواه بر دوش کشند.

این تصور که تمامی این سنگینیها از بالا بر آنان تحمیل شده است، موجب گردید تا با جهش فکری و پی بردن به غلطاندیشی خود، این ساختار پوشالی به طور کامل واژگون گردد و جامعه خود را از یوغ ستم پیشگان برهانند، و اوضاع حاکم را دگرگون سازند.

بدین سان مسأله «دین زدایی» مطرح گردید، و می باید دینی که قوانین جبارانه را بر آنان تحمیل می کرد، از جامعه رخت بربندد، و قوانین عادلانه که تنها مصالح امت را در نظر می گیرد، جایگزین آن شود، و چون «دین فرضی» حاکم بر آن جوامع، چنین توانی را نداشت، بناچار اندیشمندان و خردمندان قوم خود به کار تدوین قانون دست زدند، و به طور کلی با دین و دیانت در این زمینه کاری نداشتند و اجازه ندادند از نودر سرنوشت مردم نقش داشته باشد.

ولی در جوامعی که اسلام حاکم است، آیا همان شرایط حاکم است، یا این که تفاوت اساسی وجود دارد؟ این نکته ای است که شیفتگان مظاهر غربی، بدرستی درباره آن نیندیشیده اند و همه را یکسان پنداشته اند و به جای آن که درون نگر باشند، برون نگر هستند.

مقبولیت عام قوانین اسلامی زیربنای قوانین اسلامی از همان روز نخست مورد پذیرش جامعه اسلامی بوده، و همواره مسلمانان بر این باورند که تمامی احکام و تکالیف دینی از سرچشمه وحی الهی نشأت گرفته و از همان منبع سرشار برگرفته شده است.

حتی مواد قانونی و آیین نامه ها که برای نظم بخشیدن به ابعاد مختلف زندگی اجتماعی تدوین می گردد، بر همان اساس پایه ریزی شده و از همان اصول برخاسته است.

مسأله «عدل اجتماعی» و اصل «برادری و برابری» بر تمامی احکام و کل نظام اجتماعی اسلام، حاکم است. اسلام برای دفاع از حقوق مستضعفان و کوتاه کردن دست مستکبران آمده است: (ونريد اءن نمى على الذین استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمةً ونجعلهم الوارثین و نمکن لهم فى الارض فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا یحذرون). «۳۹» بویژه مکتب تشیع که اساساً حق حاکمیت را از آن کسانی می داند که برای دفاع از حقوق ستمدیدگان برخیزند.

مولا امیرمؤمنان (ع) می فرماید: «ءما والذى فلق الحبةً و براء النسمةً، لولا حضور الحاضر و قیام الحجةً بوجود الناصر، وما اءخذ الله على العلماء اءن لا یقاروا على كظةً ظالم ولا سغب مظلوم، لالقیة حبلها على غاربها.» «۴۰» به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر جمع حاضر بیعت کنندگان نبودند، و یاورانی که حجت را بر من تمام کنند و نیز خداوند از عالمان (شایسته) پیمان نگرفته بود، تا بر ستمکاران شکمبار برنتابند و خاموش ننشینند، و به یاری ستمدیدگان شکم فروهسته بشتابند، هر آینه رسن بار خلافت را بر کرده اش رهامی ساختم.

اساساً نظام حاکمیت اسلامی، بر پایه «تأمین مصالح امت و گسترش عدالت» بنا نهاده شده و شکل یافته است، که حاکمان، مسؤولیت اجرایی این نظام عدل پرور را بر عهده دارند.

از این رو، دیدگاه دین باوران در جامعه اسلامی، با موضع دین باوران در دیگر جوامع، تفاوت اساسی دارد.

مسلمانان بر این باورند که دین، حامی و پشتوانه دفاع از حقوق آنان می باشد.

دین در فرهنگ اسلامی، استوارترین نهاد در راستای ستیز با ظلم و هرگونه تجاوز شناخته شده و یگانه سنگر مستحکمی است که در مقابله با مستکبران و ستمگران ایستاده است، در حالی که دین در فرهنگ دیگران حامی زورمندان و زورگویان (حاکمان ستمگر) معرفی شده است.

لذا جامعه مدنی که بر پایه حاکمیت مردمی و حافظ مصالح مردمی استوار است، با چنین فرهنگی که دین را حامی مستکبران می داند، در تضاد است، و دین زدایی از شعارهای نخستینی است که جامعه مدنی آن را مطرح می سازد، ولی در فرهنگی که دین را حامی مستضعفان و استکبار ستیز می داند، دین باوری به جای دین زدایی مطرح می گردد.

در نتیجه قوانینی را که قانونگذاران در جامعه اسلامی تدوین می کنند، از یک سو طبق دستور شرع، تنها در جهت تأمین مصالح همگانی و در راستای منافع عام تنظیم می گردد، و از سوی دیگر منطبق با ضوابط عام که از جانب شرع ارائه شده، خواهد بود.

لذا مردم با صدق و امانت و خلوص نیت که در رهبران سیاسی و قانونگذاران خود سراغ دارند، چنین قوانین موضوعه ای را به رسمیت می شناسند و آن قوانین، مقبولیت عام می یابد.

جایگاه مردم در جامعه مدنی

در جامعه مدنی - به مفهوم صحیح و کامل آن - مردم جایگاه نخست را دارند، و این مردم اند که سرنوشت خود را تعیین می کنند و آخرین سخن تعیین کننده نیز سخن مردم است.

مسئولان و کارگزاران حکومت توسط مردم تعیین می گردند و به علاوه، منشاء قدرت حکومت در تمامی زمینه ها نیز خود مردم هستند.

نکته باریکی که در این جا جلب توجه می کند، در تفسیر حاکمیت مردمی است. برخی بر این عقیده اند که حاکمیت مردم بدین معنی است که قوانین حاکمه از رفتار مردمی برخاسته باشد.

در این صورت است که قدرت حاکم از زمینه های رفتاری مردم نشأت می گیرد و در واقع مردم هستند که بر خود حکومت می کنند: «جامعه مدنی، برخاسته آدمیان است و آن هم آدمیانی که خود عنان حکومت بر خود را در چنگ می فشردند.

تدبیر این کار یا مستقیماً بر سرپنجه مردم استوار می گردد و یا مردم کسانی را از بین خود برمی گزینند تا به جای آنان لوازم حکومت آنان بر خود را از طریق قانونگذاری فراهم آورند.» «۴۱» همین نویسنده می افزاید: «جان کلام جهت تبیین جایگاه هیئت نظارت بر اجرای قانون اساسی در سوگند رئیس جمهور برگزیده مردم نهفته است. او سوگند خورده تا پاسدار قانون اساسی کشور باشد و از حقوقی که قانون اساسی برای ملت شناخته است حمایت کند، ولی وقتی سخن از پاسداری از قانون اساسی مطرح می گردد، قبل از هر چیز شورای نگهبان قانون اساسی متبادر به ذهن خواهد شد.

دامنه اقتدار این شورا به گونه ای است که موجودیت مجلس شورای اسلامی به عنوان تبلور حاکمیت مردم بر سرنوشت اجتماعی خویش تابعی از موجودیت آن است.

به این معنی که مجلس بدون وجود آن، اعتبار قانونی خود را از دست می دهد.

این شورا نیز به منظور پاسداری از قانون اساسی تشکیل شده است.

پس با وجود نهادی با این اقتدار، سوگند رئیس جمهور چه پوششی دارد؟ و موجودیت هیئتی که او برای پیگیری اجرای قانون اساسی و نظارت بر آن تشکیل داده، چگونه جایگاهی خواهد داشت؟ از سوی دیگر نحوه گزینش اعضای شورای نگهبان نیز به گونه ای است که قائل بودن به استقلال ذاتی آن خود محل تردید است، زیرا شش عضو فقیه آن که عهده دار تکالیف منبعث از اصل چهار قانون اساسی می باشند، توسط رهبری به طور مستقیم برگزیده می شوند، و شش عضو حقوقدان آن نیز توسط مجلس، لیکن از بین اشخاصی انتخاب می شوند که رئیس قوه قضاییه که خود توسط رهبر منصوب می شود، به مجلس معرفی می کند.

پس می توان نتیجه گرفت که اقتدار شورای نگهبان در پرتو اقتدار رهبری مطرح می شود نه بالذات. «۴۲» نامبرده در پایان می گوید: «حال با اوصافی که برای شورای نگهبان برشمردیم، این پرسش به صورت ملموستری قابل طرح است که مصادیق پاسداری از قانون اساسی از طریق رئیس جمهور چه می تواند باشد، تا این وظیفه را قابل انتقال به هیئت تعیین شده از سوی وی به شمار آورد؟» «۴۳» نویسنده یاد شده با این برداشت به این نتیجه می رسد که مردم در حاکمیت قانون - که توسط نمایندگان آنان تنظیم گردیده، و نیز پاسداری از آن که به وسیله رئیس جمهور منتخب آنان باید انجام شود - نقشی ندارند و این همان گفتاری است که در سخنان پرویز

دستمالچی در نشستی که در برلن - آلمان انجام گرفت، آمده بود، و ما پیشتر آن را آوردیم و مغالطه ای که شده بود، یادآور شدیم: مهمترین مغالطه ای که در این جا رخ داده، نگرش یکسویه به مسأله است. در نظام جمهوری اسلامی همان گونه که برای مقام ریاست جمهوری در قانون اساسی وظایفی منظور گردیده، وظایفی مشابه و سنگینتر نیز برای مقام رهبری در نظر گرفته شده است. ضمناً هیچ گونه تضاد و تعارضی میان این دو گونه وظایف وجود ندارد، که آقایان یاد شده بدون توجه، میان این دو خلط کرده و به گمان خویش، تضاد یافته اند.

در قانون اساسی، وظایف مقام رهبری تبیین شده است، از جمله: «تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت بامجمع تشخیص مصلحت نظام، نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام...» «۴۴» و درباره مسؤلیت مقام ریاست جمهوری آمده است: «پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالیترین مقام رسمی کشور است و مسؤلیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً رهبری مربوط می شود، برعهده دارد.» «۴۵» و درباره شورای نگهبان آمده است: «به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان تشکیل می شود.» «۴۶» کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرست شود.

شورای نگهبان موظف است آن را از نظر انطباق بر موازین اسلام و قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و چنانچه آن را مغایر ببیند برای تجدیدنظر به مجلس بازگرداند، در غیر این صورت مصوبه قابل اجراست. «۴۷» تفسیر قانون اس بر عهده شورای نگهبان است که با تصویب سه چهارم آنان انجام می شود.» «۴۸» بنابراین، وظیفه مقام رهبری تعیین سیاستهای کلی نظام، که با مشورت صاحبان نظران انجام می شود، و نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام است، ولی وظیفه مقام ریاست جمهوری، مسؤلیت اجرایی قانون اساسی از جمله قوانین مصوب مجلس است تا با قانون اساسی مغایرت نداشته باشد، که همان نظارت بر حسن اجرای جزئیات قانونی کشور می باشد.

لذا این دو وظیفه هرگز باهم تلاقی و یا تضاد ندارند، بلکه وظایف ریاست جمهوری، مکمل وظایف مقام رهبری و بازوی توانای آن به شمار می رود.

در حقیقت، رئیس جمهوری طرف مشورت اجرایی مقام رهبری است که با صلاحدید مردم تعیین شده است. اما شورای نگهبان تنها وظیفه بررسی تطابق و عدم تطابق قوانین مصوب مجلس را با قانون اساسی یا مبانی اسلامی دارد، که این یک ضرورت و مقتضای احتیاط در دین و تاءکید بر اجرای صحیح عدل اسلامی است. تعیین اعضای فقهای شورای نگهبان از جانب مقام رهبری نیز به حکم وظیفه و مسؤلیت وی می باشد و تعیین اعضای حقوقدان، تنها با معرفی رئیس قوه قضائیه است و انتخاب آنان با مجلس می باشد و صرف معرفی افراد شایسته، در تعیین آنان دخالتی ندارد.

گذشته از آن، وظیفه ای را که شورای نگهبان انجام می دهد، تنها یک کار نظری است نه اجرایی و نمی تواند تعارضی با وظیفه اجرایی مقام ریاست جمهوری داشته باشد.

پس آنچه در مرحله اجرا مؤثر است و حاکمیت جامعه را متبلور می سازد، اولاً، قوانین مصوب غیر مغایر با قانون اساسی است، که توسط نمایندگان مردم انجام گرفته است.

و ثانیاً، مسؤلیت اجرایی و نظارت بر حسن اجرای آن از جانب مقام ریاست جمهوری است که منتخب مستقیم مردم می باشد.

با مختصر مراجعه به قانون اساسی روشن می شود که پایه های جامعه مدنی در آن به طور کامل رعایت شده است: در اصل ششم قانون اساسی می خوانیم: «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود از راه انتخابات: انتخابات رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه پرسی، در مواردی که در اصول دیگر قانون معین می گردد.» و در اصل هفتم آمده است: «طبق دستور قرآن

کریم: (وامرهم شوری بینهم) و (شاورهم فی الامر) شوراها: مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا و نظایر اینها از ارکان تصمیم گیری و اداره امور کشورند. موارد، طرز تشکیل و حدود اختیارات و وظایف شوراها را این قانون و قوانین ناشی از آن معین می کند. و در اصل هشتم می نویسد: «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت. شرایط و حدود و کیفیت آن را قانون معین می کند. (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یاءمرون بالمعروف وینهون عن المنکر).

در دنباله بحث، فراهای دیگری از قانون اساسی را خواهیم آورد که نشانه مردمی بودن حکومت در جمهوری اسلامی است، و می نمایند که اصالت تمامی تصمیمها در همه زمینه های کشورداری به مردم بازمی گردد، و این مردم هستند که در سایه رهنمودهای شرع به سیاست حاکم جهت می دهند. بخش بعد، در این باره توضیح بیشتری می دهد.

ابزارهای جامعه مدنی در قانون اساسی

همان گونه که اشاره شد، جامعه مدنی از سه لایه کلی تشکیل می گردد: در لایه بالا قدرت سیاسی و دولت می گنجد، در لایه زیرین شهروندان، افراد و آحاد ملت و خانواده ها، و در لایه میانی نهادهای و تشکلهای مردمی قرار دارند، که نه دولتی اند و نه خصوصی، و همین فضای میانه است که حقیقت جامعه مدنی را شکل می دهد، زیرا از یک طرف خواسته های توده های مردمی را که حق طبیعی و شرعی آنان است، سروسامان داده، در چارچوب قانون ارائه می دهد.

از طرف دیگر، با اتکا به نیروی مردمی، قدرت حاکم را در محدوده قانون مهار کرده، بر انجام خواسته های مشروع مردم وامی دارد.

لذا در حقیقت ابزار جامعه مدنی در همین لایه وسط قرار دارد، و موجب تعادل میان خواسته های مردمی، و قدرت سیاسی حاکم می گردد.

ابزارهای جامعه مدنی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را می توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱ - سازوکارهای غیردولتی که قدرت سیاسی دولت و نظام سیاسی حاکم را متحد می کنند.

۲ - سازوکارهای دولتی که تحدیدکننده قدرت سیاسی دولت و نظام سیاسی حاکم باشند.

در بخش اول می توان به چند مورد اشاره نمود که همگی وظیفه محدود کردن قدرت فزاینده سیاسی دولت را برعهده دارند، تا از محدوده قانون و مقررات مصوب و مشروع تجاوز ننمایند. مهمترین آنها از این قرارند:

۱ - نهادهای مذهبی که پشتوانه مستحکم مردمی دارند، از حوزه های علمی در مراکز شهرستانها گرفته، تا هیئاتهای مذهبی که حافظ شعارهای دینی می باشند. حوزه ها حافظ مبانی اسلام و هیئاتها حافظ شعارهای اصیل آن بوده هستند. همین هیئاتها هستند که همواره از هویت دینی و مذهبی ملی حراست کرده اند. مقام محترم ریاست جمهوری در جمع اعضای هیئاتهای مذهبی در آستانه ماه محرم الحرام سال جاری (۱۴۱۹) فرمودند: «هیئاتهای مذهبی با سابقه ای که دارند، و با توجه به هویت فرهنگی جامعه ما، یکی از بهترین مراکز یک جامعه مدنی سالم و متناسب با فرهنگ و ارزشهای ما هستند.» «۴۹» در دوران خفقان سلطنت پهلوی، همین هیئاتها بودند که هویت مذهبی را در قالب شعارهای حسینی حفاظت نمودند و برای نسل فعلی و آینده، زنده نگاه داشتند.

این نهادهای مذهبی و در راس آنها حوزه های علمیه، در جامعه تشیع همواره خود را از وابستگی به دولتها دور داشته اند و از این رو، دارای جایگاه مردمی مستحکم و استوار بوده و هستند، و پیوسته حافظ منافع ملی و دینی و مدافع حقوق مردمی در مقابل دستگاه حاکم بوده اند.

این از مفاخر حوزه های علمی و نهادهای مذهبی تشیع در طول تاریخ است که هم جنبه مردمی بودن خود را حفظ کرده ، و هم علاوه بر ارشاد مردم به نهج حق و صراط مستقیم ، مدافع حقوق آنان در مقابل تجاوزگران نیز بوده اند .

لذا بدروستی می توان گفت که این گونه نهادهای مذهبی از بهترین مراکز تحقق یافتن یک جامعه مدنی سالم و متناسب با فرهنگ و ارزشهای این مرز و بوم بوده و هستند.

۲ - دومین ابزار مناسب برای تحقق بخشیدن به یک جامعه مدنی صحیح و کامل ، وجود احزاب و تشکلهای سیاسی آگاه و دلسوز ملت است که از متن جامعه برخاسته و بر مبنای ارزشهای ملی و دینی پایه گذاری شده باشند، و هدف آنها، بالا بردن سطح فکری و رشد سیاسی امت و آگاه ساختن به راه و روش حرکت و اندیشه سیاسی همگانی است .

در حقیقت ، احزاب سیاسی اسلامی ، بخشی از نهادهای مذهبی هستند که در راستای سیاست فعالانه تلاش می کنند و به سامان دادن بهتر اوضاع سیاسی کشور می اندیشند، لذا افرادی شایسته که از متن جامعه برخاسته اند، عهده دار این مهم می گردند و با خرد اندیشی همراه با روح تفاهم و همکاری ، در بالا بردن سطح سیاسی عموم می کوشند.

در قرآن کریم می فرماید: (ولتکن منکم ائمة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون) (آل عمران / ۱۰۴) بر مبنای افاده تبعیض در «منکم» ، معنای آیه چنین است : بایستی برخی از شایستگان عهده دار شوند، تا مردم را به راه راست و خوبیها هدایت کنند، و جلوی زشتیها و ناهنجاری ها را با شدت بگیرند، چه آن که این ناهنجاری ها و کجروی ها از سوی مردم باشد، یا از سوی دولتمردان صورت گیرد.

آری همان گونه که مراکز تحقیق در رشته های مختلف علوم و معارف ، برای هرامتی یک ضرورت به شمار می رود، در بعد سیاست نیز باید مراکزی باشند که به گونه تخصصی درباره مسائل روز و سیاست حاکم بر جهان و بویژه منطقه بیندیشند، و راههای سالم و مناسب را شناسایی کنند .

البته همان گونه که میان مراکز تحقیق در رشته های علمی و تخصصی روح تفاهم حاکم است ، و گروههای متعدد که حتی در یک رشته کار می کنند، تضادی با هم ندارند، بلکه می کوشند تا کاستیهای یکدیگر را مرتفع سازند، می باید میان احزاب سیاسی نیز این روح تفاهم وجود داشته باشد، و به جای آن که در موارد اختلاف نظر با هم به ستیز برخیزند، کوشش نمایند تا کاستیهای موجب اختلاف را مرتفع نموده ، به سوی تکامل پیش روند .

اساسا اختلاف نظرها باید موجب تکامل گردد نه تضاد و تقابل و جبهه گیری در مقابل یکدیگر، زیرا هر گروه سیاسی یا غیرسیاسی ، در راستای تحقیقات خود، ممکن است به نواقص و کاستیهای خود پی نبرد، ولی گروه مقابل ، بهتر و بیشتر به این نقاط ضعف پی می برند، لذا همواره هر کس و هر گروه که برای تکامل خویش می کوشد، لازم است که به انتقادهای دیگران - دوست یا دشمن آگوش فرا دهد و چنانچه آنها را درست می یابد، برای رفع عیوب خویش اقدام کند. از این رو انتقاد از هر که باشد، بهترین وسیله سازندگی است و نباید موجب دشمنی و ستیز گردد .

چه بسا دشمن این خدمت را انجام دهد، و باید از این جهت از اوسپاسگزاری نمود، گرچه از روی دشمنی گفته باشد .

حال چنانچه کسی از روی خیرخواهی و انسان دوستی ، انتقادی را مطرح کند، بی شک باید بدان اهتمام کرد و در پی رفع اشکال برآمد.

در این جا سخنی از مرحوم سید جمال الدین اسدآبادی را به خاطر می آورم که در یکی از مقاله های سیاسی یادآور شده بود .

وی می گوید: «الحزبیة فی الغرب دواء و فی الشرق داء».

در آن روزگار که هنوز مردم این مرز و بوم به مفهوم حزب آگاهی نداشتند، حزب را به همان مفهوم گروه بندی های (حیدری و نعمتی) که متداول بود می دانستند، لذا احزاب و تشکلهای سیاسی همواره در مقابل هم جبهه می گرفتند و در کوبیدن و فرو ریختن شخصیت یکدیگر از هیچ وسیله ای - هر چند سفیهانه و ردیلانه آفرودگذار نمی کردند .

بدین سبب ، تشکل حزبی ، به جای آن که موجب رشد سیاسی گردد و روح تفاهم ایجاد کند، خود مشکلی بر مشکلات سیاسی می افزود، ولی غربیها در آن روز، مفهوم حزب را دریافته بودند و از آن بهترین استفاده را می نمودند .

امید است که امروز مردم ما نیز با پی بردن به ماهیت و عناصر اولیه تشکلات حزبی و سیاسی ، با هم و برادرانه - گرچه در قالب گروههای متعدد - در راستای پیشبرد سیاست کشور بکوشند .

بنابراین ، وجود تشکلهای سیاسی به نام احزاب ، همچون مراکز تحقیقی دیگر، ضروری است ، تا هر چه بهتر و شایسته تر در تکامل و رشد سیاسی امت ایفای نقش کنند .

تک حزبی در جامعه رفته رفته به خودنگری و سلطه طلبی می گراید، بویژه اگر از لایه بالا تغذیه یا تاءسیس شود، مانند احزاب در دوران سلطه طاغوت ، که چنین وضعیتی داشتند.

لذا برخی همان احزاب سیاسی آن دوران را هدف گرفته ، تشکلات حزبی را در جامعه اسلامی زیانبخش توصیف کرده اند .

یکی از نویسندگان در مقاله ای با عنوان «چالشهای نظری جامعه مدنی در حکومت اسلامی» می نویسد: «در خصوص بحث حزب اسلامی آرای متفاوتی وجود دارد، برخی معتقدند مضرات حزب بیش از منافع آن است ، برخی دیگر بر این اعتقادند که تشکیل احزاب مقدمه امر به معروف و نهی از منکر است و مقدمه واجب نیز واجب می باشد .

در این ارتباط می توان گفت تمامی بحث در همین است که آیا احزاب مقدمه امر به معروف و نهی از منکرند یا نه ، این جاست که مباحث کارشناسی اهمیت خود را نشان می دهد». «۵۰» ولی باید گفت : آنچه مهم است ، فهم درست از فلسفه به وجود آمدن احزاب سیاسی در یک جامعه مدنی کاملاً اسلامی ، و پی بردن کامل به اهداف این گونه تشکلات حزبی می باشد و همان گونه که در سخن مرحوم سید جمال اسدآبادی اشاره شد، باید هدف و غایت تشکیل احزاب را سنجید و درک درستی از آن داشت ، که در این صورت یک ضرورت عقلی بلکه دینی به شمار خواهد رفت .

لذا نویسنده یاد شده در نهایت می گوید: «آنچه می توان در این جا اذعان کرد این است که تحقق جامعه مدنی بدون حاکمیت قانون و احزاب و گروههای فشار غیرممکن به نظر می رسد.» ۳ - شوراها و نهادهای اجتماعی در شهرها و روستاها، که برای رسیدگی بهتر به اوضاع اجتماعی و فرهنگی و صنعتی و کشاورزی و غیره تشکیل می گردد و خواسته ها و نیازهای محل را برآورد کرده ، در جهت تاءمین آنها با درخواست از مراجع مربوطه دولت می کوشند .

آیه کریمه : (و امرهم شوری بینهم) به این جهت نیز اشارت دارد .

«امرهم» از لحاظ ادبی جنبه عموم دارد، یعنی در تمام شؤون حیات به شور می نشینند و از همین طریق ، راه حل مشکلات خود را می یابند.

مولوامیرمؤمنان (ع) می فرماید: «لاظهییر کالمشاوره» .

«پشتوانه مستحکمی همچون مشورت وجود ندارد، که آدمی را به راه درست هدایت می کند.

۴ - اتحادیه ها، سندیکاها، انجمنها و تشکلهای صنفی و حرفه ای .

۵ - کانونها و مجامع فرهنگی ، ادبی ، علمی ، هنری و غیره ، که شرح هر یک از آنها از حوصله این مقال بیرون است .

با بهره‌گیری از اصل هفتم قانون اساسی و نیز اصل یکصد و چهارم می‌توان نهادهای یاد شده را با عنوان ابزاری دیگر از جامعه مدنی مشاهده نمود: «به منظور تأمین قسط اسلامی و همکاری در تهیه برنامه‌ها و ایجاد هماهنگی در پیشرفت امور در واحدهای تولیدی، صنعتی و کشاورزی، شوراهای مرکب از نمایندگان کارگران و دهقانان و دیگر کارکنان و مدیران، در واحدهای آموزشی، اداری، خدماتی و مانند اینها، شوراهایی مرکب از نمایندگان اعضای این واحدها تشکیل می‌شود.

چگونگی تشکیل این شوراها و حدود وظایف و اختیارات آنها را قانون معین می‌کند.» در این اصل می‌توان بصراحت از اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری و کارفرمایی و دهقانان و کشاورزان نام برد و آنها را به مثابه ابزارهای قدرتمندی تلقی نمود که از حقوق افراد مرتبط با خود دفاع می‌نمایند و در همه حال می‌توانند به صورت توانمندی از حریم و حیطة خود در برابر زیاده‌روی احتمالی قدرت سیاسی و دولت نگاهبانی کنند. سندیکاهای عبارت از اتحادیه‌هایی هستند که اشخاص حقوقی و یا حقیقی تشکیل می‌دهند و هدفشان دفاع از منافع و اهداف خاص و مشترک و یا ابراز موجودیت است. سندیکاهای کارگری یا کارفرمایی نوعی از سازمانهای مرتبط باقشر و گروه خاصی هستند که برای کسب منافع و امتیازات فعالیت می‌کنند.

این اتحادیه‌ها نیز می‌توانند چند کار را به صورت توافمان انجام دهند: «تجمع منافع درونی اعضا، بیان منافع، اعلام تصمیم و برنامه، فشار و تأثیر بر روند تصمیم‌گیری کشور، تقاضای اجرای برنامه‌های اعلام شده، مواظبت از روند اجرای برنامه‌ها، هشداردهی به ساختار دولت در صورت انحراف از اجرا...». از سوی دیگر، انحلال این شوراها و سندیکاهای اتحادیه‌ها کار ساده‌ای نیست و نمی‌توان با دلایل واهی آنها را از حیز انتفاع ساقط نمود.

اصل یکصد و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در این زمینه می‌گوید: «انحلال شوراها جز در صورت انحراف از وظایف قانونی ممکن نیست.

مرجع تشخیص انحراف و ترتیب انحلال شوراها و طرز تشکیل مجدد آنها را قانون معین می‌کند. شورا در صورت اعتراض به انحلال حق دارد به دادگاه صالح شکایت کند و دادگاه موظف است خارج از نوبت به آن رسیدگی کند.» تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها نیز یکی از ابزارهای در اختیار جامعه مدنی است تا ضمن اعلام موجودیت، ساختار قدرت سیاسی را وادار نماید که مواظب عملکرد خود باشد. اصل بیست و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، شاهدهی بر آن است: «تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخل به مبانی اسلام نباشد، آزاد است. «در این اجتماعات و راهپیمایی‌ها، گروههای گوناگون می‌توانند ابراز وجود کنند و ساختار قدرت سیاسی را هم همراهی کنند و هم از آن انتقاد نمایند.

این اجتماعات، بیانگر وضع ویژه‌ای از تجمع منافع و خواسته‌هاست که دولت نمی‌تواند بدون آن، جامعه را به صورت آرام و بدون آشفتگی اداره کند. «۵۱» ۶ - نشریات و مطبوعات و دیگر رسانه‌های گروهی: از بارزترین نمودهای یک جامعه مدنی کامل، آزادی نشریات و مطبوعات برخاسته از تشکلهای فرهنگی آسیاسی مردمی است، که در واقع زبان گویای ابزارهای فعال جامعه مدنی به شمار می‌روند. مشروط بر آن که از بالا تغذیه نشوند و در خطوط سیاسی حاکم وارد جبهه بندی‌ها نگردند، و به این گونه ماجراهای تفرقه افکن دامن نزنند، بلکه برای خاموش کردن آتش اختلاف در جهت منافع مردم بکوشند.

اصل بیست و چهارم قانون اساسی، این آزادی نهادین را به طور مشروط تضمین کرده است: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آن که مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند.

تفصیل آن را قانون معین می‌کند.» در اصل یکصد و هفتاد و پنجم قانون اساسی آمده است: «در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد.» بدین سان تمامی تشکلهای و احزاب و جمعیتها و سندیکاهای و تجمعاتی که آنها را ابزارهای جامعه مدنی تلقی نمودیم،

قادر خواهند بود از مطبوعات، نشریات، رادیو و تلویزیون و سایر دستگاههای ارتباطی برای خواسته‌ها و محدود کردن دامنه زیاده خواهی های ساختار قدرت سیاسی بهره ببرند.

۲ - در بخش دوم که به نحوی سازوکارهای دولتی محسوب می شوند و در عین حال در راستای محدود نمودن قدرت سیاسی حاکم و قانونمدار کردن اعمال و اقدامات دولت و ساختار سیاسی می باشند، و از ابزار جامعه مدنی به شمار می روند، می توان از «مجلس شورای اسلامی، دیوان محاسبات کشور، دیوان عالی کشور، دیوان عدالت اداری، و سازمان بازرسی کل کشور» نام برد.

در اصل هفتاد و ششم آمده است: «مجلس شورای اسلامی حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور را دارد.» مجلس شورای اسلامی که خود کاملاً نهادی مردمی است، و نمایندگان مستقیماً از جانب مردم انتخاب می شوند، حق تحقیق و بررسی در تمامی امور کشور را دارد که این خود بزرگترین اهرمی است که مردم بر آن تکیه کرده، قدرت سیاسی حاکم را مهار می کنند، و بر قانونمداری ساختار دولت تأکید می ورزند، و شاید بهترین ابزار جامعه مدنی به شمار رود.

در همین زمینه و با تأکیدی مهمتر، اصل نود قانون اساسی وجود دارد که اصل مشهوری است و ابزاری مناسب برای توضیح خواهی از ساختار قدرت سیاسی به شمار می آید: «هر کس شکایتی از طرز کار مجلس یا قوه مجریه یا قوه قضائیه داشته باشد، می تواند شکایت خود را کتبا به مجلس شورای اسلامی عرضه کند.

مجلس موظف است به این شکایات رسیدگی کند و پاسخ کافی دهد و در مواردی که شکایت به قوه مجریه و یا قوه قضائیه مربوط است، رسیدگی و پاسخ کافی از آنها خواهد و در مدت متناسب نتیجه را اعلام نماید و در موردی که مربوط به عموم باشد به اطلاع عامه برساند.» در اصل پنجاه و چهار و پنجاه و پنج از دیوان محاسبات کشور نام می برد و وظایف آن را رسیدگی به کلیه حسابهای وزارتخانه‌ها، مؤسسات، شرکتهای دولتی و سایر دستگاههایی که به نحوی از انحاء از بودجه کل کشور استفاده می کنند، به ترتیبی که قانون مقرر می دارد، می شمارد.

در اصل یکصد و شصت و یکم آمده است که برای «نظارت بر اجرای صحیح قوانین در محاکم و ایجاد وحدت رویه قضایی» دیوان عالی کشور تشکیل می شود.

در اصل یکصد و هفتاد و سوم نیز ابزار دیگری در اختیار مردم قرار دارد تا بتوانند از منافع خود حراست کنند و خواسته های خود را بیان دارند و آن عبارت است از «دیوان عدالت اداری» که به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأموران یا واحدها یا آیین نامه های دولتی و احقاق حقوق آنها، زیر نظر قوه قضائیه تشکیل می شود.

مکمل آن اصل یکصد و هفتاد و یکم است، که طبق آن، قضات مکلفند از اجرای تصویب نامه ها و آیین نامه های دولتی که مخالف با قوانین و مقررات اسلامی یا خارج از محدوده اختیارات قوه مجریه است، خودداری کنند و ابطال این گونه مقررات را از دیوان عدالت اداری تقاضا کنند.

در اصل یکصد و هفتاد و چهار از «سازمان بازرسی کل کشور» یاد می کند و وظیفه آن را نظارت بر حسن اجرای امور و اجرای صحیح قوانین در دستگاههای اداری ذکر می کند.

بدین سان ابزارهایی که جامعه مدنی با گستره همگانی خود را با آن می نمایند، و حیطه قدرت سیاسی حاکم را مهار می کند، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بروشنی پیش بینی شده است.

حال مردم تا چه اندازه از این ابزارهای قانونی بهره گیرند و جامعه مدنی شکل یافته در قانون اساسی را تحقق بخشند، این به رشد سیاسی و آگاهی آنان بستگی دارد، لذا اسلام پیوسته در بالا بردن سطح سیاسی و اندیشه های سیاسی عامه (همگانی) کوشش داشته است.

روایت: «من اءصیح ولم یهتم باءمور المسلمین فلیس منهم»، هر که روزانه آپیش از هر چیز - در شوون عام ه امت یعنی سیاست جاری - نیندیشد، از زمره مسلمانان بیرون است، به همین حقیقت آشکار اشاره دارد.

خلاصه: نظام اسلامی تمامی پیش بینی های لازم را برای ایجاد یک جامعه سالم که در آن حقوق آحاد امت به طور کامل محفوظ باشد و همگی از حقوقی که طبیعت (سنت الهی در آفرینش) برایشان فراهم کرده، بخوبی بهره مند شوند، انجام داده و مسؤولیت قدرت حاکم را در راه خدمت به امت معرفی کرده و راه مهار قدرت سیاسی را مشخص نموده است که نشانه هایی از آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نمود یافته است.

بدین سان جایی برای اعتراض یا گرایش به اندیشه های سیاسی غیرمفهوم و فریبای غرب باقی نمی ماند، مگر آن که قلبی مریض بوده یا در پس پرده غرضی پلید در کار باشد.

وگرنه جامعه مدنی به مفهوم معقول و صحیح آن، در همین جاست: «فاین تذهیون»!

مفهوم آزادی در جامعه مدنی

آزادی را می توان به دو گونه توصیف نمود - چنان که در قالب عربی آن گفته اند - ۱: الانطلاق من القيود، رهایی از هر گونه قید و بندی در زندگی.

۲- امکان التمتع بالحقوق، فراهم بودن امکانات تا هر که به حقوق حقه خود به بهترین شکل دست یابد. افراد بی بندوبار در پی آزادی به مفهوم نخست اند، که هرگز در هیچ جامعه ای به این آرزوی غیرممکن خود نائل نمی گردند، زیرا با زیربنای تمامی جوامع بشری آکه حرکت در چارچوب قانون است - متضاد و ناسازگار می باشد.

در تمامی جوامع بشری به هیچ کس چنین فرصتی را نمی دهند تا هر چه شخصا بخواهد و بدون ضابطه، به انجام رساند.

البته ممکن است در برخی جوامع یک گونه آزادی درخواستی های جنسی به افراد داده شود، که هدف از آن سرگرم شدن قشر جوان به مسائل فساد اخلاقی است تا قدرت حاکم بدون مزاحم و فارغ از دغدغه بتواند به حکومت استثماری خود ادامه دهد.

لذا اگر دورنمای آزادی در این گونه جوامع مطرح است، تنها در رها بودن در فساد اخلاقی است، ولی در دیگر ابعاد زندگی چنان تقیدی وجود دارد که تقریباً از افراد، سلب اختیار گردیده است.

ولی آزادی به مفهوم دوم (آزادی در چارچوب قانون) چیزی است که عقل و شرع همواره در پی آن بوده اند. انسان، آزاد آفریده شده، و هر انسانی علاوه بر حق حیات، حق بهره مند شدن از مظاهر طبیعت را که دست آفرینش برای او فراهم ساخته است، دارد.

این چیزی نیست که بر کسی پوشیده باشد و آیات و روایات برطبق فطرت و خرد بر آن تصریح دارند و در جای خود، شرح آن رفته است.

لذا آزادی در جامعه مدنی - که بارزترین شاخصه آن، حاکمیت قانون است آهمان مفهوم دوم را می پذیرد و با مفهوم نخست کاملاً در تضاد می باشد و کسانی که مسأله «دین زدایی» را در تعریف جامعه مدنی مطرح می کنند، یا جاهل اند یا جاهل می کنند، و از مبانی اصیل دین اسلام بی خبرند یا بی توجه.

با مطالعه قانون اساسی که از متن دین و شریعت اسلام برخاسته، متوجه خواهیم شد که تمام آزادیهای فردی و اجتماعی به ترتیب اولویت، و برای بقای سلامت فرد و جامعه پیش بینی شده است.

حتی برای تشکیل انجمنها، اجتماعات، اصناف و پیشه وران از هر طبقه و از هر قشری، قانون تکلیف را مشخص کرده است.

بنابراین، اگر کسی نتواند از شهروندان به عنوان رآی دهندگان به جمهوری اسلامی در سایه قانون حمایت کند، بزرگترین ظلم به ملت شریف ایران روا شده است و آثار سوء آن در زندگی فرد فرد مردم اثر خواهد گذاشت، از جمله احساس ناامنی و ترس از بیان عقیده، ترس از ظاهر شدن در اجتماعات مشروع و قانونی، ترس از نوشتن مقاله علمی و فرهنگی و ارشادی، ترس از گزارش یک سوء تصرف یا سوء مدیریت یک مسؤول یا یک رئیس و ترس از انتقاد به دور از غرض ورزی.

همین ترسها و جو ناسالم باعث می‌گردد که مطبوعات هر کدام به شیوه نامطلوب و مشکوک با مردم و مسؤولان برخورد کنند.

بیشتر مدیرکلها، وقت ملاقات به ارباب رجوع و حتی تهیه گزارش و مصاحبه به خبرنگاران نمی‌دهند و اگر هم پس از چندین بار از طریق «رابطه» وقت ملاقات با وزیر و یا مدیرکل گرفته شود، بسیار با احتیاط و محافظه کارانه برخورد می‌شود.

طبق گفته برخی نویسندگان، یکی از مشکلات مهم نظام در حال حاضر، تعدد مراکز تصمیم‌گیری و احیانا اعمال سلیقه‌های فردی و مقطعی و یا غیرمنطقی است که گاه به آثار سوءغیرقابل‌جبرانی منتهی می‌گردد و یا آبروی جمهوری اسلامی به خطر می‌افتد که مسؤولان محترم نباید اجازه رشد چنین پدیده‌های ناهنجاری را بدهند و قاطعانه از آن جلوگیری نمایند. «۵۲» همین نویسنده می‌نگارد: آزادی و جامعه مدنی در شرایط کنونی ایجاب می‌کند که مسؤولین محترم جمهوری اسلامی ایران به دور از هرگونه تعصب و تنگ‌نظری به انجام یک سلسله برنامه‌های اصولی سیستم مدیریت پرداخته و سازمانها و نهادهای دولتی به طور ریشه‌ای و عمیق به وسیله کارشناسان خبره و متعهد، تجزیه و تحلیل و مشکلات و نارسایی‌ها را طبقه‌بندی کنند.

به نظر وی قدمهای اولیه در ساختن یک جامعه مدنی - که آزادی به مفهوم صحیح آن حاکم باشد - متضمن نکات و شاخصه‌های جامعه‌شناسانه و حکیمانه زیر است: ۱ - به شکوائیه‌ها و اعتراضات، نقطه نظرها و پیشنهادهای به طور دقیق و بی‌طرفانه رسیدگی شود و حقوق ضایع شده با نهایت مهربانی و عطف بازگردانده شود.

۲ - کنترل ادارات به وسیله نیروهای متعدد و مخفی و ایجاد رعب و وحشت در میان مردم، نشانه ضعف دولت است.

در عوض باید روح برادری و برابری را میان کارکنان تقویت کرد تا مردم متوجه حسن نیت دولت شده، احساس آزادی و آرامش خاطر نمایند و میان خود و دولت هیچ‌گونه فاصله‌ای احساس نکنند و مأموران و بازرسان و رؤسا و مدیران کل را از خود بدانند.

۳ - قدرت مانور اقتصادی و سیاسی و فرهنگی از دست گروه خاص به کلی خارج شده و منابع درآمد و بیت‌المال تحت سیطره یک سازمان مستقل به نام «برنامه و بودجه» درآید.

۴ - تشکیل شوراها، انجمنها، فعالیتهای سیاسی در چارچوب قانون اساسی در کلیه سازمانها و نهادهای اجتماعی به طور جدی پیگیری شود.

۵ - رسانه‌های گروهی، بویژه خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران، بدون محافظه‌کاری اخبار دقیق درباره تخلفات، کجرفتاری‌ها، حوادث و اتفاقات اجتماعی را به اطلاع مردم برسانند.

خبرنگاران برحسب وظیفه و تکلیفی که برعهده دارند - بدون جبهه‌گیری آبیاد شجاعت و شهامت خود را با ابراز حسن نیت و التزام به صدق در گفتار هر روز تقویت کنند تا نزد مردم بیشتر مورد اعتماد قرار گیرند.

۶ - آموزش و پرورش اهداف خود را در تعلیم و تربیت نسل حاضر مشخص سازد، زیرا اینانند که آینده کشور باید به دست توانای آنان اداره شود.

لذا فرهنگ و خطمشی و اهداف متعالی جمهوری اسلامی را باید با کمال آگاهی و از روی تعهدتعیب کنند. یکی از این اهداف، القای شجاعت، شهامت و صداقت و احساس امنیت و آزادی بیان و عقیده است که دانش‌آموزان از ابتدا باید با روح آزادی بیان آشنا شوند، البته با شناخت حدود و ثغور آن، تا به گمراهی کشانده نشوند.

۷ - در دانشگاهها خلاقیت و نوآوری و آموزش و پژوهش به مفهوم واقعی به وجود آید و تنها ورود به دانشگاه، برای گرفتن مدرک نباشد.

خلاصه این که کوشش شود تا شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» چهره واقعی خود را بخوبی نشان دهد و از همین راه است که جامعه مدنی به مفهوم صحیح آن، تحقق پذیر خواهد بود.

جامعه مدنی و تهاجم فرهنگی

برخی این پرسش به ذهنشان خطور می کند که مطرح ساختن «جامعه مدنی» و تفسیر آن بر وفق مبانی اسلامی گونه ای تصرف در یک مفهوم اصطلاحی به شمار می رود، که اگر حاکی از خودباختگی نباشد، «تفسیر الکلام بما لایرضی صاحبه» «۵۳» خواهد بود.

اصولا چه ضرورتی دارد که عبارت «جامعه اسلامی» را «جامعه مدنی» که یک مفهوم وارداتی است، تبدیل نماییم؟ آیا این کوششی برای هم رنگ ساختن خود با فضای بیگانه نیست، که از ارزشهای ملی و دینی خود چشم پوشیده، به شعارهای سرداده از سوی بیگانگان رومی آوریم و چنین وانمود کنیم که ما از قافله عقب نیستیم، آن هم قافله ای که به تاریکیها (ظلمات) رهسپار است؟ (اللّه ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا ولیاؤهم الطاغوت، یخرجونهم من النور الی الظلمات) (بقره ۲۵۷).

مؤمنان در پرتو رهنمودهای دین و شریعت، پیوسته از تاریکیهای حیات آکنایه از گره ها و بن بست های زندگی - به سوی نور و روشنایی هدایت می شوند. ولی دین ناباوران همواره به سوی تاریکیها رهسپارند، زیرا به خودکامگان زمان (مستکبران و استثمارگران) سرسپرده اند، و اینان هر دم می کوشند تا کوتاهترین روشناییها را در دل آنان خاموش کنند، و به سوی جهل و ظلمات مطلق رهنمون سازند.

بدین سان، تا هنگامی که ما مسلمانان چراغ فروزانی همچون «شریعت غراء» در دست داریم، دلیلی ندارد که خواسته باشیم از چراغهای بی فروغ دیگران بهره گیری کنیم، بویژه اگر خواسته باشیم این سرمایه پرمایه خود را از دست نهاده، به سرابی فریبنده دلخوش داریم.

(اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ریحت تجارتهم وما کانوا مهتدین) (بقره ۱۶).

اینان گمراهی را با هدایتی که در اختیارشان بود، معاوضه نمودند، (یعنی اندک هدایتی که در دست داشتند فروهشتند، و به جای آن ضلالت را برگزیدند).

البته در این سودا سودی نبردند، بلکه زیان فراوان بردند.

خلاصه سخن این که، تحت تاءثیر تهاجم فرهنگی بیگانه قرار گرفتن، گرچه بابه کار بردن الفاظ و تعبیر و مصطلحات وارداتی باشد، شایسته یک جامعه اسلامی اصیل و پرمایه نیست! فشرده این اعتراض عبارت است از این که «جامعه مدنی» مفهوم خاص خود را دارد، که فلسفه اجتماعی و سیاسی غرب آن را طلب می کند، و کاربرد آن با شرایط حاکم بر آن سامان سازگار است، ولی در این مرز و بوم که با تمدن اصیل وریشه دار اسلامی کاملا آشناست، کاربرد آن ندارد، مگر با دستکاری محتوایی که هیچ ضرورتی آن را ایجاب نمی کند.

در این راستا نویسنده مقاله «نسبت دین و جامعه مدنی» می گوید: «جامعه مدنی» در فلسفه سیاسی غرب دارای تاریخ پیچیده ای است، غفلت ورزیدن از این تاریخ، موجب دلخواهی شدن بحثها و اشتراک لفظی بلاوجه می شود.

این درست است که وضع الفاظ امری قراردادی است، و لذا به کار بردن لفظی چون «جامعه مدنی» در معنایی کاملا جدید علی الاصول، اشکالی ندارد، اما اگر توجه کنیم که الفاظ گاه در بسترهای خاص، دلالت بر معنی می کنند و دارای مدلول و معنایی عمومی هستند، در این صورت جعل اصطلاحات جدید می تواند موجب اشتراط لفظهای مشکل ساز شود که از قبیل «لزوم ما لایلزم» است. «۵۴» به علاوه، تعاریف گوناگونی از «جامعه مدنی» شده است، از جمله ریاست محترم جمهور نیز باب نوی در معنای آن گشودند و سخن از «جامعه مدنی اسلامی» به میان آوردند و ابراز داشتند این «جامعه مدنی» که ما خواستار آن هستیم، به طور ریشه ای و اساسی با جامعه مدنی غرب که از تفکرات یونان و روم سرچشمه گرفته، اختلاف دارد و از حیث تاریخی و مبانی نظری ریشه در «مدینه النبی» دارد، ولی چنان که گفتیم، چنین تعریفی از «جامعه مدنی» اشکالی ندارد تا زمانی که به پدیده خاص اشاره نداشته باشد.

اما وقتی با اصطلاحی مواجه می شویم که دارای تاریخی طولانی در فلسفه غرب است، با این مساءله روبرومی شویم که چرا اصلا اصطلاح «جامعه مدنی» را به کار بریم، در حالی که معتقدیم آنچه از آن اراده می کنیم، کاملا با جامعه مدنی غرب فرق می کند و ماهیت آن دو متفاوت است.

اگر به دنبال جامعه ای هستیم که ملهم از «مدینه النبی» و ارزشهای حاکم بر آن است و مقصود هم همان فرهنگ و ارزشهای اسلامی است، آیا معقولتر و مناسبتر این نیست که از «جامعه اسلامی» سخن بگوییم، تا از اشتراک لفظی بی دلیل پرهیز شود و بارهای ارزشی غیرمقصود افاده نگردد؟ «۵۵» نگارنده در نشستی که با فارغ التحصیلان کارشناسی حقوق نیروی زمینی سپاه در مقر فرماندهی درباره «جامعه مدنی» از دیدگاه امام (ره) داشت، «۵۶» برخی دوستان مشترک در جلسه همین پرسش را مطرح ساختند که «جامعه مدنی» مفهوم خاص خود را که متناسب با شرایط حاکم بر غرب است دارد، لذا یا باید آن را همان محتوا پذیرفت، یا مردود شمرد، زیرا پدیده ای است که از همان سامان به این دیار راه یافته، و دستاورد ما نیست تا به دلخواه آن را تفسیر و معنی کنیم؟ در جواب گفته شد: درست است که این واژه از غرب به این دیار راه یافته و مفهومی دارد که خود آنان برای آن فرض کرده و کاربرد آن با شرایط خودشان سازگار است، ولی این واژه اساساً ریشه تاریخی کهن دارد، و شاید تمامی ملتها با تمدنهای گوناگون و فرهنگهای متفاوت در آن سهم داشته اند و مفهومی نیست که از لحاظ ساختار ماهوی ابهامی داشته باشد، جز آن که در برخی از جوامع با لحاظ شرایط حاکم، قید یا تبصره ای بر آن افزوده شده که با اوضاع و احوال همان سامان توافق دارد و این گونه قیود یا تبصره ها در ماهیت اصلی آن، تفاوتی ایجاد نمی کند.

در غرب پس از دوران رنسانس و گذراندن دوران سخت و دشواری که حاکمیت کلیسا با حمایت از صاحبان ثروت و قدرتهای سیاسی به وجود آورده بودند، مسأله «دین زدایی» و «مردم سالاری مطلق» در مفهوم «جامعه مدنی» گنجانده شد، که این افزودن قید، مولود شرایط موجود بوده است، و در ماهیت آن دخالتی نداشته است. ما می دانیم مسأله «دین زدایی» صرفاً یک عکس العمل عجولانه و به دور از اندیشه بوده، که امروزه جامعه غربی دچار مشکلات و پیامدهای دشوار آن گردیده است، زیرا نبایستی رفتار ناهنجار کلیسا را به حساب دین آورد، و مردم را از یک بازدارنده درونی و تعدیل کننده رفتار انسانها که از درون آنان سرچشمه می گیرد، و بر پایه ایمان و عقیده استوار است دور داشت، تا نتیجه شوم آن که همان بی تفاوتی در رفتار است، بر جامعه حاکم شود. از این رو، ما به داعیان صلاح و اندیشمندان خیراندیش غرب، هشدار می دهیم که آنچه به دنبال آن هستید، و با نام «جامعه مدنی» مطرح ساخته اید، مفهوم صحیح و معقول آن در این جا در سایه رهنمود تعالیم اسلامی یافت می شود.

و همچنین شعار «مردم سالاری مطلق» را که شعاری تهی و بی محتواست، رها کرده، مردم سالاری تحت رهنمود شرع را که واقعیتی است انکارناپذیر بپذیرید، تا سعادت حیات مادی و معنوی را در کمال آرامش و آسایش دریابید و بی جهت به این در و آن در نزنید، که گمشده خود را تنها در سایه اسلام خواهید یافت. ما هرگز دنباله رو فرهنگ ناشناخته دیگران نبوده ایم، بلکه دریافته ایم که جهانیان گمشده ای دارند، و آنان را بدان رهنمون می سازیم، تا مصداق آیه کریمه (و کذلک جعلناکم ائمه وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس) (بقره/ ۱۴۳) باشیم.

(کنتم خیر ائمه اخرجت للناس تاءمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون باللّه ولو آمن اهل الکتاب لکان خیراً لهم) (آل عمران / ۱۱۰).

در جای دیگر دستور آمده است: (ولتکن منکم ائمه یدعون الی الخیر و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون) (آل عمران / ۱۰۴) لذا پیوسته از خداوند متعال خواسته و می خواهیم، تا جامعه اسلامی ما را بهترین جوامع و الگو و پیشوای جهانیان قرار دهد (واجعلنا للمتقین اماماً) (فرقان / ۷۵).

۵-۲- جامعه مدنی در نظریه‌های ولایت فقیه

شریف لک زایی

مقدمه:

امروزه واژه جامعه مدنی برای بسیاری آشنا است. اما این که چه نوع تلقی و تعریفی از آن در اذهان وجود دارد، بسیار متفاوت و بعضاً ناهمگون است. دیدگاه پاره‌ای از طرح این بحث همان تلقی‌ای است که در غرب از آن رایج است. از این رو در این دیدگاه هیچ نوع تفاوتی میان طرح این بحث در ایران و سایر کشورها وجود ندارد و مراد و منظور هر دو یکی است. هیچ نوع قیدی هم نمی‌توان بر آن زد و یا این که اساساً نباید آن را قید زد و برای آن شرط و شروطی قائل شد. زیرا این واژه با توجه به این که از فرهنگ دیگری وارد شده است، دارای بار معنایی خاصی است که نمی‌توان بدون جدا ساختن آن بار معنایی، از آن، استفاده کرد. به نظر می‌رسد عمده‌تأطیف سکولار و روشنفکر طرفدار غرب از جامعه مدنی با گستره معنایی ویژه‌ای که در غرب کاربرد دارد حمایت می‌کنند.

اما در تلقی دیگری از جامعه مدنی، جامعه مدنی مدینه‌النبی سخن گفته می‌شود. در این دیدگاه با توجه به بار معنایی ویژه‌ای که در آن نهفته است، به نوعی آن را با عنصر دینی و اسلامی؛ یعنی مدینه‌النبی مقید می‌کند و از بار معنایی آن که از بسترها و شرایط تاریخی غربی برخاسته است، می‌کاهد و آن را با جامعه اسلامی سازگار می‌سازد:

"جامعه مدنی غربی از حیث تاریخی و مبانی نظری، منشعب از دولت شهرهای یونانی و نظام سیاسی روم است؛ در حالی که جامعه مدنی مورد نظر ما از حیث تاریخی و مبانی نظری، ریشه در "مدینه‌النبی" دارد." ۱

در واقع این دیدگاه می‌کوشد تلقی خاصی از دانش‌واژه‌های وارد شده بر فرهنگ ملی - اسلامی ارائه کند و به چالش فراروی سنت و مدرنیته پاسخ دهد. چالشی که عمده‌تأ فراروی نظام و نظریه‌های ولایت فقیه و اساساً جامعه دیندار نیز وجود دارد.

تردید نیست که جامعه مدنی محصول تفکرات مدرن غربی است اما هنگامی که وارد جامعه اسلامی - ایرانی ما شده است، پاره‌ای در پی تبیین نسبت آن با فرهنگ ملی - اسلامی برآمده‌اند. از این رو قیدهایی بر آن زده‌اند و طبیعی است که این دانش واژه را تنها با گستره معنایی موردنظر خود می‌پذیرند و نه به صورت آن چه در غرب رخ نموده است. به هر حال با توجه به تلقی‌های خاص درباره این واژه، در این جا در پی تبیین این نکته هستم که جامعه مدنی چه نسبتی با نظریه ولایت انتخابی فقیه و ولایت انتصابی فقیه دارد.

البته می‌توان از یک تلقی سوم نیز سخن گفت و آن این که اساساً این مفهوم و مفاهیم مشابه به دلیل این که اسلامی نیستند و جایی در فرهنگ دینی ندارند، باید آن‌ها را به کناری نهاد. در واقع این دیدگاه در برخورد با پدیده‌ها و چالش‌های جدید، ساده‌ترین گزینه یعنی انکار آن را برمی‌گزیند. طبیعی است که این تلقی نیز همانند تلقی نخست در یک راستا قرار می‌گیرد. زیرا در هر دو به گونه‌ای مناسبات این مفاهیم و پدیده‌ها را به دلیل بسترها و شرایط رشد تاریخی آن با دین‌سازگار می‌دانند. در مباحثی که پیش روی دارید تلقی‌های سه‌گانه و به تعبیر درست‌تر دوگانه، در نظریه‌های ولایت فقیه سنجش می‌شود. اما پیش از آغاز بحث اصلی به تبیین مفهوم جامعه مدنی می‌پردازم.

مفهوم جامعه مدنی

واژه جامعه مدنی ترجمه Civil Society است که همانند بسیاری مفاهیم دیگر همچون آزادی، تلقی‌ها و تعریف‌های مختلفی از آن شده است. جامعه مدنی واژه رایج در قرن هجدهم است که بعد از معرفی و توضیح "نظریه قرارداد اجتماعی" وارد اندیشه سیاسی شد و دلالت بر وضعی از جامعه دارد که در آن آدمی از حالت طبیعی (یعنی پیش از درآمدن در زیر قدرت و حکومت و قانون) خارج شد و با دست کشیدن از آزادی‌های طبیعی و عمل آزادانه، به دولت و قانون‌گذاری گردن نهاد. هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) فیلسوف آلمانی جامعه را به مدنی و سیاسی تقسیم می‌کرد و اولی را مرکب از شهرها و گروه‌های گوناگون با حرفه‌های مختلف آن‌ها می‌دانست و از جامعه سیاسی، دولت و دستگاه اداری آن را در نظر داشت و آن را محصول تأثیر متقابل اجزای تشکیل‌دهنده جامعه مدنی

می‌پنداشت. ۲ تا پیش از مباحث هگل، جامعه مدنی معادل جامعه سیاسی بود. اما به تدریج با بحث‌های هگل آن بخش از جامعه که از کنترل دولت بیرون بود به عنوان جامعه مدنی خوانده شد.

در تعریفی دیگر از جامعه مدنی می‌خوانیم: "جامعه مدنی مجموعه تشکل‌های صنفی، اجتماعی و سیاسی قانون‌مند و مستقل گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی است که از یک طرف تنظیم‌کننده خواست‌ها و دیدگاه‌های اعضای خود بوده از طرف دیگر منعکس‌کننده این خواست‌ها و دیدگاه‌ها به نظام سیاسی و جامعه جهت مشارکت موثر در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی است." ۳

امروزه تعریف مذکور نشان‌دهنده مشخصه جامعه مدنی است. در واقع جامعه مدنی "حوزه روابط اجتماعی فارغ از دخالت مستقیم دولت و مرکب از نهادهای عمومی و گروهی است. جامعه مدنی عرصه قدرت اجتماعی است، در حالی که دولت عرصه قدرت سیاسی و آمرانه است." ۴ در این تعریف نیز دو حوزه مدنی و سیاسی تصور شده است که هر یک در عین تعامل با دیگری به گونه‌ای مستقل از دیگری و دارای گستره قدرت ویژه‌ای است. جامعه مدنی چون برخاسته از عرصه اجتماع است، از عرصه قدرت اجتماعی بهره‌مند است و دولت، عرصه قدرت سیاسی را در اختیار دارد و این قدرت آمرانه است. جامعه مدنی در واقع به این معنا است که دولت، تنها تصمیم‌گیرنده نباشد و عرصه اجتماعی که همان نهادهای برآمده از مردم و غیروابسته به دولت است نیز در امر تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری مشارکت داشته باشند.

در یک جمع‌بندی که از سوی پژوهشگران درباره جامعه مدنی به عمل آمده است، به سه مفهوم عمده جامعه مدنی در اندیشه غربی در طول حیات آن اشاره شده است: یکم به عنوان وضعیتی که پیش از تکوین دولت وجود داشته است. این مفهوم اساس اندیشه قرارداد اجتماعی به ویژه در تفکر جان لاک بوده است. در این مفهوم جامعه مدنی پیش از پیدایش دولت وجود دارد و دولت محدودیت‌هایی بر فعالیت آن وضع می‌کند. دوم به عنوان وضعیتی در مقابل دولت که آن را می‌توان در اندیشه‌های مارکس و انگلس یافت که جامعه مدنی را به عنوان عرصه مبارزات طبقاتی در مقابل دولت قرار می‌دهد. سوم به عنوان وضعیتی که پس از زوال دولت پدید می‌آید. این مفهوم در اندیشه‌های آنارشیستی رایج بوده است که جامعه مدنی را جانشین دولت در آینده تلقی و به نفی دولت حکم می‌کردند. ۵

اما با وجود تلقی‌های سه‌گانه تاریخی فوق از جامعه مدنی امروزه مفهوم رایج جامعه مدنی به حوزه منازعات اجتماعی و فکری و عوامل و کارگزاران این منازعات یعنی طبقات اجتماعی، نیروهای سیاسی، جنبش‌های اجتماعی، نهادها، سازمان‌ها، انجمن‌ها و گروه‌های سیاسی و اجتماعی اشاره دارد. البته در خصوص احزاب سیاسی و جایگاه آن‌ها در جامعه مدنی اختلاف نظر است. از یک دیدگاه احزاب سیاسی بعضاً در حوزه دولت قرار دارند و از سوی دیگر پاره‌ای دیدگاه‌ها و تلقی‌ها آن را در حوزه جامعه مدنی به شمار می‌آورد.

پاره‌ای صاحب‌نظران برای تعریف و توضیح جامعه مدنی به مولفه‌های دیگری اشاره کرده‌اند از جمله در یک دیدگاه، جامعه مدنی در برابر جامعه بدوی فرض شده است. از این منظر، جامعه بدوی جامعه‌ای است که آدمی در آن خودسر است؛ یا این که انسان در آن به نحو طبیعی زندگی می‌کند و یا این که جامعه‌ای است که آدمیان در آن به نحو وحشی زندگی می‌کنند و نامتمدن هستند. در مقابل، در جامعه مدنی، انسان‌ها متمدن‌اند و از حالت طبیعی به حالت مصنوعی درمی‌آید و از حالت خودسری به نظم میل پیدا می‌کند و مطیع و متادب به آداب و مضبوط به ضوابط معیشتی می‌گردد. ۷

در یک مورد دیگر نیز جامعه مدنی در مقابل جامعه توده‌وار فرض شده است و از این رو اوصاف و مشخصاتی برای هر یک برشمرده شده است. از جمله ویژگی‌های جامعه مدنی عبارتند از: فردیت و محفوظ ماندن هویت فردی، تاسیس مدینه با عضویت افراد، خردورزی و تعقل، تکثر، رقابت، اصالت قانون و قانون‌گرایی در دایره قرارداد اجتماعی، مشارکت شهروندان، رعایت حقوق و آزادی‌های شهروندان، مساوات در برابر قانون، کارگزاری دولت و نه کارفرمایی دولت. این ویژگی‌ها از جمله ذاتیات جامعه مدنی به شمار می‌رود. ۸ در مقابل، جامعه توده‌وار قرار دارد که از

مشخصاتی برخوردار است که خلاف ویژگی‌های پیش گفته درباره جامعه مدنی است. در واقع در جامعه توده‌وار در این دیدگاه هیچ نهاد مستقلی از دولت وجود ندارد.

با توجه به آن چه آمد در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که جامعه مدنی به آن بخش از جامعه تلقی می‌شود که خارج از عرصه دولت و حوزه مستقل با کار ویژه‌های متفاوت است. البته این استقلال به معنای این نیست که جامعه مدنی مقید به قوانین و مقررات نیست، بلکه مراد این است که درون نظام سیاسی، عرصه‌ای وجود دارد که در آن می‌توان به فعالیت پرداخت و اهداف خاصی را دنبال نمود. از این رو می‌توان به پاره‌ای شاخص‌های جامعه مدنی اشاره کرد از قبیل: گردن نهادن به قانون و احترام به حقوق دیگران، استقلال نهادها و انجمن‌ها از دولت، وجود آزادی‌های مشروع و اساسی در سطح جامعه و به ویژه آزادی بیان، قلم و مطبوعات، مشارکت و رقابت در تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی در سطح جامعه و...

با توجه به مشخصه اصلی جامعه مدنی که همانا جامعه‌ای است به دور از عرصه جامعه سیاسی، به نظر می‌رسد "جامعه اسلامی" در برابر "جامعه مدنی" قرار نمی‌گیرد. اما این پرسش امکان طرح دارد که نسبت جامعه مدنی با اندیشه‌های اسلامی چیست و اساساً آیا در نظریه‌های ولایت‌فقیه می‌توان از جامعه مدنی گفت و گو کرد یا خیر؟ در ادامه به این بحث از منظر نظریه‌های ولایت‌فقیه می‌نگرم و نسبت جامعه مدنی را در این نظریه‌ها مورد سنجش قرار می‌دهم.

جامعه مدنی در ولایت انتصابی فقیه

در مباحثی که شارحان و قائلان ولایت انتصابی فقیه انجام داده‌اند توجه اندکی به بحث جامعه مدنی در نظام سیاسی و نظریه ولایت فقیه مبذول شده است. آیت‌الله جوادی آملی در پاسخ به پرسشی که از سازگاری جامعه مدنی با حکومت اسلامی و نظام ولایت‌فقیه از او شده است، جامعه مدنی را مقید نموده و معتقد است:

"وقتی گفته می‌شود جامعه مدنی، باید دید مقصود از این عبارت چیست. اگر کسی بر آن است که جامعه مدنی از مدینه‌النبی(ص) نشأت گرفته است و همان مدینه فاضله‌ای است که حکمای الهی و بزرگان دین گفته‌اند، البته چنین چیزی با نظام ولایت فقیه و حکومت اسلامی سازگار است." ۹

مفهوم مقابل این پاسخ این است که اگر جامعه مدنی، ناشی از مدینه‌النبی و بیانگر مدینه فاضله مورد توجه بزرگان و اصحاب حکمت نباشد، نظیر فارابی که از جامعه مدنی سخن گفته است، در این صورت، با نظام ولایت‌فقیه سازگار نیست. از این رو ایشان به صورت ضمنی و کلی جامعه مدنی برخاسته از بسترها و شرایط تاریخی غرب را نیز انکار می‌کند و به جامعه برخاسته از مدینه‌النبی و بسترها و شرایطی که حکمای الهی به آن پرداخته‌اند علاقه نشان می‌دهد. اما ایشان بیش از این توضیحی درباره جامعه مدنی ارائه نمی‌دهد و مولفه‌های مورد نظر خویش را در این باره تبیین نمی‌کند و روشن نمی‌سازد که نهادهای مدنی در ساختار اجتماعی و نظام سیاسی در چه جایگاهی قرار دارند. ایشان در ادامه و در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توانیم حکومت اسلامی و نظام ولایت‌فقیه داشته باشیم بدون این که جامعه مدنی تحقق یافته باشد، می‌گوید:

"تمدن اسلامی که با ولایت فقیه شکل می‌گیرد، عین تدین او است که از قرآن و عترت استنباط می‌گردد. برای جامعه مدنی، تفسیرهای گونه‌گونی هست که برخی از آن‌ها مخالف با نظام اسلامی و بعضی موافق با آنند. اگر مقصود از مدنیت همان تمدن رسول اکرم(ص) و اهل بیت(ع) است، در این صورت جامعه مدنی بدون ولایت‌فقیه نخواهد بود، چه این که نظام ولایتی نیز همراه با جامعه مدنی است." ۱۰

البته همان‌گونه که اشاره شد ایشان به مولفه‌های جامعه مدنی و مدینه‌النبی هیچ‌گونه اشاره‌ای نمی‌کند تا روشن گردد کدام یک از آن‌ها مخالف و کدام یک موافق با مدینه‌النبی است و به همین مقدار کلی بسنده می‌کند. واژه مدینه‌النبی نیز علی‌رغم این که این روزها مورد استعمال یافته است، اما در این دیدگاه باز نشده است و نمی‌توان به روشنی دریافت که منظور از آن در این نظریه و سایر قائلان ولایت انتصابی فقیه چیست. برداشت ایشان در سه تلقی پیش گفته در نوع دوم قرار می‌گیرد که جامعه مدنی با گزاره‌های شریعت تطبیق داده می‌شود و آن‌گاه در صورت

عدم مخالفت و یا سازگاری با شریعت اخذ می‌شود و مورد استفاده قرار می‌گیرد. البته در این مورد اخیر هیچ‌گونه گزاره روشنی که بتوان جامعه مدنی را با آن مقایسه نمود بیان نشده است.

یکی دیگر از صاحب‌نظران و طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه تلقی دیگری از جامعه مدنی دارد و حتی آن را ریشه‌دار در تعالیم و ره‌آورد انبیای الهی می‌داند. در این دیدگاه تعریف و تلقی خاصی از جامعه مدنی تصور می‌شود و آن‌گاه مباحث دیگر بر آن مترتب می‌شود. جامعه مدنی به این معنا است که "به برکت انقلاب اسلامی دوباره ارزش‌های انسانی و اسلامی در جامعه زنده شود و مردم به مسوولیت‌های اخلاقی و دینی و معنویشان توجه یابند و اقدام به کارهای عام‌المنفعه کنند، [در نتیجه] از بار دولت کاسته می‌شود و دولت می‌تواند از وظایف خود بکاهد و پاره‌ای از مسوولیت‌های خود را به مردم بسپارد. این امر به یک معنا بازگشت به جامعه مدنی اسلامی است. باز تاکید می‌کنم، جامعه مدنی به این معنا ریشه در اسلام و دعوت انبیا دارد و ما بر اثر دور شدن از اسلام از آن دور شده‌ایم و اکنون به برکت اسلام باید به آن روی آوریم." ۱۱

این دیدگاه همان‌گونه که در قطعه فوق آمد، اساس و بنیاد جامعه مدنی را دینی و الهی می‌پندارد و بر این باور است که جوامع غربی در این باره متأثر از دین اسلام هستند. البته در این دیدگاه جامعه مدنی با توجه به آن‌چه در تعریف‌های پیشین از جامعه مدنی آمد، قدری متفاوت و بلکه محدودتر و خاص‌تر شده است و تنها امور عام‌المنفعه را دربرمی‌گیرد. و البته این چنین فعالیتی، به باور قائل آن، در حوزه مشارکت قرار می‌گیرد. اما پرواضح است که این تلقی به معنای عامی که جزء مولفه‌های جامعه مدنی در ابتدای این نوشته برشمرده شد نیست.

این دیدگاه از سوی آیت‌الله مصباح یزدی ارائه شده است. در تلقی ایشان ابتدا دو جنبه سلبی و ایجابی جامعه مدنی از هم تفکیک می‌شوند، آن‌گاه ایشان همان‌گونه که اشاره شد جنبه ایجابی آنرا ریشه در تعالیم و ره‌آورد انبیای الهی و دین اسلام می‌داند و بر این باور است که دنیای غرب هنگامی که در توحش به سر می‌برد این اندیشه‌های رهایی‌بخش را از اسلام اخذ کرد و حال پس از سالها که از مسلمانان آن را فراگرفته است می‌خواهد به جامعه اسلامی صادر کند. بنابراین از جنبه ایجابی "جامعه مدنی مطلوب ریشه در اسلام و تحقق می‌یابد." ۱۲

از این منظر جامعه مدنی یک معنای دیگری نیز دارد که مورد پذیرش نیست. در نگاه آیت‌الله مصباح "امروزه در غرب جامعه مدنی در برابر جامعه دینی به کار می‌رود و عبارت است از جامعه‌ای که در آن دین حاکم نباشد و دین هیچ نقشی در تشکیلات و فعالیت‌های اجتماعی نداشته باشد." ۱۳ چنین جامعه مدنی مورد قبول ایشان نیست و در واقع جنبه سلبی جامعه مدنی است. دلایل انکار این تلقی سلبی از جامعه مدنی این است که در چنین جامعه‌ای همه افراد جامعه در تصدّی تمام سمت‌های دولتی و حکومتی یک‌سانند و حتی معتقدند که جامعه ایرانی نیز تبدیل به چنین جامعه‌ای گردد که در آن "یک نفر یهودی نیز بتواند رئیس‌جمهور کشور شود. چون همه انسان‌ها از نظر انسانیت یک‌سانند و ما انسان درجه یک و دو نداریم. آن‌ها در لوای شعار جامعه مدنی به دنبال این هستند که به یک مذهب الحادی و منحرف و وابسته به صهیونیسم رسمیت بدهند." ۱۴

ایشان با تبیین مراد خود از جامعه مدنی سلبی در واقع جامعه اسلامی را در این تلقی مقابل جامعه اسلامی قرار می‌دهد. وی با بیان این بحث نتیجه‌ای را می‌گیرد که غالباً در فقه و معارف دینی اسلامی از آن با عنوان نفی سلطه بیگانگان یا نفی سبیل یاد می‌شود. بنابراین متذکر می‌شود که:

"از نظر اسلام آن جامعه مدنی که در آن کافر و مسلمان در برخورداری از همه حقوق و احراز مقام‌ها یک‌سان‌اند قابل پذیرش نیست. ما صریحاً اعلام می‌کنیم که اسلام اجازه نمی‌دهد که در جامعه مدنی اسلامی کافر بر مسلمان مسلط شود و اجازه نمی‌دهد که یک حزب و فرقه مذهبی الحادی و وابسته به صهیونیسم مذهب رسمی شود. حال فرق نمی‌کند که عنوان دو درجه‌ای بودن شهروندی بر این تفاوت در حقوق و صلاحیت‌ها بنهند و یا عنوان دیگری." ۱۵

در اندیشه پاره‌ای دیگر از صاحب‌نظران می‌توان نقطه مقابل دیدگاه فوق را مشاهده نمود. آیت‌الله عمید زنجانی در بحثی که درباره ابعاد فقهی مشارکت سیاسی ارائه کرده است تعریف دیگری از جامعه مدنی ارائه می‌دهد. از دید وی جامعه مدنی:

"جامعه‌ای است که ملاک شهروندی در آن مذهب نباشد و همه اقلیت‌ها نیز از حقوق خود برخوردار باشند، مثل جامعه‌ای که حضرت رسول اکرم(ص) پس از ورود به یثرب تشکیل دادند و مدینه نام گرفت." ۱۶

به نظر می‌رسد این دیدگاه در مقابل دیدگاهی است که معتقد است در جامعه مدنی اسلامی، مسلمان و غیرمسلمان از حقوق یکسانی برخوردار نیستند. جالب این است که آیت‌الله عمید زنجانی تعریف خود از جامعه مدنی فارغ از مذهب خاصی را به جامعه‌ای که رسول اکرم(ص) در مدینه تاسیس نمود منتسب می‌کند.

با توجه به اختلاف تلقی از جامعه مدنی که در میان طرفداران ولایت انتصابی فقیه وجود دارد و در فوق ذکر شد دو دیدگاه دیگر مذکور در این زمینه، خاستگاه جامعه مدنی را مدینه‌النبی و تعالیم و دعوت پیامبران می‌دانند و در این باره تلقی نوع غربی از جامعه مدنی را انکار و مخالف اندیشه‌های اسلامی می‌دانند و از این رو تلقی خاص خود را از جامعه مدنی طرح و برجسته می‌نمایند.

اصطلاح جامعه مدنی در سخنان امام خمینی نیامده است و قضاوت در این زمینه و این که اندیشه ایشان درباره جامعه مدنی چگونه است دشوار است. از این رو نمی‌توان به یک داوری کلی در این باره دست یافت و موضوع نیازمند تامل و بررسی بیشتر و دقیق‌تری است. با این وصف پاره‌ای از مولفه‌های جامعه مدنی نظیر قانون‌گرایی و قانون محوری را می‌توان در مجموعه مباحث و سخنان ایشان مورد توجه قرار داده و در بحث از جامعه مدنی به آن‌ها استناد جست. البته با این توضیح که مراد از قانون در این جا قانون برخاسته از اراده و خواست آدمیان آن‌گونه که در جامعه مدنی غربی مرسوم است، نیست، بلکه قانون برخاسته از خواست و اراده خداوند است که مردم به ایجاد سازوکارهای خاصی می‌پردازند تا آن را در راستای طی نمودن کمال و رسیدن به سعادت اجرا کنند. در واقع قانون که برخاسته از نصوص دینی (مانند قرآن و روایات) است، حاکم بر همه افراد از جمله پیامبر(ص)، امام معصوم(ع) و همه مردم است. در نتیجه حتی پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) نیز حق تشریح و قانون‌گذاری ندارند، چه رسد به ولی فقیه و شهروندان. برای مثال بنگرید به فراز زیر از امام خمینی:

"حکومت در اسلام به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکم‌فرمایی دارد. آن جا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم(ص) و ولایت داده شده از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم(ص) هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده‌اند به پیروی از قانون الهی بوده است. قانونی که بدون استثنای بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند." ۱۷

همچنین در جایی دیگر می‌فرماید:

"حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز کار حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام با فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم(ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند." ۱۸

به هر تقدیر اگر قانون‌مندی و قانون‌مداری را به عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین رکن جامعه مدنی به شمار آوریم، در سخنان امام خمینی بازتاب بسیار گسترده‌ای دارد و ایشان همواره بر آن تاکید کرده است. می‌توان گفت یکی از مولفه‌های دیدگاه مورد اشاره در صدر این بحث که جامعه مدنی را با قید مدینه‌النبی می‌پذیرد، قانون‌گرایی و قانون‌مداری است و البته قانون در این جا قانون اساسی را نیز دربرمی‌گیرد و عمل به آن چنان قانون الهی است و تخلف از آن نیز گناهی نابخشوده است؛ زیرا مباحث قانون اساسی ناظر به مسائل شریعت نیز می‌باشد و خلاف آن نیست و نمی‌تواند باشد. امام خمینی ضمن تاکید بر قانون الهی بر قانون اساسی نیز تاکید فراوانی دارد و آن را مبنای نظم عمومی می‌داند. ۱۹

جامعه مدنی در ولایت انتخابی فقیه

در نظریه ولایت انتخابی فقیه به صراحت از جامعه مدنی گفت و گو نشده است. این نکته حائز اهمیت است که در صورت بحث از جامعه مدنی در این نظریه به طور دقیق‌تر و صریح‌تر نسبت و جایگاه آن در نظریه ولایت انتخابی فقیه تبیین می‌شد. اما با توجه به فقدان این بحث، به پاره‌ای مولفه‌های جامعه مدنی در این نظریه توجه می‌شود. پاره‌ای پژوهشگران در مباحث خود به این مطلب علاقه و توجه نشان داده و در نتیجه به قابلیت و توان تاسیس و

اداره جامعه مدنی در این نظریه گمانه‌زنی کرده‌اند. این تلقی با مقایسه نظریه ولایت انتخابی با نظریه ولایت انتصابی فقیه، حکم به امتناع تاسیس جامعه مدنی بر مبنای انتصاب و امکان تاسیس آن بر مبنای انتخاب می‌دهد. بر این اساس معتقد است مبنای نظریه ولایت انتصابی فقیه، نصب قهری و نفس‌الامری فقیه به ولایت است. چنین مبنایی، اعتقادی و شخصی است. منکرین چنین مبنایی در این نظریه دلیلی برای اطاعت نمی‌یابند.

اما قائلین نظریه ولایت انتخابی فقیه معتقدند از آن‌جا که بر مبنای عقلایی و غیرشخصی دست یازیده‌اند، حتی اقلیت نیز به لحاظ عقلایی ملزم به همراهی با اکثریت است. شخص با ورود خود به جامعه، این مبنای عقلایی را پذیرفته است، بی آنکه این تقدم عملی نظر اکثریت بر اقلیت البته در آن‌جا که منافی شرع نباشد و به شرط رعایت حقوق اقلیت، تقدم واقعی قلمداد نشود. همین وسعت دید به نظریه انتخاب توان تاسیس جامعه مدنی بر مبنای عقل و شرع بین حکم الهی و حق مردمی را اعطا می‌کند. حال آن‌که به زعم ایشان نظریه ولایت انتصابی فقیه توان اداره جامعه مدنی را به دلیل مواجهه با بحران مشروعیت فاقد است.^{۲۰}

قطعه مذکور گرچه به امتناع جامعه مدنی در نظریه ولایت انتصابی رای می‌دهد، اما از بحث‌های پیشین این نتیجه به دست آمد که جامعه مدنی اگر در راستای احکام و قوانین الهی باشد، امکان تاسیس و تداوم و بقا و حیات را در میان مسلمانان و در نظام سیاسی دینی بر مبنای ولایت انتصابی فقیه پیدا می‌کند و در صورتی که در برابر آموزه‌های اسلامی و مطابق آموزه‌های مکاتب غربی قرار گیرد، غیرقابل قبول و مطرود است. با این توضیح که پاره‌ای از طرفداران نظریه انتصاب نیز با تلقی خاصی که از جامعه مدنی دارند، آن را ره‌آورد تعالیم انبیا به شمار آورده‌اند. در این صورت با توجه به شاخص‌های مورد اشاره برای جامعه مدنی در نظریه ولایت انتخابی فقیه، حداقل با توجه به آن‌چه پیش از این گذشت، نمی‌توان حکم به امتناع جامعه مدنی در ولایت انتصابی فقیه صادر نمود.

ضمن این که باید توجه داشت در بحث فوق نظریه ولایت انتخابی عقلایی فرض شده است که بر مبنای آن اقلیت نیز دارای حقوق خواهند بود و به صورت آشکاری این نکته را القا می‌کند که نظریه انتصاب غیرعقلایی است که در نتیجه آن برای طیف اقلیت نیز امکان تداوم و حیات نیست. در واقع وی معتقد است نظریه انتخاب بر مبنای عقل و شرع به گزاره جامعه مدنی رای می‌دهد و نظریه انتصاب با توجه به مبنای شریعت به تنهایی به منع جامعه مدنی حکم صادر می‌کند. نویسنده محترم فرض را بر این گذاشته است که شرع و عقل دو چیز متضادند، در صورتی که چنین فرضی نادرست است. در اندیشه‌های اسلامی عقل و شرع در مقابل یکدیگر نیستند، بلکه هر یک مکمل دیگری است و جای دیگری را اشغال نمی‌کند. شریعت و وحی و نصوص دینی به هیچ عنوان بر تعطیلی عقل حکمی صادر نکرده‌اند و در عوض در تایید و تاکید استفاده از آن سخنان فراوانی ردّ و بدل شده است از این رو حکم نویسنده در فاصله انداختن میان این دو نظریه بر مبنای استفاده از شریعت به تنهایی و یا عقل و شرع، ناصواب به نظر می‌رسد.

در نظریه ولایت انتخابی فقیه نیز وضعیت مشابهی حاکم است. گرچه اشاره شده است که این نظریه بر مبنای عقلایی و غیرشخصی دست یازیده است اما با این وجود با توجه به مبنای حاکم بر این نظریه، که همگی دینی است، این نظریه نیز حکمی مشابه نظریه انتصاب صادر خواهد نمود. به این معنا که در صورتی که جامعه مدنی موافق قواعد و قوانین دینی باشد، پذیرفته است و در غیر این صورت امکان تاسیس نخواهد یافت. اما با توجه به مولفه‌های برشمرده در مفهوم جامعه مدنی می‌توان پذیرفت که نظریه ولایت انتخابی فقیه به سازگاری جامعه مدنی و امکان تاسیس آن در جامعه و نظام سیاسی دینی رای می‌دهد. تاکید این نظریه بر رعایت احکام شرعی و پایبندی مسوولان و کارگزاران به ویژه رهبری و قانون اساسی و قوانین مصوّب مجلس شورای اساسی تاییدی بر پذیرش امکان و توان تاسیس و اداره جامعه مدنی است. درباره این که ولی فقیه نیز حول قانون باید مشی کند می‌خوانیم:

"با فرض قانون‌مند بودن کشور و داشتن تشکیلات وسیع و ارگان‌های مختلف قانونی، ولی فقیه فوق قانون نیست، بلکه در متن قانون است و در قانون اساسی برای او اختیارات و وظایفی مشخص شده و انتخاب از ناحیه ملت بر اساس التزام ا به قانون اساسی و قوانین مصوّبه کشور می‌باشد. و ما در اصل یک صد و هفتم قانون اساسی می‌خوانیم "رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است."^{۲۱}

همان‌گونه که از قطعه فوق پیدا است وقتی ولی فقیه ملتزم به قانون اساسی و قوانین مصوبه کشور باشد، سایر گروه‌ها و افراد نیز موظف به رفتار در چارچوب آن خواهند بود. در هر صورت قانون اساسی و قوانین مصوبه مبین و مفسر و مطابق شریعت است و نه در مخالف آن.

جدای از حاکمیت قانون، با توجه به این که یکی از مولفه‌های جامعه مدنی تکثرگرایی است در این نظریه از تکثر قدرت نیز بحث و دفاع شده است. فرض اساسی در تکثرسازی قدرت، فقدان حضور معصوم و حکومت حاکمان غیرمعصوم است. از این رو چون غیرمعصوم از خطا و اشتباه مصون نیست، بنابراین می‌بایست قدرت، متکثر و توزیع گردد تا از بروز استبداد ممانعت کند. از جمله زمینه‌های بروز استبداد قدرت فراوان متمرکز در دستان یک شخص است. از این‌رو زمینه‌های چنین تمرکز قدرتی باید از بین برود:

"اگر قدرت سیاسی به شخصی واحد منتقل نشود، بهتر است. زیرا در شخص واحد منتقل نشود، بهتر است. زیرا در شخص واحد خطر استبداد بیشتر است. و اگر فرضاً خود او هم از هوی و استبداد دور باشد، ولی چون معصوم نیست، محتمل است حواشی و دربار او وی را از جامعه منعزل نمایند و به نام او کارهای خلافی انجام شود و صدای معترضین نیز به جایی نرسد. هر چه ولی به نحو احتمال زمینه استبداد باشد، باید از آن پرهیز نمود. زیرا چنان‌چه در اصول بحث شده است، در امور مهمه احتمال نیز منجز است. پس چه مانعی دارد به مقتضای آیه شریفه "و امرهم شوری بینهم" قدرت سیاسی متعلق به جمع مراجعی باشد که به عنوان شورای رهبری از ناحیه خبرگان تعیین می‌شوند و طبعاً خطر استبداد کم‌تر خواهد شد." ۲۲

علاوه بر تاکید و توصیه به قانون و نیز توجه به توزیع و تکثر قدرت در نظریه انتخاب به پاره‌ای مولفه‌های دیگر جامعه مدنی نیز تصریح شده است. از جمله در یک مورد به انجمن‌ها و تشکل‌های صنفی در مسیر منافع جامعه اسلامی اشاره شده است و این که نباید ممنوعیت و محدودیتی برای آن‌ها ایجاد شود:

"در معاشرت باید حقوق شرعی و آزادی‌های مشروع افراد مسلمان محترم شمرده شود. بنابراین اظهارنظرهای علمی و اجتماعی و نیز تشکل‌های صنفی و غیرصنفی که در مسیر منافع جامعه اسلامی و رشد افراد باشد نباید ممنوع یا محدود گردد و هرگونه محدودیتی در این زمینه در حکم تجاوز به حقوق افراد خواهد بود." ۲۳

قطعه فوق ناظر به تعریف و تلقی‌ای است که از جامعه مدنی صورت گرفته است و جامعه مدنی را نهادی مستقل از جامعه سیاسی یعنی قدرت و حاکمیت به شمار آورده است. اما در عین حال تشکیل انجمن‌های صنفی و غیرصنفی که نماد جامعه مدنی است می‌بایست در مسیر منافع جامعه اسلامی و رشد افراد باشد. در این صورت است که ایجاد محدودیت و ممنوعیت برای فعالیت آن‌ها پذیرفته نیست. اگر در مسیر منافع جامعه اسلامی و رشد افراد حرکت نکنند، دچار محدودیت و ممنوعیت می‌شود. به هر تقدیر جامعه مدنی در کلیت خود و با توجه به قیدهای وارده بر آن با توجه به فقره‌های نقل شده از نظریه ولایت انتخابی فقیه پذیرفته شده است.

جمع‌بندی و مقایسه

در نظریه ولایت انتصابی فقیه به یک تلقی واحد از جامعه مدنی نمی‌توان حکم نمود و در واقع معرکه آراست. زیرا از سویی عنوان شده است که ریشه در تعالیم انبیا دارد و اساساً انبیا و تعالیم دینی بنیانگذار جامعه مدنی بوده‌اند و از سوی دیگر مطرح شده است که در صورتی که ریشه در مدینه‌النبی داشته باشد پذیرفته است و گرنه مخالف تعالیم اسلامی است و مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. از سوی دیگر در همین دیدگاه اشاره شده است که جامعه مدنی موجود در جوامع غربی پذیرفته نیست، به دلیل این که در آنها به دین و ارزش‌های دینی بهای درخور داده نمی‌شود و مردم خود راساً و بدون توجه به ارزش‌های دینی به جعل و وضع قانون می‌پردازند و این مساله برای جوامع مسلمان پذیرفته نیست.

با همه اینها دیدگاهی دیگر در همین زمینه معتقد است جامعه مدنی، جامعه‌ای است که ملاک شهروندی در آن مذهب نیست و اقلیت‌ها نیز از حقوق مشابهی برخوردارند. چنین جامعه‌ای به باور این تلقی، همان جامعه‌ای است که در صدر اسلام و به توسط حضرت رسول اکرم(ص) ساخته شد و ملاک شهروندی آن نیز مذهب نبود.

نظریه ولایت انتخابی فقیه بر این باور است که همه فعالیت‌ها در نظام سیاسی حول محور قانون انجام می‌پذیرد و از این رو رهبر نیز در برابر قانون، در کنار سایر اعضای جامعه قرار می‌گیرد و مساوی با آنها است. قانون و قانون‌گرایی در واقع یکی از مؤلفه‌های جامعه مدنی است و تاکید این نظریه بر قانون و قانون‌گرایی به زعم نگارنده در حوزه جامعه مدنی قرار می‌گیرد. البته به اعتقاد پاره‌ای از صاحب‌نظران، این نظریه از ظرفیت و توانایی فراوانی برای تاسیس جامعه مدنی برخوردار است برخلاف نظریه ولایت انتصابی فقیه؛ که البته این دیدگاه مورد تامل و مذاقه قرار گرفت و به پاره‌ای از این تاملات در متن توجه نشان داده شد. به ویژه با توجه به دیدگاه امام خمینی و تاکید ایشان بر مساله قانون و قانون‌گرایی می‌توان گفت که سنجش این نظر با اندیشه امام خمینی، ناکام خواهد بود. گرچه ممکن است دیدگاه سایر صاحب‌نظران ولایت انتصابی، مطابق این نظر باشد که آن هم جای بحث و بررسی بیش از این را داراست. ۲۴

پی‌نوشت‌ها:

۱. سیدمحمد خاتمی. اسلام، روحانیت و انقلاب اسلامی. با مقدمه‌ای از سید محمدعلی ابطحی. چاپ نخست، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۲۴. در ادامه همین تلقی از جامعه مدنی می‌خوانیم: "مدار و محور جامعه مدنی موردنظر ما، فکر و فرهنگ اسلامی است، اما در آن از استبداد فردی و گروهی و حتی دیکتاتوری اکثریت و کوشش در جهت اضمحلال اقلیت خبری نیست
۲. علی آقابخشی با همکاری مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، چاپ دوم، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۵، ص ۵۹.
۳. تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (مجموعه مقالات)، چاپ نخست، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۱۱.
۴. حسین بشیریه، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران معاصر: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، چاپ نخست، تهران: موسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱.
۵. همان، ص ۱۲۲. در بخش یک این تحقیق به اندیشه‌های آنارشیست‌ها به طور مختصر اشاره شد. آنارشیست‌ها عمدتاً طرفدار نهادهای مدنی هستند؛ زیرا با حضور آنان از دولت خبر و اثری نیست. در واقع اینان به جامعه فارغ از دولت و نهادهای اجبار و قدرت می‌اندیشند و از این رو دولت را بر نمی‌تابند. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: سید حسین سیف‌زاده، مدرنیته و نظریه‌های جدید در علم سیاست، چاپ نخست، تهران: دادگستر، ۱۳۷۹.
۶. حسین بشیریه، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، پیشین، ص ۱۲۲.
۷. عبدالکریم سروش، "دین و جامعه مدنی"، در جامعه مدنی و ایران امروز، چاپ نخست، تهران: ۱۳۷۷، ص ۱۰۶ - ۱۴۰.
۸. محسن کدیور، دغدغه‌های حکومت دینی، چاپ نخست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۸ - ۲۶۳.
۹. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، چاپ نخست، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸، ص ۵۱۲.
۱۰. همان، ص ۵۱۲.
۱۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام: کشورداری، ج ۲، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۲.
۱۲. همان، ص ۵۳.
۱۳. همان، ص ۵۳. به عبارتی: "جهت‌گیری در جامعه مدنی غربی بر عدم اعتبار دین در امور اجتماعی می‌باشد و قانون آن چیزی است که مردم رای دهند و دین حق ندارد در سرنوشت آنها دخالت کند." محمدتقی مصباح یزدی. پرسش‌ها و پاسخ‌ها: دین و مفاهیم نو، نظارت استصوابی، ج ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۳.
۱۴. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام: کشورداری، ج ۲، پیشین، ص ۵۳.

۱۵. همان، ص ۵۴.
۱۶. عباس علی عمید زنجانی، "ابعاد فقهی مشارکت سیاسی"، در مشارکت سیاسی، چاپ نخست، تهران: سفیر، ۱۳۷۷، ص ۲۹.
۱۷. امام خمینی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، چاپ نخست، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۴.
۱۸. همان، ص ۳۱ و ۳۲.
۱۹. دیدگاه امام خمینی در مقالات فراوانی مورد بحث قرار گرفته است که می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد: سیدعلی قادری، "جامعه مدنی در اندیشه امام خمینی"؛ مرتضی پدیریان، "جامعه مدنی از دیدگاه امام خمینی در بعد قانون‌مداری" و سینا رافت، "جامعه مدنی اسلامی از دیدگاه امام خمینی". هر سه مقاله مورد اشاره در مجموعه مقالات تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی، پیشین، منتشر شده است.
۲۰. محسن کدیور، دغدغه‌های حکومت دینی، پیشین، ص ۷۳ و ۷۴.
۲۱. حسینعلی منتظری، "ولایت فقیه و قانون اساسی"، نشریه پیام هاجر، شماره ۲۳۶، ص ۶۱.
۲۲. همان، ص ۶۴.
۲۳. حسینعلی منتظری، رساله توضیح‌المسائل، چاپ شانزدهم، تهران: نشر تفکر، ۱۳۷۷، ص ۴۵۳.
۲۴. مقاله حاضر بخشی از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام گرفته است.

ولایت فقیہ و قانون اساسی

۶-۱- جایگاه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران

آیت الله مصباح یزدی

۱) تفاوت حکومت‌های سلطنتی و جمهوری

در ادبیات سیاسی، چند نوع حکومت معرفی می‌کنند. یکی حکومت سلطنتی است که معمولاً با وراثت به حاکم بعدی منتقل می‌شود. قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران چنین رژیمی در کشور حاکم بود. این سلطنت تا مدت‌ها مطلقه بود، یعنی سلطان به صورت مستقل تصمیم می‌گرفت و هیچ‌کس نمی‌توانست در کار او دخالت کند؛ ولی بعد از انقلاب کبیر فرانسه و سایر انقلاب‌های آزادیخواهانه، اختیارات سلطان به صورت‌های مختلف محدود شد. نوع دیگر حکومت، جمهوری است؛ یعنی خود مردم در تعیین حاکم دخالت دارند. در عالم، ده‌ها نوع جمهوری داریم. حکومت چین یک میلیارد و چند صد میلیون نفر جمعیت را اداره می‌کند و کمونیستی است، ولی جمهوری خلق چین نام دارد؛ اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی هم مجموعه‌ای از جمهوری‌ها بود؛ این جمهوری‌ها خودشان هم با یکدیگر تفاوت داشتند و هر جمهوری قوانین مخصوص خودش را داشت.

۲) عامل مؤثر در مفهوم جمهوریت

بعضی جمهوری‌ها ریاستی است که مردم در آن مستقیم رئیس حکومت را انتخاب می‌کنند و برخی دیگر، پارلمانی است؛ یعنی ابتدا مردم نمایندگان مجلس را برمی‌گزینند و سپس حزب غالب در مجلس، رئیس‌جمهور را تعیین می‌کند. در هندوستان رئیس‌جمهور نقش چندانی در مدیریت حکومت ندارد و بیش‌تر کارها بر عهده نخست‌وزیر است؛ اما در همسایگی‌اش پاکستان، رئیس‌جمهور نقش مؤثری در مدیریت حکومت دارد. این‌ها همه نشان می‌دهد تنها عامل مؤثر در مفهوم جمهوریت این است که مردم نقشی در تحقق حکومت و تعیین حاکم داشته باشند؛ خواه بی‌واسطه و خواه باواسطه. بی‌واسطه مثل جمهوری‌های ریاستی و باواسطه مانند جمهوری‌های پارلمانی.

۳) وجه تمایز قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

در این میان برخی از جمهوری‌ها پسوندی با خود دارند، مثل: جمهوری دموکراتیک، جمهوری اسلامی و... پاکستان و موریتانی، «جمهوری اسلامی» هستند و این پسوند برای آن‌ها جنبه تشریفاتی دارد. فقط جمهوری اسلامی ایران است که با پسوند خود، می‌خواهد ماهیت حکومتش را تعیین کند. قانون اساسی همه جمهوری‌ها و سلطنتی‌ها، یک اختلاف روشن با قانون اساسی ایران دارند: در ایران، «ولایت فقیه» داریم که ملی‌گراها همیشه با آن مخالف بوده‌اند. در خبرگان قانون اساسی هم نمایندگان سرسخت ملی‌گراها اصلاً با گنجاندن واژه ولایت فقیه در قانون اساسی مخالف بودند، ولی اکثریت قاطع اصرار داشتند که باید مسئله ولایت فقیه مطرح شود.

۴) با وجود رئیس‌جمهور، آیا ولایت فقیه یک مقام تشریفاتی است؟

گاه این سؤال طرح می‌شود که با وجود رئیس‌جمهور، ولی فقیه چه نقشی دارد؟ تبلیغاتی که از خارج صورت می‌گیرد و در داخل هم کسانی آن را دنبال می‌کنند، به این سمت است که مقام رهبری تضعیف و سرانجام حذف شود. سر این‌که در قانون اساسی، مقامی جدا از جمهوری و بلکه فوق رئیس‌جمهوری، در نظر گرفته شده است، چیست؟ برخی تصور می‌کنند که ولی فقیه یک مقام تشریفاتی است و چون روحانیان در انقلاب نقش مؤثری داشته‌اند، خواسته‌اند برای خود جایگاهی دست و پا کنند و بر سایر مردم یک نوع امتیاز داشته باشند!

۵) رأی اکثریت، مشروعیت‌آور نیست

پاسخ این سؤال‌ها به نگرشی برمی‌گردد که اسلام از حکومت دارد. هدف مردمی که انقلاب کردند و صدها هزار شهید دادند، برقراری نظام اسلامی بود. صرف این‌که مردم رئیس‌جمهوری را برای چند سال انتخاب کنند، هیچ ضمانتی ندارد که مشروعیت الهی داشته باشد و اطاعت از رئیس‌جمهور منتخب واجب شرعی باشد. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که وقتی پنجاه درصد به علاوه یک نفر به کسی رأی دادند، اطاعت از او برای دیگران وجوب شرعی دارد.

حداکثر می‌توانند بگویند: عرف جهانی این است که وقتی کسی رأی اکثریت را کسب کرد، دیگران هم باید او را اطاعت کنند. اما این که شرعاً واجب است از او اطاعت کنند، به چه دلیل؟!

۶) چرا اطاعت از رئیس‌جمهور بدون تنفیذ ولی فقیه حرام است؟

از ماهیت جمهوری، وجوب اطاعت شرعی از حاکم به دست نمی‌آید. مطلب از این هم بالاتر است؛ ممکن است حتی نود و نه درصد مردم به کسی رأی بدهند؛ ولی به فرموده امام راحل (ره) اگر رئیس‌جمهور منتخب از طرف ولی فقیه نصب نشود، طاغوت به شمار می‌آید و اطاعت از او حرام می‌باشد! این عبارت را نمی‌شود از صحیفه نور حذف کرد، تأویل‌بردار هم نیست. این بینش برخاسته از یک نگرش دینی است که می‌گوید: هیچ انسانی هر که باشد حق حکومت بر انسان دیگری را ندارد.

یک انسان که بنده خدا است، به چه حقی می‌تواند به انسان دیگری بگوید: من به تو دستور می‌دهم این کار را بکنی؟! این وجوب اطاعت از کجا می‌آید؟! فقط آن خدایی که اختیار همه به دست اوست، می‌تواند بگوید اطاعت از این فرد هم واجب است: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم».

«اولی الامر» امامان اثنی عشر هستند. اگر علی (ع) در زمان خود نماینده‌ای می‌فرستاد و می‌فرمود اطاعت از او مانند اطاعت از من واجب است، آیا تخطی از فرمان آن نماینده جایز بود؟! اگر ائمه اطهار کسی را تعیین کردند و گفتند از او اطاعت کنید، بر مسلمان‌ها واجب است از وی پیروی کنند.

۷) مخالفت با ولی فقیه در حد شرک به خداست

طبق احادیث، مخالفت با ولی فقیه مخالفت با اهل بیت و در حد شرک به خدا است. مگر رئیس‌جمهور با ولی فقیه یکسان است؟! آیا اگر کسی با تبلیغات آن چنانی و رقص و پایکوبی به ریاست جمهوری برسد، ولی خدا می‌شود؟! باید در رأس نظام کسی واقع شود که از طرف امام تعیین شده باشد. اعتبار از خدا به پیغمبر، از پیغمبر به امام معصوم، از امام معصوم به ولی فقیه و از ولی فقیه به سایرین کانالیزه می‌شود.

اگر ولی فقیه بگوید: از دولت اسلامی اطاعت کنید، آن وقت اطاعت از دولت اسلامی هم واجب شرعی می‌شود، چرا؟! چون اطاعت از ولی فقیه واجب شرعی است، بنابراین وقتی او می‌گوید از این اطاعت کنید، این هم اطاعت او شمرده می‌شود.

۸) چرا اطاعت از قوانین دولت اسلامی واجب است؟

امام (ع) می‌فرماید: عمل کردن به قوانین دولت اسلامی شرعاً واجب است. این وجوب از کجا آمده؟ چون او می‌گوید، واجب است. اگر او نگوید چه وجوبی دارد؟! نظام ما اعتبارش از طرف خدا است و رعایت قوانینش وجوب شرعی دارد. وقتی در مجلس شورای اسلامی تصویب شد و شورای نگهبان هم تأیید کرد که فلان مبلغ باید مالیات بدهید، پرداخت آن مالیات مثل پرداخت خمس و زکات واجب می‌شود، زیرا دولت اسلامی آن را تعیین کرده و دولت اسلامی مورد امضای ولی فقیه است، او هم مورد تأیید خدا و پیغمبر است.

این سلسله مراتب، وجوب شرعی می‌آورد. اما اگر این نباشد، همان فرهنگی رایج می‌شود که در همه جای دنیا وجود دارد: فرار از مالیات، نوعی زرنگی است! در صورتی که این مقام وجود نداشته باشد، مقررات مجلس شورای اسلامی اگر به اتفاق آراء هم تصویب شود، وجوب شرعی نخواهد داشت.

چه اندازه وجدان آدم‌ها راضی می‌شود که هرچه اکثریت گفتند، آن‌ها هم عمل کنند؟! حداکثر این است که برای رعایت مصلحت جامعه مخالفت نکنند، اما در دل می‌گویند که این‌ها بی‌اعتبار است، هرگونه منفعت خودم اقتضا کند، عمل می‌کنم! وقتی نمی‌خواهم مالیات بدهم، حساب‌سازی می‌کنم تا مالیات به من تعلق نگیرد! به مأمور مالیات رشوه می‌دهم تا بگوید تو مشمول مالیات نیستی!

فرهنگ لیبرال‌دموکراسی این را اقتضا دارد؛ ولی اگر فرهنگ اسلامی حاکم شود، پرداخت مالیات به حکومت اسلامی را مثل دادن خمس و زکات بر خود واجب می‌دانند؛ دیگر احتیاج نیست که بازرس بیاید و رسیدگی کند، بلکه التماس می‌کند مالیات من را بگیرد تا مال من حلال شود.

۹) ولی فقیه از جانب ائمه (ع) منصوب شده است

ولی فقیه چگونه تعیین می‌شود؟ و مردم چه نقشی در تعیین او دارند؟ وقتی امام معصوم (ع) شخصی را با اسم تعیین کند، جای چون و چرا نیست. در زمان غیبت صغرای امام زمان صلوات‌الله علیه چهار نفر را با اسم تعیین کردند و اطاعتشان واجب بود. بعد از این چهار نفر، نصب عام است؛ یعنی کسی را با اسم و شخص تعیین نکرده‌اند؛ فقط گفته‌اند از کسانی که واجد این شرایط هستند اطاعت کنید.

۱۰) چگونگی احراز فرد واجد شرایط

چگونه احراز کنیم چه کسی واجد شرایط است؟ اگر بخواهیم ببینیم در بین اساتید دانشگاه چه کسی عالم‌تر است، باید سراغ خود استادها برویم. البته به دشواری کسی اعتراف می‌کند که فلان هم‌صنف من از من برتر و شایسته‌تر است. اگر تعداد چشمگیری از اساتید یک دانشگاه بگویند: فلانی از همه باسوادتر است، آیا شما اطمینان پیدا نمی‌کنید که آن‌ها درست می‌گویند؟!

هیچ راهی اطمینان‌بخش‌تر از این نیست که اکثریت قریب به اتفاق کسانی که در یک فن خبره هستند، شهادت دهند که یک نفر از میان ما از همه شایسته‌تر است. اگر مردمی که اصلاً از این چیزها آگاه نیستند و نمی‌دانند استاد یعنی چه، کدام استاد بهتر درس خوانده و بیش‌تر تحقیق کرده است، رأی بدهند، چه ارزش و اعتباری دارد؟! رأیی که از روی ناآگاهی داده می‌شود، اعتبار ندارد. اگر همه مردم بگویند آقای الف عالم‌تر است، اما همه اساتید بگویند آقای ب عالم‌تر است، شما به کدام بیش‌تر اطمینان می‌کنید؟! این‌ها صد استاد هستند، ولی آن‌ها شصت میلیون نفر، کدام بیش‌تر برای شما اطمینان می‌آورد؟!

در عالم عقلا، برای تعیین فرد شایسته‌تر هیچ راهی بهتر از شهادت اقران وجود ندارد. خبرگان یعنی کسانی که خودشان بهره‌ای از فقاقت و عدالت دارند و مصالح اجتماعی را کم و بیش درک می‌کنند، شهادت بدهند که در بین ما یک نفر از همه بهتر است.

۱۱) انتخابات؛ مراجعه سیستماتیک به افکار مردم برای شناسایی شایستگان

مسئله دیگر این است که ویژگی‌ها و شرایط لازم برای استادهایی که می‌خواهند شهادت بدهند را از کجا بشناسیم؟ ما باید اطمینان داشته باشیم که این‌ها در بند اغراض نفسانی، باندبازی و جناح‌گرایی و این حرف‌ها نیستند. می‌خواهیم واقعاً بدانیم چه کسی شایسته‌تر است؛ بنابراین باید یقین داشته باشیم که این استادها خودشان آدم‌های بالانصاف و مورد اعتمادند؛ این هم راهی جز مراجعه به مردمی که با آن‌ها معاشرت دارند، ندارد. حتی قاضی اسلامی هنگامی که وارد شهری می‌شود، اول باید عدول آن شهر را شناسایی کند. اگر این مراجعه به افکار مردم برای شناسایی افراد شایسته به صورت سیستماتیک درآید، انتخابات نام می‌گیرد. در نظام حکومتی ما مردم باید بگویند خبرگان مورد اعتماد چه کسانی هستند. این حق آن‌ها است و راه دیگری هم ندارد.

۱۲) مطمئن‌ترین راه برای انتخاب رهبر

اگر بخواهیم ببینیم صد مجتهدی که عادل هستند، مردم به آن‌ها اعتماد دارند و می‌دانند اهل انصاف هستند و با پول و وعده پُست و مقام رأی نمی‌دهند، چه کسانی‌اند، باید از راه انتخابات وارد شویم. وقتی در بین خبرگان منتخب ملت، از بین هشتاد نفر مثلاً هفتاد و پنج نفر بگویند این شخص از همه ما بهتر است، آیا شما دُبگر شک می‌کنید؟! بنابراین برای تعیین رهبر، هیچ راهی اطمینان‌بخش‌تر از شهادت خبرگان نیست؛ البته خبرگان را باید مردم شناسایی کنند. شورای نگهبان و مانند ایشان اجتهاد خبرگان را تأیید می‌کنند، اما تقوا و درستکاری و مورد اعتماد بودن را باید مردم تأیید کنند. خود مردم باید بررسی کنند و بگویند این‌ها بیش‌تر مورد اعتماد هستند. بدین وسیله آن‌ها خبرگان مقبول می‌شوند و چنین خبرگانی هر کس را با اکثریت آراء انتخاب کردند، رهبر و مصداق حاکمی می‌شود که امام معصوم (ع) فرمود: من او را نصب کرده‌ام.

مردم در این جا وظیفه‌ای سنگین دارند؛ می‌خواهند مصداق آن کسی را تعیین کنند که امام زمان یا سایر ائمه^t فرمودند ما او را حاکم قرار دادیم و اطاعت او بر شما واجب است. مسئولیت سنگینی است و نمی‌شود به اصالة الصحة و حُسن ظاهر اعتماد کرد.

۶-۲- ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی

محمد جواد ارسطا

امروزه جایگاه ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی از موضوعات مهمی است که در حوزه اندیشه سیاسی جامعه ما مطرح است. مسئله اصلی در این باره این است که آیا اختیارات ولی فقیه محدود به موارد مصرح در قانون اساسی است و یا فراتر از آن؟

مقاله‌ای که در ادامه می‌خوانید از دیدگاه حقوقی به این موضوع پرداخته و به پاسخ‌های متفاوتی رسیده‌اند. گفتنی است که این نوشتار گزیده‌ای است از مقاله‌های نویسندگان محترم که متن کامل آن‌ها در مجموعه مقالات کنگره به چاپ می‌رسد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ولایت مطلقه فقیه را به صراحت در اصل ۵۷ خود پذیرفته و درباره آن چنین گفته است:

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

با وجود این صراحت، گاهی چنین پنداشته می‌شود که برای اثبات ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه قانون اساسی، نمی‌توان به این اصل استناد کرد، زیرا عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون» تفصیل مطلب در مورد حدود اختیارات ولی فقیه را به اصول آینده (که پس از اصل ۵۷ آمده‌اند) ارجاع می‌دهد و از میان این اصول، اصلی که به طور مشخص به تبیین حدود اختیارات رهبر پرداخته، اصل ۱۱۰ است که اختیارات و وظایف ولی فقیه را در یازده بند تبیین کرده است. بنابراین، تعبیر «ولایت مطلقه امر» در اصل ۵۷ اصطلاحی است که به اجمال حدود اختیارات رهبر را بیان کرده و تفصیل آن را باید در یازده بند اصل ۱۱۰ جستجو نمود. نتیجه آن که، اختیارات رهبر از نظر قانون اساسی منحصر در همین یازده بند می‌باشد و ولایت مطلقه از دیدگاه قانون اساسی به همین معنا است.

نقد و بررسی: برای نقد این سخن باید نخست آن را تجزیه و سپس بررسی کرد. این بیان مرکب از دو قسمت است: الف) اصل ۵۷ در مقام بیان حدود اختیارات ولی فقیه نیست، لذا نمی‌توان به کلمه «مطلقه» که در آن آمده است، استناد کرد. شاهد این سخن، عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون...» است.

ب) اصل ۱۱۰ که به صراحت بیان اختیارات و وظایف رهبر می‌باشد، تنها به ذکر ۱۱ مورد اکتفا کرده و آوردن این تعداد در مقام بیان، دلالت بر حصر وظایف و اختیارات رهبر در موارد مزبور دارد، زیرا به اصطلاح علم اصول فقه، عدد مفهوم دارد.

در نقد قسمت الف باید بگوییم که این سخن، ادعایی است که با مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی به عنوان یکی از منابع تفسیر آن قانون، در تضاد می‌باشد، زیرا در این مذاکرات کاملاً مشخص است که قانون‌گذار دقیقاً با عنایت به معنای کلمه «مطلقه» و دلالت آن بر گستردگی اختیارات رهبر - حتی بیش از آن چه که در اصل ۱۱۰ آمده - این کلمه را در اصل ۵۷ درج کرده و بدین صورت خواسته است از این توهّم که اصل ۱۱۰ نشانگر حصر اختیارات ولی فقیه در موارد یازده‌گانه مزبور می‌باشد، جلوگیری نماید.

توضیح این که، برخی از اعضای شورای بازنگری قانون اساسی معتقد بودند که اصل ۱۱۰ دلالتی بر انحصار اختیارات رهبر در موارد مذکور در آن اصل ندارد بلکه تنها نشانگر این مطلب است که این اختیارات مختص به رهبر است و مقام دیگری حق اعمال آن اختیارات و انجام آن وظایف را ندارد، مگر با تفویض مقام معظم رهبری. اما این که رهبر اختیارات دیگری ندارد، به هیچ وجه از اصل مزبور قابل استنباط نیست.

آیت الله محمد یزدی که طرفدار این نظریه بود، در آن مذاکرات چنین اظهار داشت:

«... این اصل یک صد و دهم هم انحصار از طرف مواردی است که ذکر شده است؛ یعنی این موارد به عهده فقیه است که نه فقیه، فقط این موارد را انجام می‌دهد... این وظایفی که در اصل ۱۱۰ ذکر شده این وظایفی است که انحصاری او است؛ یعنی کس دیگری نمی‌تواند این کار را انجام بدهد، یعنی نصب فقهای شورای نگهبان، نصب

عالی‌ترین مقام قضایی، نصب فرماندهی کل و سایر چیزهایی که از اختیارات یا وظایف رهبری ذکر شده، ما هم ابتدا ما نظرمان این هست که معنای ذکر این‌ها نفی غیر نیست، بلکه اختصاص این کارها است به رهبر...» (۱)

اما طرفداران این نظریه، خود اذعان داشتند که برای جلوگیری از توهم انحصار اختیارات ولی فقیه در موارد مذکور در اصل ۱۱۰ باید به «ولایت مطلقه» تصریح شود، لذا آیت الله یزدی به دنبال سخنان پیشین خود، چنین اظهار کرد :

« منتها چون امکان دارد کسانی از این مفهوم بگیرند و بگویند: نفی غیر است، می‌گوییم این وصف مطلق را ذکر نکنید که این نفی غیر نکند. » (۲)

شبهه این سخنان در کلام دیگر اعضای شورای بازنگری قانون اساسی نیز دیده می‌شود. برای مثال آیت الله مشکینی، رئیس شورای بازنگری چنین گفته است :

« ما معتقدیم که بلا اشکال فقیه ولایت مطلقه دارد. ما می‌گوییم در قانونتان یک عبارتی را بیاورید که بر این معنا اشاره بشود، محدود نکنید... ما می‌خواهیم شما عبارتی در قانون اساسی ذکر بفرمایید که به هدف ما که ولایت مطلقه فقیه است و این مذکورات هم از مصادیق آن است، اشاره کرده باشید و یکی از مواردش که به عقیده من می‌تواند تأمین بکند، همین است. اگر در همین جا بگویید: رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را به عهده خواهد داشت این غرض ما تأمین می‌شود. به هر حال، من از نظر شرعی از این ناراحت بودم که ما چون معتقدیم برای فقیه یک چنین ولایتی ثابت است، چرا در قانون اساسی این را بیان نکنیم. » (۳)

در پایان این بحث، حضرت آیت الله خامنه‌ای (که نایب رئیس شورای بازنگری قانون اساسی بودند) با توجه دادن اعضا به اهمیت ولایت مطلقه فقیه و لزوم تصریح به آن در قانون اساسی، چنین گفتند :

« من به یاد همه دوستانی که در جریان‌های اجرایی کشور بودند، می‌آورم که آن چیزی که گره‌های کور این نظام را در طول این هشت سالی که ماها مسئول بودیم، باز کرده همین ولایت مطلقه امر بوده و نه چیز دیگر... اگر مسئله ولایت مطلقه امر که مبنا و قاعده این نظام است، ذره‌ای خدشه‌دار شود، ما باز گره کور خواهیم داشت... اما مطلب دومی که حالا در قانون اساسی بیاوریم یا نه؟ من می‌گویم اگر هم به صرافت امر، اگر ما ممکن بود این را نیاوریم، حالا که بحث شده دیگر نمی‌شود نیاوریم... اما الان که بحث شد و یکی گفت آری و یکی گفت نه، اگر نیاورید معنایش نفی است و لو شما بروید بگویید که نه آقا ما مقصودمان نفی نبود، ما مقصودمان این بود که باشد اما در قانون اساسی نیاید، این دیگر خدشه‌دار خواهد شد؛ یعنی الان هیچ مصلحت نیست که در این تردید بشود که بیاید. حالا کجا بیاید من بحثی ندارم، یا اصل ۵۷ بیاید یا اصل نمی‌دانم ۱۱۰ بیاید، هر جا می‌خواهد بیاید، ۱۰۷ بیاید، این تفاوت نمی‌کند... او در آخر کلام خود چنین گفتند: [آن جایی که این سیستم با ضرورت‌ها برخورد می‌کند و کارایی ندارد. آن وقت ولایت مطلقه از بالا سر وارد می‌شود، گره را باز می‌کند. » (۴)

سپس در این باره بحث می‌شود که عبارت «ولایت مطلقه امر» را در چه اصلی قرار دهند و نهایتاً به اتفاق آرا تصویب می‌گردد که عبارت مزبور در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی قرار داده شود. (۵)

بدین ترتیب ملاحظه می‌گردد که قانون‌گذار دقیقاً با عنایت به معنای ولایت مطلقه و به قصد تفهیم اختیارات وسیع مقام رهبری حتی بیش از موارد مذکور در اصل ۱۱۰ اقدام به ذکر این عبارت در اصل ۵۷ نموده است.

از این جا جواب قسمت دوم بیان فوق نیز روشن می‌گردد، زیرا بر فرض پذیرش مفهوم عدد در اصل ۱۱۰ (بدین معنا که اختیارات رهبر منحصر در موارد مذکور در این اصل می‌باشد و اختیار دیگری ندارد) این مفهوم قابل استناد نیست، زیرا قانون‌گذار در اصل ۵۷ تصریح به خلاف این مفهوم نموده است و واضح است که منطوق صریح بر مفهوم مخالف مقدم می‌باشد، بنابراین جایی برای استناد به مفهوم مخالف اصل ۱۱۰ باقی نمی‌ماند. (۶)

در نهایت استشهاد به عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند» به هیچ وجه صحیح نیست، چرا که این عبارت مربوط به اعمال قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضاییه است و ربطی به اعمال اختیارات ولی فقیه ندارد. از این رو فعل آن به صورت جمع «می‌گردند» آمده است، در حالی که اگر ناظر به اختیارات ولی فقیه بود به صورت مفرد می‌آمد. بنابراین قانون‌گذار در اصل ۵۷ به بیان سه مطلب پرداخته است :

الف) قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که بر طبق اصول آئینده این قانون اعمال می‌گردند؛

ب) این قوا زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اعمال می‌گردند؛

ج) این قوا مستقل از یکدیگرند.

راه دیگری برای اثبات ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی

به نظر می‌رسد که حتی اگر در استدلال به اصل ۵۷ - با تفصیلی که گذشت - مناقشه شود، باز می‌توان ولایت مطلقه را با استناد به دیگر اصول قانون اساسی اثبات کرد. توضیح این که: در بند هشت اصل ۱۱۰ قانون اساسی ایران، یکی از اختیارات رهبر «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام» دانسته شده است. تعبیر «معضلات نظام» گذشته از آن که به صورت جمع آمده و تمام معضلات را شامل می‌گردد، اطلاق نیز دارد و در نتیجه تنها معضلات پیش آمده در زمینه خاصی را در بر نمی‌گیرد بلکه هر معضلی را در هر زمینه‌ای از امور حکومتی شامل می‌شود.

از سوی دیگر، قید شده است که مقصود از این معضلات، آن‌هایی هستند که از طرق عادی قابل حل نمی‌باشند. بدون شک مقصود از طرق عادی همان طرق معهود قانونی است، زیرا اگر معضلی برای نظام پیش آید که راه حل قانونی داشته باشد قطعاً می‌توان گفت این معضل از طریق عادی قابل حل است.

نتیجه آن که، حل معضلات نظام در هر یک از زمینه‌ها و امور مربوط به حکومت در صورتی که از راه‌های قانونی قابل حل نباشد، بر عهده رهبر است که از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام به حل آن‌ها اقدام می‌نماید. باید گفت که این همان ولایت مطلقه است، زیرا امور و مسائلی که رهبر با آن‌ها مواجه است از یکی از دو حالت زیر خارج نیست:

الف) راه حل قانونی دارد؛

ب) راه حل قانونی ندارد.

در حالت اول، رهبر موظف است از طرق قانونی به رتق و فتق امور و حل معضلات و مسائل نظام بپردازد، زیرا فرض بر این است که قانون بر اساس مصالح عمومی و موازین اسلامی وضع شده و بر رهبر نیز شرعاً واجب است که مصلحت اسلام و مسلمانان را رعایت نماید، در نتیجه بر او لازم است قانونی را که در بردارنده چنین مصالحی است مراعات کند، چرا که در غیر این صورت از عدالت، ساقط شده، صلاحیت رهبری را از دست خواهد داد.

اما حالت دوم، زمینه اعمال ولایت مطلقه است؛ یعنی دسته‌ای از معضلات عمومی و حکومتی که در قانون راه حلی برای آنها پیش بینی نشده است، رهبر با استفاده از ولایت مطلقه خود (از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام) می‌تواند به حل آن‌ها بپردازد.

ممکن است گفته شود که بدین ترتیب ولایت مطلقه در مواردی که قانون وجود دارد، منحصر در چارچوب آن بوده و رهبر ملزم به رعایت آن است، در حالی که به نظر می‌رسد که حدود اختیارات ولی فقیه بیش از این محدوده است؛ به عبارت دیگر آیا منحصر کردن اختیارات ولی فقیه در چارچوب قانون، منافاتی با مطلقه بودن آن ندارد؟

در پاسخ باید گفت: در فرض اشمال قانون بر مصالح عمومی، به هیچ وجه برای ولی فقیه جایز نیست از آن تخطی کند، زیرا همان طور که گفته شد رعایت مصلحت مسلمانان بر رهبر الزامی است، لکن در مواردی ممکن است ولی فقیه پس از مشورت با صاحب نظران احرار کند که قانون در بردارنده مصلحت مسلمانان نیست و یا راهی که قانون برای حل یک معضل در نظر گرفته است، عملاً موجب فوت مصالح بزرگتر می‌شود. بدون شک در چنین مواردی ولی فقیه می‌تواند، بلکه ملزم است با اعمال ولایت فقیه به حل معضل یاد شده بپردازد و خود را در چارچوب تنگ و خالی از مصلحت قانون گرفتار نسازد. بنابراین، اعتبار قانون و لزوم عمل بر طبق آن تا زمانی است که مشتمل بر مصالح اسلام مسلمانان باشد. البته قانون اساسی ایران پس از بازنگری در سال ۶۸، حتی مواردی که احرار شود قانون فاقد مصلحت است، ضابطه‌مند کرده و اعمال اختیارات مطلقه رهبر را در خصوص آن‌ها از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام دانسته است. (۷) در این جا توجه به دو نکته اهمیت فراوان دارد:

اول این که، تشخیص مواردی که قانون مصلحت خود را از دست داده باشد، نیاز به کارشناسی دقیق و تأمل بسیار دارد.

دوم این که، گاهی کنار گذاشتن یک قانون خالی از مصلحت از سوی رهبر ممکن است مفاسدی بیش از حل معضل نظام از طرق فراقانونی، به همراه داشته باشد، بنابراین در همه موارد باید به کسر و انکسار مصالح و مفاسد و ترجیح مصلحت اهم بر مهم دقیقاً توجه کرد.

تعبیر به کار رفته در بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی «معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست» تنها معضلاتی را که قانون به صراحت راه حل آن‌ها را بیان نکرده است، در بر نمی‌گیرد، بلکه علاوه بر آن، معضلاتی را نیز شامل می‌شود که به ظاهر دارای راه حل قانونی بوده ولی قانون مزبور مشتمل بر مصالح عمومی نیست.

هم چنین این بند معضلاتی را در بر می‌گیرد که راه حل قانونی آن‌ها به هر دلیلی موجب از بین رفتن مصالح بزرگتری می‌گردد، زیرا بر تمام این موارد عنوان «معضلی که از طریق عادی قابل حل نیست» صدق می‌کند. بنابراین، مراد از «طرق عادی» همان طرق قانونی مشتمل بر مصلحت است و گرنه راه قانونی خالی از مصلحت یا در بردارنده مفسده، هیچ‌گاه یک طریق عادی محسوب نمی‌گردد، چرا که اعتبار قانون در نظام اسلامی (بلکه در کلیه نظام‌های عقلایی دنیا) اساساً به دلیل اشتمال آن بر مصالح عمومی است.

بدین ترتیب بند هشت اصل ۱۱۰ با عموم و اطلاق خود، بیان کننده همان مفهوم ولایت مطلقه است، زیرا ولی فقیه با وجود قانون مشتمل بر مصالح عمومی، موظف به رعایت آن است و فقط در صورت نبودن چنین قانونی است که می‌تواند با استفاده از ولایت مطلقه خود به حل معضلات نظام و اداره امور عمومی می‌پردازد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۶۳۴ - ۱۶۳۵.
۲. همان، ص ۱۶۳۵.
۳. همان، ص ۱۶۳۱. هم‌چنین حجة الاسلام و المسلمین مهدی کروی که یکی از اعضای شورای بازنگری بود، پس از پایان کار این شورا در مصاحبه‌ای صریحاً اظهار داشت: «گرچه رهبر ولی امر و ما فوق قانون است ولی با تغییراتی که صورت گرفت اختیارات جدید به رهبری داده شده است.» (روزنامه رسالت: ۱۳۶۸/۴/۲۸).
۴. مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، ج ۳، ص ۱۶۳۷ - ۱۶۳۸.
۵. همان، ص ۱۶۳۹.
۶. باید توجه داشت که حتی با صرف نظر از استدلال فوق، اصل ۱۱۰ در مقام حصر اختیارات رهبر نیست، زیرا در دیگر اصول قانون اساسی اختیاراتی برای رهبر ذکر شده که در اصل ۱۱۰ از آن‌ها ذکری به میان نیامده است مانند تعیین اعضای ثابت و متغیر مجمع تشخیص مصلحت و تأیید مقررات مربوط به آن (مندرج در اصل ۱۱۲ قانون اساسی) و تعیین موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی و پیشنهاد آن به شورای بازنگری قانون اساسی و تأیید و امضای مصوبات آن شورا (مندرج در اصل ۱۷۷).
۷. توضیح بیش تر این مطلب آن است که وضعیت رهبر در مقابل قوانین از دو حال خارج نیست: یا این است که قانون منطبق بر موازین اسلامی و مصالح عمومی هست و یا این که چنین نیست. بدون شک در صورت اول، ولی فقیه ملزم به رعایت قانون است و اصولاً در صورت تخلف از چنین قانونی صلاحیت رهبری را از دست خواهد داد. اما در صورت دوم، یا این است که قانون با موازین اسلامی مغایرت دارد و یا این که با مصالح عمومی مخالف است. در صورتی که با موازین اسلامی مغایر باشد مرجع اظهار نظر در خصوص آن، فقهای شورای نگهبان هستند لذا رهبر می‌تواند از طریق آنان مانع اجرای قانون مزبور گردد و در صورتی که قانون با مصالح عمومی مخالف باشد یا این چنین است که قانون مزبور به طور دائمی فاقد مصلحت است و یا به طور مقطعی و در شرایطی خاص در صورت اول، راه حل قانونی آن است که از سوی شورای بازنگری حذف یا اصلاح شود هر چند احتمالاً شورای نگهبان نیز بر اساس تفسیر موسع از اصل چهارم قانون اساسی، اختیار نسخ و الغای آن را داشته باشد.

اما در صورت دوم رهبر می‌تواند از طریق مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام که احکام حکومتی مادام‌المصلحه هستند به حل مشکل مزبور اقدام نماید. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که با وجود مجمع تشخیص مصلحت نظام و بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی، برای هرگونه مشکلی که کشور ممکن است با آن مواجه شود راه حل قانونی در نظر گرفته شده و در نتیجه رهبر در هیچ صورتی ناچار به کنار گذاشتن قانون نخواهد شد لذا می‌توان گفت که ولی فقیه همواره باید در چارچوب قانون عمل کند. باید توجه داشت که این سخن به معنای محدود کردن اختیارات رهبر نیست، بلکه فقط ضابطه‌مند کردن اعمال اختیارات او است؛ یعنی همان کاری که قانون اساسی پس از اصلاحات سال ۱۳۶۸ انجام داده است.

۶-۳- تفکیک قوا، ولایت مطلقه فقیه و استقلال قوا

محمد منصورنژاد

الف) سیری در تحول مفهوم تفکیک قوا

امروزه تفکیک قوا به معنای "تفکیک قدرت حکومت است، بین سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه. طبق نظریه تفکیک قوا، هیچ یک از این سه قوه نمی توانند در کار دیگری دخالت کنند و وظایف دیگری را انجام دهند". [۱]

از نظر سابقه و مبنا، ریشه نظریه تفکیک قوا به یونان دوره قدیم باز می گردد؛ مثلاً ارسطو بر این باور بود که "هر حکومت دارای سه قدرت است و قانون گذار خردمند باید حدود هر یک از این سه قدرت را باز شناسد... نخستین این سه قدرت، هیئتی است که کارش بحث و مشورت درباره مصالح عام است. دومین آن ها... به فرمان روایان و مشخصات و حدود صلاحیت و شیوه انتخاب آنان مربوط می شود. سومین قدرت، کارهای دادرسی را در بر می گیرد." [۲]

امروزه در توجیه فلسفه تفکیک قوا، آن را تضمینی برای "امنیت عمومی" و جلوگیری از (استبداد) ذکر می کنند [۳]. با قبول این مبنا، تفکیک قوایی که ارسطو مطرح می کند، با تفکیک قوای امروزی متفاوت است، زیرا او در بحث چهارده صفحه ای در این موضوع، مثلاً در مورد قوه قضاییه (نصب دادرسان) ضمن تقسیم آن ها به سه گروه نوشت: "گروه اول که در آن ها دادرسان از میان همه مردم برگزیده می شوند و برای رسیدگی به همه انواع دعاوی صلاحیت دارند، خاص دموکراسی است، گروه دوم که در آن ها دادرسان از میان طبقه ای معین انتخاب می شوند ولی باز صلاحیت رسیدگی به همه انواع دعاوی را دارند، مخصوص به الیگارشی است و گروه سوم که در آن ها برخی از میان همه مردم و برخی دیگر از طبقه معینی برگزیده می شوند، ویژه اریستوکراسی و پولیتی است." [۴]

در برداشت ارسطو تقسیم وظایف می تواند با الیگارشی جمع شود و این امر نقض غرض از تفکیک قواست، علاوه بر آن که او مثلاً برای قوه مشورتی وظایفی غیر از آن چه که برای قوه مقننه امروزی مطرح می شود عنوان می کند، که خود به خود بین تقسیم و تفکیک قوای ارسطو با معنای امروزی آن کاملاً فاصله می اندازد. پس از ارسطو مفهوم "تفکیک قوا" را می توان در آثار سه تن از نام دارترین مکتب "حقوق فطری و بین المللی"، "گروسیوس"، "پوفندرف" و "ولف" یافت که تعداد وظایف و اختیارات حکومت بی شمار و متنوع است که باید هر کدام را به نام "بخشی از ظرفیت حاکمیت" نامید. پوفندرف و ولف هفت بخش زیر را از هم متمایز می کنند: (۱) قوه مقننه؛ (۲) حق برقراری مجازات چون ضمانت اجرای قوانین؛ (۳) قوه قضاییه؛ (۴) حق جنگ و صلح و انعقاد قراردادهای بین المللی؛ (۵) حق برقراری و وصول مالیت ها؛ (۶) حق تعیین وزرا و کارکنان زیر دست آن ها؛ (۷) حق تنظیم تعلیمات عمومی. لکن این اندیش مندان در عمل جدا کردن ارگان های اجرایی این قوا را خلاف مبانی فرمان روایی پنداشته و گمان دارند که یک نفر یا یک دستگاه مرکزی باید پیوند دهنده واقعی و سر رشته دار امور حکومت باشد. [۵]

"ژان بدن" و شاگردانش نیز به تشخیص پنج تا شش مظهر حاکمیت پرداخته و آن ها را در آثار خود برشمرده اند. ولی چون حاکمیت را تقسیم ناپذیر می دانند و قوه مقننه را مادر قوا می شناسند، بقیه مظاهر حاکمیت را برآمده و ناشی از مقننه می دانند که باید عملاً در این قوه و زیر نظر آن گردآیند.

"جان لاک" در قرن هفدهم که حکومت بریتانیا زیر تأثیر تحولات تدریجی در عمل راه حل های بدیعی به وجود آورده بود که به شکل نهادهای سیاسی جدید در این کشور وجود داشت، ولی لزوماً از اندیشه سیاسی پیش ساخته ای سرچشمه نمی گرفت؛ یعنی همراه با جریانات سیاسی و اجتماعی این جامعه سازمان هایی که از پراگماتیسم مردم این سامان جوشیده و در ساختمان سیاسی کشور جا باز کرده بود، در عمل نمونه های تجربه شده و عینی را به دست می داد. در این چنین فضا او به عنوان نخستین نویسنده و متفکر، نظریه جامعی در باب اصل تفکیک قوا در کتاب خود مطرح ساخت. به نظر او در هر جامعه ای، سه قوه را باید از یکدیگر مشخص نمود: مقننه، مجریه و قوه متحده (فدراتیو).

لاک می نویسد: "قوه مقننه آن است که حق دارد نیروی جمهوری را به دل خواه در جهت حفظ و حراست جامعه به کار گیرد. از آن جا که قوانین باید دائماً به مرحله اجرا در آیند و قدرت عملکرد آن ها مداومت داشته باشد، در حالی

که وضع آن‌ها در مدت کوتاهی انجام می‌پذیرد، پس لازم نیست این قوه پیوسته در حال فعالیت بوده باشد. از سوی دیگر چون انسان موجودی ضعیف است، اگر آنانی که قدرت قانون‌گذاری را دارند، قدرت اجرای آن را نیز دارا باشند و سوسه خواهند شد تا از قدرت سوء استفاده کنند. بنابراین یا سر از اطاعت قوانین خود ساخته بر می‌تابند، یا این که آن را در مرحله وضع یا اجرا با سود خصوصی اشتباه می‌کنند و مآلاً در خلاف هدف جامعه و حکومت به منافع سوای منافع افراد جامعه می‌اندیشند."

"اما چون قوانین در مدت کوتاهی یک بار برای همیشه وضع می‌شوند، ولی باید دائماً به مرحله اجرا درآیند و بر نحوه اجرای آن‌ها نظارت شود، لازم است قدرتی پیوسته به صورت فعال وجود داشته و در امر اجرای قانون اهتمام ورزد. بدین سان قوای مقننه و مجریه غالباً از یکدیگر منفک هستند."

جان لاک با تمایز دو قوه مقننه و مجریه و توضیح وظایف هر کدام و خطرناک شمردن اختلاط این دو، به سبب ضعف‌های انسانی، مع ذلک هوادار همکاری این دو با یکدیگر است. او در این باره می‌نویسد: "زیرا هر دوی این‌ها در عملکردهای خود از نیروی جامعه بهره می‌برند، پس چگونه می‌توان نیروی جمهوری را در اختیار کسانی گذاشت که از یکدیگر استقلال داشته باشند و از هم اطاعت نکنند و هم چنین قوه مجریه و قوه فدراتیو هر کدام به تنهایی اعمال شوند. نبودن وحدت فرماندهی موجب ایجاد بی‌نظمی و خسران خواهد بود."

بنابراین، نویسنده مذکور به اسلوب متفکران هم عصر خود قوه مقننه را به تنهایی نخستین مظهر حاکمیت می‌داند و باور دارد که دستگاه اجرایی حتماً پاسخ‌گو و مسئول قوه مقننه باشد و بتواند هر زمان که اراده کند کارگزاران اجرایی را بر کنار کند، اما برای حفظ شخصیت مجریه تدبیری می‌اندیشد و آن سهم کردن این قوه در امر قانون‌گذاری است.

قوه متحده از لحاظ وی اقتدار اعلام جنگ، عقد صلح و انعقاد قراردادهای بین‌المللی است و این قوه را از قوه مجریه متمایز می‌شناسد؛ یعنی قوه متحده را مسئول حفظ امنیت و منافع جامعه در ارتباط با کشورهای دیگر می‌داند و قوه مجریه را مسئول اجرای قوانین داخلی جامعه.

در این بین قوه قضاییه در نوشته‌های وی به دست فراموشی سپرده شده است، ولی در حقیقت، جان لاک آن را تماماً در فهرست قوا وارد نکرده است، زیرا وظیفه قضا را خارج از عملکرد سیاسی و حکومتی می‌پندارد. امر قضا را که حق حل و فصل دعاوی و مراعات مردم با یکدیگر و اجرای مقررات و موازین اجتماعی است، فی‌نفسه خارج از فهرست کار دولت قرار می‌دهد.

اصل تفکیک قوای مورد اجماع حقوق دانان، دست‌آورد "منتسکیو" فیلسوف و متفکر قرن هجدهم فرانسه است. منتسکیو با هدف حفظ و حراست از آزادی و امنیت فردی بر توازن و تعادل قوا تأکید دارد. او نظریه تفکیک قوا را به نحو زیر با آزادی پیوند می‌زند: "بررسی در موضوع آزادی سیاسی و روابطی که با سازمان دولت دارد کافی نیست. باید آن را در روابطی که با مردم دارد نیز مطالعه کرد. آزادی در مورد اول به وسیله تقسیم قوای سه‌گانه به عمل می‌آید. و اما در مورد دوم... عبارت است از امنیت یا اعتقادی که انسان به امنیت خویش دارد." [۶]

از نظر منتسکیو ملت انگلیس الگوی آزادی سیاسی‌اند، زیرا در سازمان این دولت "سه قوه وجود دارد که هر یک کار خود را می‌کنند و از هم تفکیک شده‌اند، اول قوه مقننه که به وسیله آن پادشاه یا قانون‌گذاران برای یک مدت معین یا برای همیشه قوانینی وضع می‌کنند و قوانین موجود را اصلاح و یا ابقا می‌نمایند؛ دوم، قوه اجرا‌کننده اموری که مربوط به حقوق بین‌المللی است و به وسیله دولت امنیت خارجی کشور را برقرار می‌سازد، از تهاجم و حمله اجانب جلوگیری می‌کند، جنگ می‌نماید، صلح می‌کند، سفیر می‌فرستد و سفرای سایر کشورها را می‌پذیرد؛ سوم، قوه مجریه اموری که مربوط به حقوق مدنی است و به وسیله آن در اختلافات بین افراد قضاوت می‌کنند، دعاوی را حل و فصل می‌نمایند و جرایم را کیفر می‌دهند که آن را قوه قضاییه می‌نامند." [۷]

شیوه‌ای که او برای تحدید قدرت و استبداد مطرح می‌کند عبارت است از: "۱) قوا از یکدیگر متمایز و منفکند؛ ۲) نهادهای سیاسی مناسبی که وظایف مربوط به هر یک از قوای سه‌گانه را تجسم می‌بخشند ساخته و پرداخته و

تنظیم شوند؛ ۳) این سه قوه طوری در برابر هم نهاده شوند که در عین بسامان شدن کار دولت و تمشیت امور حکومت، مرز توقف یکدیگر را بررسی کنند و امکان تجاوز کاری را از یکدیگر سلب نمایند. [۸]

ضابطه منتسکیو برای تفکیک قوا قانون است. به زبان ساده تر، قانون را در مرکز و ید خود قرار می دهد و وظایف اندام ها و دستگاه های مملکتی را در قبال آن می سنجد و پردازش می کند؛ یعنی سه وظیفه مشخص و متمایز در قبال قانون: یکی وظیفه وضع آن، دیگری اجرای آن و سومی قضاوت بر اساس آن است. [۹]

منتسکیو برای تنظیم و تعدیل در قوای مجریه و مقننه، مجلس سنا را ذی صلاحیت دانسته و در فلسفه شکل گیری مجلس سنا توجیه خنکی دارد که با شعار اولیه اش که آزادی خواهی است چندان سازگار نمی افتد، زیرا با یک برداشت طبقاتی و اریستوکرات مآبانه می نویسد: "در هر کشوری همیشه اشخاصی وجود دارند که از لحاظ ثروت و نسب و افتخارات مشخص می باشند. آزادی مشترک برای آن ها به منزله بردگی خواهد بود... پس به تناسب متولیبانی که در کشور دارند، سهم آن ها در قوه تقنینیه مشخص و معین گردد. این موضوع وقتی عملی می شود که آن ها هم هیئتی تشکیل بدهند که حق داشته باشد از عملیات اشراف جلوگیری نماید. به این طریق قوه مقننه به دو هیئتی سپرده خواهد شد که یک هیئت از نمایندگان منتخب ملت و یک هیئت از اشراف تشکیل شده است و هر یک از این دو هیئت مشاوره جداگانه و نظریات و منافع علیحده خواهند داشت." [۱۰]

نظریه منتسکیو تأثیرات فراوانی در نهضت قانون اساسی که با قانون اساسی ایالات متحده آمریکا در سال ۱۷۸۷ و نخستین قانون اساسی انقلابی فرانسه در سال ۱۷۹۱ آغاز می شود و سپس در سرتاسر قاره اروپا دامن می گسترد، به جای گذارد.

بحث از سیری در تحول مفهوم تفکیک قوا با طرح دیدگاه های "روسو" [۱۱] خاتمه داده می شود. ژان ژاک روسو در بخش هایی از آثارش به تفکیک و تمایز قوا پرداخته است؛ مثلاً در کتاب سوم، فصل ششم "قراداد اجتماعی" می گوید: "خوب نیست که واضع و اجرا کننده قانون یکی باشد و هیئت مردم، توجه خود را از دیدهای کلی بگرداند و به سوی موضوعات اختصاصی معطوف سازد." از نظر روسو، هیئت مردم، همان قوه مقننه و بنا به تعبیری همان حاکم است. وی معتقد است که قوه مقننه باید فقط در حد کلیات و عمومیات اظهار نظر و اتخاذ تصمیم نماید و برداشت های وی مربوط به امور عمومی باشد، در حالی که قوه مجریه، در زمینه مسائل اختصاصی تصمیم می گیرد و عمل می کند. لذا دستگاه واضع قانون را باید از دستگاه اجرا کننده آن جدا دانست.

در نگاه نخست، چنین به نظر می رسد که او نیز همانند منتسکیو هوادار تفکیک قواست و می خواهد که قوای مقننه و مجریه به صورت افقی از هم جدا باشند. لکن واقعیت این است که نوع ترکیب قوا از دیدگاه روسو چیزی ورای تفکیک کلاسیک قواست. زیرا به ملاحظه اصولی که بدان پای بند است، حاصل کلام او نتیجه دیگری خواهد داد.

وی حاکمیت را از آن مردم می داند و گمان دارد که از راه هیئت مردم به سایر ارگان های حکومتی انتقال می یابد. اعمال قوه مقننه، جز با آرای همه مردم امکان پذیر نیست و موضوعاً باید در سطح قواعد کلی و عمومی تحقق یابد. قوه مجریه یا "حکومت" در واقع عامل اجرایی قوه مقننه است و کارهایش از لحاظ موضوعی به اعمال ویژه ای باز می گردد. پس تفکیک این دو قوه، امری درست و طبیعی است، لکن نه به شکل "افقی"، بلکه به صورت "عمودی" آن. به بیان دیگر، روسو به هیچ وجه، به استقلال قوه مجریه از مقننه نمی اندیشد، زیرا آن را مباشر و عامل قوه حاکم می داند. قوه مقننه نیز در ذهن وی همانا تجسم حاکمیت مردم است. پس مردم می توانند بر اعمال قوه مجریه نظارت کنند، بر عملکردهای آن مهار بزنند و هرگاه که لازم بدانند آن را از کار بر کنار سازند.

در باب قوه قضاییه، روسو نه به اعمال آن توسط مقننه معتقد است و نه قوه مجریه. قضات از حیث مرتبه و حیثیت اجتماعی، در ردیف سایر دارندگان حاکمیت قرار دارند و در غیاب "هیئت مردم" مانند کارگزاران مجریه باید عمل کنند. پس دلیلی نمی بیند که امر قضا زیر نظارت یا به تصدی مسئولان اجرایی انجام شود. روسو، در "نامه هایی از کوهستان" می نویسد: "دو چیز با هم مانعاً الجمعند: اداره امور دولت (قوه مجریه) و اجرای عدالت (قوه قضاییه) درباره اموال، زندگی و شرافت شهروندان."

البته در همین جا باید خاطر نشان شود که در صورت پیروی از شیوه تفکر روسو و هوادارانش، دیگر نمی توان به تفکیک قوا به معنای کلاسیک آن اندیشید، بلکه باید به نوعی "سلسله مراتب قوا" یا "تفکیک عمودی" آن معتقد بود که فی حد ذاته با تفکر اساسی منتسکیو که هوادار تفکیک و به خصوص توازن قواست، مابینت آشکاری دارد. [۱۲]

ب) انواع تفکیک قوا: مطلق (رژیم ریاستی) و نسبی (رژیم پارلمانی)

بعد از منتسکیو دو برخورد متفاوت با نظریات وی انجام گرفت که هر کدام از آن ها موجد رژیم ویژه مربوط به خود گردید. عده ای، از جمله نویسندگان قانون اساسی ۱۷۸۷ آمریکا و واضعان قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه، در تقسیم متساوی حاکمیت در قوای سه گانه، به سوی تفکیک مطلق قوا روی آوردند (عدم مداخله هیچ یک از سه قوه در حوزه دیگری) تا آزادی و امنیت شهروندی تأمین شود. به زبان دیگر، باید تعادل قوا را در قالب تفکیک قوا از یکدیگر جست و جو کرد.

دسته دیگر را گمان بر این بود که تفکیک مطلق قوا، نه عملی است و نه به مصلحت، زیرا تعیین حد و مرز دقیق و روشن، بین اعمال اجرایی و تقنینی امکان پذیر نیست و چون هر سه قوه از یک واقعیت یگانه که همانا اعمال حاکمیت ملی است حکایت دارند، لذا هر یک از ارگان های ویژه سه گانه جز در مسیر تکمیل کار آن دیگری نمی تواند گام بردارد و مصلحت نیز ایجاب نمی کند که رشته های طبیعی ارتباط را از میان نهادها قطع کنیم. پس به طرف نوعی همکاری قوا یا به تعبیر دیگر "تفکیک نسبی" آن گام برداشتند.

در ادامه بحث دو نوع رژیم مختلف را که نمودار محسوس و ملموس این دو طرز تفکر است، می آید: (۱) رژیم ریاستی مظهر تفکیک مطلق قوا؛ (۲) رژیم پارلمانی مظهر تفکیک نسبی قوا. [۱۳]

(۱) رژیم ریاستی: این رژیم محصول اندیشه تفکیک مطلق قواست، قوه مجریه را به رئیس جمهوری می سپارند که خود برای مدت معینی با رأی همگانی برگزیده می شود. از سوی دیگر اعضای قوه مقننه نیز در انتخاباتی جداگانه، به وسیله مردم و برای مدت مشخصی تعیین می شوند. به زبان دیگر، حاکمیت ملی در دو نوبت تجلی می کند: یکی برای انتخاب متصدی اصلی قوه مجریه و دیگری برای انتخاب نمایندگان قوه مقننه. دو قوه، نظراً در یک سطح قرار دارند و دارای پشتوانه ای مساوی هستند.

از سوی دیگر هیچ کدام از دو قوه نمی تواند دوره کارکرد قوه مقابل را از راه انحلال یا سقوط کوتاه کند. نه حکومت قادر است پارلمان را منحل کند و نه نمایندگان توانایی آن را دارند که رئیس جمهور و وزرای او را از کار بر کنار نمایند. به گفته "موریس دو ورژه" در رژیم ریاستی:

۱-۱) وظایف هر کدام از دستگاه ها تخصصی است و هیچ کدام از دستگاه ها یارای دخالت در کار دیگری را ندارند؛
۲-۱) دستگاه ها نوعاً کلیه وظایف خود را به تنهایی انجام می دهند. قانون، تنها به وسیله مجلس مقننه وضع می شود و قوه مجریه یا به اجرای قانون می پردازد و یا این که در فراهم آوردن زمینه های اجرایی، دست به وضع مقرراتی دارای محتوایی اختصاصی تر (تصویب نامه، آیین نامه، بخش نامه و نظایر آن) می زند؛

۳-۱) اندام ها و دستگاه های دولتی کاملاً از یکدیگر مستقل اند هیچ کدام از آن ها منبعث از آن دیگری نیست و در نتیجه از آن تبعیت نمی کند، قوا در کار هم مداخله ای ندارند، و هیچ کدام را بر دیگری برتری نیست.

عنوان "ریاستی" از این حیث رایج شده است که در نظام تفکیک انعطاف ناپذیر قوا در "آمریکا"، رئیس جمهور به مناسبت داشتن نقش دوگانه (رئیس مملکت "رئیس الوزرا" مهم ترین کلید کاربردی نظام آمریکاست و در راه بردن سیاست و فرمانروایی بر کشور نقش درجه اول را بر عهده دارد.

مختصات رژیم ریاستی آمریکا به عنوان مصداق رژیم ریاستی را می توان به طریق زیر خلاصه کرد:

۱-۱) رئیس جمهور به وسیله ملت برای مدت چهار سال انتخاب می شود؛

۲-۱) وزرا همگی برگزیده رئیس جمهورند و در مقابل او مسئولیت دارند؛

۳-۱) اکثریتی که به رئیس جمهور رأی داده است با اکثریتی که پدید آورنده ترکیب نمایندگان در کنگره (پارلمان) است، فرق دارد؛

۴-۱) وزرا نمی توانند برای دفاع از برنامه ها و لوایح خود به مجلس نمایندگان ریاستی راه یابند و تماس میان اعضای حکومت و اعضای کنگره به طور غیر رسمی صورت می گیرد؛

۵-۱) کنگره از دو مجلس سنا و نمایندگان ترکیب یافته که اولی برای مدت شش سال و دومی برای مدت دو سال انتخاب شده اند و هر دو مجلس نماینده حاکمیت ملی به شمار می آیند؛

۶-۱) کنگره نمی تواند حکومت را ساقط کند و حکومت نیز قادر به انحلال مجلسین نیست.

اصول فوق مؤید تفکیک مطلق قواست، ولی در عمل به استثنائاتی بر می خوریم که به شرح زیرند:

۱-۱) رئیس جمهور در پیام سالانه خود به کنگره می تواند تصویب قوانین خاصی را پیشنهاد کند، یا استراتژی ویژه ای را در تصمیم های تقنینی بخواهد که البته کنگره در قبول یا رد آن مخیر است؛

۲-۱) رئیس جمهور، نسبت به مصوبات گوناگون کنگره، یک بار حق "توی تعلیقی" دارد؛ یعنی می تواند اجرای قانون مصوب را معلق کند. ولی هر یک از مجلس نمایندگان یا سنا هنگام بحث مجدد در باب همان لایحه، در صورتی که با اکثریت دو سوم آرا آن را تصویب کرد، قانون قابل اجرا خواهد بود؛

۳-۱) معاون رئیس جمهور، ریاست مجلس سنا را بر عهده دارد؛

۴-۱) مجلس سنا در برخی از امور جزئی مداخله نمی کند؛ مثلا انتصاب کارکنان عالی مقام اجرایی و دیپلماتیک باید با موافقت سنا انجام گیرد. با ملاحظه مراتب فوق، گروهی از حقوق دانان از به کار بردن واژه "تفکیک مطلق قوا" خودداری می کنند، زیرا آنرا عملی نمی دانند و ترجیح می دهند که به جای صفت "مطلق" از "انعطاف ناپذیر" یا "کم انعطاف" استفاده کنند.

۲) رژیم پارلمانی: در کنار اصطلاح "تفکیک نسبی قوا" اصطلاحات "همکاری قوا" و "ارتباط بین قوا" نیز در کتاب های حقوق اساسی به چشم می خورد، زیرا منظور آن است که ارگان های مربوط به قوای سه گانه، باید با تمهیدات حقوقی و سیاسی به هم پیوند داده شوند و در عین تمایز، کلیت حاکمیت ملی را نمودار سازند. در این شیوه، در پی آن نبوده اند تا "دستگاهها" و "وظایف" از یکدیگر به طور کلی منفصل باشند و به هر کدام سهمی از حاکمیت ملی را ببخشند تا بی توجه به سایر ارگان ها و وظایف، به انجام وظیفه بپردازند.

در نظام تفکیک نسبی قوا، اراده عموم یک باره ولی به درجات ظاهر می شود و از دستگاه منتخب نخستین، به دستگاه یا اشخاص دیگر انتقال می یابد و در نهادها مستقر می گردد. برای انجام این گونه تفکیک، سه شرط اساسی زیر لازم است:

۱-۲) برقراری تمایز میان وظایف موجود در دولت - کشور و واگذاری هر دسته از این وظایف که دارای ماهیتی همگون هستند، به دستگاهی متمایز؛

۲-۲) دستگاه های متمایز، به خلاف آن چه که در مورد تفکیک مطلق گفته شد، تخصصی نیستند؛ یعنی دوایر عملکرد آنان در محل هایی یکدیگر را قطع می کنند و قلمروهای مشترکی را به وجود می آورند؛

۳-۲) اندام های هر یک از قوا، دارای وسایل و ابزارهای تأثیر بر یکدیگر است. این معنا را "موریس دو ورژه" چنین جمع بندی نموده، "تمایز قوا، همکاری در وظایف و وابستگی اندامی"، که از یک سو، با اختلاط و تمرکز قوا و از سوی دیگر با تفکیک مطلق قوا تفاوت دارد.

در رژیم پارلمانی، تکیه اصطلاح بر واژه پارلمان است و این امر تصادفی نمی تواند باشد، زیرا در این رژیم، حاکمیت از طریق انتخابات عمومی به نمایندگان مجلس یا مجالس مقننه سپرده می شود و از آن طریق، در سایر تأسیسات جریان می یابد. اساس رژیم پارلمانی با ملاحظه مثال های "انگلستان" و "فرانسه" [۱۴] و بسیاری از کشورهای اروپایی بدین قرار است:

۱-۲) قوه مجریه، دو رکنی است، یعنی در رأس آن، یک رئیس مملکت (پادشاه یا رئیس جمهور) قرار دارد که قاعدتاً غیر مسئول است و یک رئیس حکومت (نخست وزیر یا رئیس الوزرا) که همراه با کابینه وزرا کلیه مسئولیت های سیاسی را بر عهده دارد؛

۲-۲) مجلس یا مجلسین از سوی مردم انتخاب می شوند و حق دارند کلیه اقدامات و عملیات حکومت را زیر نظر بگیرند و از راه سؤال و استیضاح، قوه مجریه را کنترل کنند؛

۳-۲) پارلمان حق دارد با صدور رأی عدم اعتماد، حکومت را واژگون نماید و هیئت وزرای جدیدی را موافق با تمایل اکثریت نمایندگان بر مسند قدرت بنشانند؛

۴-۲) در مقابل، حکومت نیز وسایل گونه گونی برای تأثیر بر قوه مقننه، در اختیار دارد. لوایح قانونی را تنظیم می کند و به پارلمان پیشنهاد می نماید. وزرا می توانند در مجالس شرکت کنند و از لوایح و نظریات و سیاست های خود دفاع نمایند. وزرا می توانند از طریق تصویب نامه ها و آیین نامه های اجرایی و ثانوی در قانون گذاری مشارکت کنند. اساس تعادل در رژیم پارلمانی، به دو وسیله متقارن استوار است: یکی مسئولیت سیاسی وزار در برابر پارلمان و امکان سقوط کابینه با رأی عدم اعتماد نمایندگان و دیگری حق انحلال پارلمان توسط قوه مجریه. چرا که رئیس حکومت (دولت) به وسیله پادشاه یا رئیس جمهور تعیین می گردد و پس از توافق یا تمایل اکثریت نمایندگان پارلمان، به این سمت منصوب می شود. نخست وزیر، وزرای خود را انتخاب کرده به پارلمان معرفی می نماید و ضمناً اصول برنامه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود را برای نمایندگان تشریح می کند. اگر اکثریت نمایندگان به کابینه وزرا رأی اعتماد دادند، حکومت مستقر

شده و به فعالیت می پردازد. لکن، پارلمان حق دارد، در صورتی که مشی سیاسی دولت را موافق میل خود نیافت، با صدور رأی عدم اعتماد آن را واژگون کند.

در رژیم پارلمانی، در برابر حربه سقوط کابینه که در اختیار مجلس است، اصل انحلال مجلسین، به عنوان حربه متقابل مجریه عنوان شده است. اگر میان مجریه و مقننه اختلاف حاصل شد و نخست وزیر و وزرا حس کردند که مورد پشتیبانی افکار عمومی هستند، می توانند از رئیس مملکت انحلال پارلمان را بخواهند و سرنوشت کابینه را به انتخابات جدید و رأی مردم ارجاع دهند. اگر اکثریت رأی دهندگان واقعاً از هیئت دولت پشتیبانی کنند... به نمایندگانی رأی خواهند داد که پشتیبان این هیئت باشند و وزرا در این بازی، قوی تر از پیش به کار ادامه خواهند داد. ولی اگر در انتخابات مجدد، اکثریت با مخالفان بود، کابینه ساقط گردیده و اشخاص دیگری مأمور تشکیل کابینه خواهند گردید. [۱۵]

ج) جایگاه اصل تفکیک قوا در مبحث ولایت فقیه

کلیه مباحث پیرامون موضوع ولایت فقیه را می توان در دو قسمت زیر ارایه نمود: (۱) منشأ ولایت؛ (۲) اعمال ولایت. (۱) منشأ ولایت: در مبحث منشأ ولایت سؤال اصلی و پرسش اساسی آن است که این حق ولایت، تصرف، اختیارات و... از کجا نشأت گرفته است؟ در پاسخ اجمالی به سؤال مذکور صاحب نظران شیعه به دو دسته تقسیم شده و دو گونه پاسخ داده اند:

(۱-۱) انتصابی ها: از نظر این گروه "تعیین حاکم و ولی حق خداست و سمت ولایت و سرپرستی را خدا مثل نماز و روزه جعل می کند." [۱۶] و "پذیرش مردم در مرحله اثبات مؤثر است نه در مرحله ثبوت... و بیعت در فرهنگ تشیع علامت حق است، نه علت حق." [۱۷] و "چون ولایت فقیه امانتی است الهی و انتخاب مردم در ثبوت آن نقش ندارد و چنان نیست که اگر مردمی رأی ندادند او امام و ولی امر نباشد و دخالتش در امور غاصبانه باشد." [۱۸]

براساس این نگرش "نمی شود برای نفی تعیین ولی حاکم از جانب خدا به سوره "شوری" استناد کرد. چون حکومت حق الناس نیست تا بگوییم، مؤمنین اموری را که متعلق به آن هاست، با مشورت اداره می کنند." [۱۹] و اگر گفته شود "سرپرستی جامعه براساس استناد به توکیل نیست، بلکه بر اساس تعهد متقابل و بیعت خاص است... نظام اسلامی یک سلسله احکام خاصی را بر عهده والی قرار می دهد که ثبوت و سقوط آن ها در اختیار هیچ کدام از دو طرف تعهد، یعنی امام و امت نمی باشد. بنابراین جریان ولایت و امامت هرگز در محدوده امام و امت خلاصه نمی شود، بلکه گذشته از آن ها پیوند قطعی با حاکم علی الاطلاق، یعنی خدای سبحان دارد." [۲۰]

۲-۱) انتخابی‌ها: در منشأ ولایت از نظر این گروه از یک طرف ولی باید شرایط لازم را داشته باشد، از طرف دیگر اقبال مردم شرط است. چنان چه گفته شد، "نظر مردم تعیین کننده است، اما نسبت به آن انسانی که دارای معیارهای لازم است. اگر معیارهای لازم در آن انسان نباشد، انتخاب نمی تواند به او مشروعیت ببخشد. اگر همین آدم را با همین معیارها، مردم قبول نکردند، باز مشروعیت ندارد." [۲۱]

ولایت انتخابی به عنوان ولایت فقیه به مفهوم انشایی (در مقابل ولایت فقیه به مفهوم خبری برای امامت انتصابی) نیز بیان شده است.

در تفاوت این دو نوع ولایت از جمله آمده است که:

- در ولایت فقیه به مفهوم انشایی، فقیه وکیل سیاسی مردم است و به نیابت از آن ها اعمال ولایت می کند؛
- ولی فقیه در مفهوم انشایی، بر کسانی که او را به ولایت برگزیده اند، ولایت دارد؛
- ولایت با عقد قرارداد بین مردم و رهبر منعقد می شود؛
- فقط فقیه انتخاب شده با رأی اکثریت بر مردم ولایت دارد. (نه همه فقهای عادل). [۲۲] ولایت انتخابی از سوی یکی دیگر از اندیش مندان این گونه تحلیل شده است: "از آن جا که خط شهادت (نظارت) و خلافت را فقط معصوم (ع) می تواند داشته باشد، در عصر غیبت این دو خط از هم جدا شد. فقط مرجع باید مسئولیت خط شهادت (گواهی) را بپذیرد. مرجع گواه بر امت وسیله صفات و مستحقات عمومی است، که از طرف خدا پیش بینی شد. ولی تطبیق آن ها با کدام مرجع به عهده خود امت است... پس در عصر غیبت، مسئولیت دو خط بین مرجع و امت تقسیم می شود. اجتهاد شرعی از یک طرف و شورای ملی از سوی دیگر (خلافت با امت و شهادت با مرجع)" [۲۳] و امت وظیفه خود را در اجرای خلافت به وسیله دو قاعده قرآنی اجرا می کند: شورا و حق حاکمیت. [۲۴] و نهایتاً "نقش فقیه در یک کشور اسلامی... نقش یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که در اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد... اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می کنند و این عین دموکراسی است." [۲۵]

پس از معرفی اجمالی دو دیدگاه در منشأ ولایت فقیه، با ملاحظه گذرا این نکته استنباط می شود که مبحث مربوط به تفکیک قوا بالاصاله در این قسمت از مبحث ولایت فقیه جایگاهی نداشته و گرچه تأثیر عمده و قوی بر این اصل در قسمت اعمال ولایت دارد که بررسی آن در پی می آید.

۲) اعمال ولایت: در این قسمت، پس از پذیرفتن ولایت فقیه، خواه در قالب انتصابی و یا انتخابی، پرسش این است که ولایت فرض شده برای فقیه چگونه باید اعمال شود و به چه شیوه ای محقق گردد؟ آیا تمامی مظاهر و جلوه های ولایت مستقیماً توسط فقیه اعمال می شود؟ یا این که خیر، فقیه می تواند در شیوه اعمال و اجرای ولایت به تناسب مقتضیات عصر، به هر طریق که ممکن است و یا مصلحت می داند و از جمله در این عصر به شیوه "تفکیک قوا"، مدیریت نماید؟ در صورتی که اصل تفکیک قوا پذیرفته شود، استقلال این قوا در برابر فقیه حاکم تا چه حد می باشد؟ ...

نتیجه ای که از بحث مختصر فوق گرفته می شود آن است که، پس جایگاه اصل تفکیک قوا که مکانیسمی برای تعدیل و اجرای قدرت و حاکمیت است، بالاصاله در بخش "اعمال ولایت" و به صورت تبعی در "منشأ ولایت" می باشد. البته تأثیر قبول مبنای "انتصابی" یا "انتخابی" در منشأ ولایت، بر مرحله بعدی که اعمال ولایت و تفکیک قواست، کاملاً مشهود است. چنان چه اگر مبنا بر "ولایت انتصابی" باشد، چون رأی و بیعت مردم اصالت ندارد، گرچه ممکن است فقیه قوای سه گانه، قانون اساسی و... را تنفیذ نماید، اما جایگاه ولی فقیه فوق قانون و فوق قوای حاکم بوده و لذا می تواند قوه ای را (مثلاً مجلس) در صورت مصلحت تعطیل و اصولی از قانون اساسی یا مصوبات مجلس را به دلایلی که در نظر دارد، نادیده بگیرد و موقتاً یا دائماً تعطیل نماید.

ولی اگر مبنای "ولایت انتخابی" برگزیده شود؛ مثلاً همان فقیه اگر بخواهد بدون مشورت و شورا چنین دستوراتی را بدهد به ولایتش لطمه وارد می آید، چنان که گفته شده: "ولایت فقیه حکومت فردی نیست، بلکه بر پایه شورا استوار است و اگر ولی فقیه برخلاف اصل شورا، رأی شخصی خود را در موضوعات بر مردم تحمیل کند از تعهد خود

تخلف کرده و از ولایت عزل می شود. [۲۶] و در توجیه "حاکمیت ملی" از این منظر آمده است که: "بشر باید در رهگذر خلافت راستین خدایی قرار گیرد. 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 الله بودن انسان ها می تواند مشروع و قانونی باشد." [۲۷]

با توضیحی که در باب منشأ ولایت انتخابی ذکر شد و با نکات اخیر می توان به این نکته رسید که پس در ولایت انتخابی، اگر قانون مصوب مردم، با امضای فقیه بر تفکیک قوا صحه گذارده باشد، خود این قانون موضوعیت داشته و همه، از جمله فقیه حاکم موظف به عمل در چهارچوب قانون اند و بدین وسیله قوای حاکم در برابر فقیه تا حد قانونی دارای (استقلال) می باشند.

حاصل آن که جایگاه اصل تفکیک قوا در موضوع ولایت فقیه (سر فصل این قسمت از بحث) بالاصاله در بخش "اعمال ولایت" و به صورت تبعی در بخش "منشأ ولایت" می باشد. ولی پذیرش هر کدام از مبانی (انتصابی یا انتخابی) در منشأ ولایت تأثیر زاید الوصفی بر استقلال یا غیر مستقل بودن قوای سه گانه دارند. اگر مبنای ولایت انتصابی پذیرفته شود، قوای سه گانه چندان مستقل نیستند ولی اگر ولایت انتخابی مبنا قرار گیرد، در چهارچوب قانون دارای استقلال عمل در برابر فقیه حاکم اند.

د) رابطه اصول ولایت فقیه و تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران:

نتیجه بحث های قبلی آن شد که تفکیک قوا در قالب های اصلی رژیم های "ریاستی" (متأثر از تفکیک قوای مطلق) و "پارلمانی" (منبعث از تفکیک قوای نسبی) قابل طرح است. (البته به رژیم ترکیبی از این دو رژیم - نیمه ریاستی یا نیمه پارلمانی - نیز اشاره شد) در بحث ولایت فقیه نیز از دو نظرگاه عمده انتصابی و انتخابی سخن به میان آمد. در این قسمت بحث اجمالاً اشاره می شود که در جمهوری اسلامی ایران، تفکیک قوا به چه شکل است و منشأ ولایت فقیه در این نظام نیز با کدام یک از دو مبانی یاد شده، سازگار است و سپس ارتباط این دو بررسی می شود:

۱) تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران: بهترین مرجع تبیین تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران، "قانون اساسی" [۲۸] این کشور است. در قانون اساسی در مورد قوای حاکم چنین آمده است:

اصل پنجاه و هفتم: قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران، عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند. در اصل فوق، نه تنها اصل تفکیک قوا پذیرفته شده، بلکه بر استقلال قوا نیز تصریح شده است، ظاهر عبارت تمایل به تفکیک قوای "مطلق" دارد ولی با بیان این که زیر نظر ولی فقیه اداره می شوند، نقطه اشتراکی برای قوا بر شمرده و با ضمیمه شدن اصول دیگر نتیجه آن خواهد شد که تفکیک قوای نسبی در جمهوری اسلامی ایران مطرح می باشد. چنان چه مثلاً در اصل هشتاد و هفتم آمده است: رئیس جمهور برای هیئت وزیران پس از تشکیل و پیش از هر اقدام دیگر، باید از مجلس رأی اعتماد بگیرد. در دوران تصدی نیز در مورد مسائل مهم و مورد اختلاف می تواند از مجلس برای هیئت وزیران تقاضای رأی اعتماد کند.

و یا در اصل هشتاد و هشتم آمده است: در هر مورد که حداقل یک چهارم کل نمایندگان مجلس شورای اسلامی از رئیس جمهور و یا هر یک از نمایندگان از وزیر مسئول درباره یکی از وظایف آنان سؤال کند، رئیس جمهور یا وزیر موظف است در مجلس حاضر شود و به سؤال جواب دهد و این جواب نباید در مورد رئیس جمهور بیش از یک ماه و در مورد وزیر بیش از ده روز به تأخیر افتد، مگر با عذر موجه به تشخیص مجلس شورای اسلامی.

اصل یکصد و چهلم: رسیدگی به اتهام رئیس جمهور و معاونان او و وزیران در مورد جرایم عادی با اطلاع مجلس شورای اسلامی در دادگاه های عمومی "دادگستری" انجام می شود.

اصل یکصد و شصتم: وزیر دادگستری مسئولیت کلیه مسائل مربوط به روابط قوه قضاییه با قوه مجریه و قوه مقننه را بر عهده دارد و از میان کسانی که رئیس قوه قضاییه به رئیس جمهور پیشنهاد می کند، انتخاب می گردد.

نتایجی چند از اصول مطروحه می توان گرفت که عبارت اند از:

اولاً: تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران "نسبی" است نه "مطلق"؛

ثانیاً: با طرح حق استیضاح و سؤال و سایر دخالت های مجلس در رابطه با قوه مجریه رژیم تفکیک قوای ایران از نوع "ریاستی" نیز نمی باشد؛

ثالثاً: گرچه رژیم ایران از نوع تفکیک قوای "نسبی" است ولی مطابقت کامل با رژیم پارلمانی (که نتیجه تفکیک قوای نسبی به صورت متعارف است) نیز ندارد. زیرا گرچه از ویژگی های رژیم پارلمانی، مجلس منتخب مردم و ناظر بر اعمال دولت (با طرح سؤال و استیضاح و...) و توان دادن رأی عدم اعتماد به هیئت دولت را دارد ولی شرایط دیگر را فاقد است. مثلاً از ویژگی های رژیم پارلمانی دو رکنی بودن قوه مجریه است، که در ایران چنین نیست و یا قوه مجریه حق انحلال پارلمان را در رژیم های پارلمانی دارد که در ایران این چنین نیست و... .

رابعاً: گرچه ایران به دلیل اختیارات گسترده، رئیس جمهوری مقداری به رژیم های نیمه ریاستی - نیمه پارلمانی نزدیک است ولی باز با این نوع از رژیم ها نیز کاملاً مطابق نیست؛ مثلاً از ویژگی های این نوع رژیم ها دو رکنی بودن قوه مجریه است.

خامساً: رژیم تفکیک قوای ایران با ویژگی های خاص خود، منحصر به فرد و جدید است، زیرا این که فعالیت قوا زیر نظر ولایت مطلقه فقیه است و یا این که وجود شورای نگهبان خصوصاً با شش فقیه منصوب از جانب رهبری (اصل نود و یکم) و تأکیدی که اصل نود و سوم دارد که بدون شورای نگهبان مجلس شورای اسلامی اعتبار قانونی ندارد. یا در اصل یکصد و ده قانون اساسی عزل رئیس جمهور به رهبری نیز مرتبط شده و یا... صبغه کاملاً جدیدی به سیستم و مکانیسم تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران می دهد.

پس از بین انواع رژیم های تفکیک قوا، تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران ترکیبی نو و مخصوص به خود می باشد. پس از مشخص شدن نوع تفکیک قوای ایران در قانون اساسی حال ببینیم که از نظر منشأ ولایت، قانون اساسی این کشور انتصابی است یا انتخابی.

۲) ولایت انتصابی یا انتخابی: اصولی چند از قانون اساسی، به ظاهر دلالت دارد که این قانون در جمهوری اسلامی ایران، بر مبنای ولایت انتخابی تنظیم شده است؛ مثلاً: اصل یکصد و هفتم: پس از... حضرت آیت الله العظمی امام خمینی - قدس سره الشریف - ... تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقها واجد شرایط مذکور در "اصل پنجم" و "یکصد و نهم" بررسی و مشورت می کنند. هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی، یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاصی در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند، او را به رهبری انتخاب می نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.

اما از سوی دیگر ذیل اصل یکصد و یازدهم: هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود، یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد، یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد، تشخیص این امر به عهده خبرگان در اصل یکصد و هشتم می باشد. و نیز نظر تدوین کنندگان قانون بر ولایت انتصابی ظهور دارد.

از این رو به روشنی نمی توان گفت که قانون اساسی جمهوری اسلامی بر مبنای ولایت انتخابی تنظیم و تدوین گردیده است، یا بر مبنای ولایت انتصابی.

۳) بررسی تفکیک قوا در ارتباط با اصل ولایت فقیه در جمهوری اسلامی ایران: قبل از هرگونه اظهار نظر، ابتدا به تعدادی از اصول قانون اساسی که بیانگر ارتباط ولی فقیه با سه قوای حاکم بر این کشور است اشاره می شود: وظایف رهبر در اصول یکصد و ده: بند ۶) نصب و عزل و قبول استعفای (عالی ترین مقام قوه قضاییه، رئیس ستاد مشترک و سایر فرماندهان نظامی و انتظامی)؛ بند ۷) حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه؛ بند ۹) امضای حکم ریاست جمهوری؛ بند ۱۰) عزل رئیس جمهور و... .

اصل یکصد و دوازده: مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبات مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اسلامی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام، نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است، به دستور رهبری تشکیل می شود.

اصل یکصد و هفتاد و پنجم: در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد. نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران با مقام رهبری است. شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور و رئیس قوه قضاییه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهد داشت.

اصل یکصد و هفتاد و ششم: به منظور تأمین منافع ملی و پاسداری از انقلاب اسلامی و تمامیت ارضی و حاکمیت ملی شورای عالی امنیت ملی به ریاست رئیس جمهور، با وظایف زیر تشکیل می گردد... مصوبات شورای عالی امنیت ملی پس از تأیید مقام رهبری قابل اجرا است.

اصل یکصد و پانزدهم: ... در صورت فوت یا کناره گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورای مرکب از رئیس جمهور، رئیس قوه قضاییه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می گیرد و چنان چه در این مدت یکی از آنان به هر دلیل، نتواند انجام وظیفه نماید، فرد دیگری به انتخاب مجمع با حفظ اکثریت فقها، در شورا به جای وی منصوب می گردد؛ با تکیه به نتایج بحث های قبلی که: اول: ولایت فقیه در جمهوری اسلامی ایران انتخابی است؛

دوم: تفکیک قوای نسبی در جمهوری اسلامی ایران اعمال می شود؛

سوم: رژیم مبتنی بر تفکیک قوا در ایران به شیوه منحصر به فرد و ویژه خود است.

نتایجی که از بحث ارتباط ولایت فقیه با تفکیک قوا گرفته می شود، عبارت اند از:

۱-۳) تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران، تکنیکی است که از جهت قانونی در این مقطع پذیرفته شده و همه افراد باید در چهارچوب آن با ویژگی های خاص خودش عمل نمایند. اما مبنای ولایت فقیه یک تکنیک نیست، بلکه تنها شیوه مشروع حکومت از نظر شیعه در عصر غیبت است. پس از نظر شأنی اصل ولایت فقیه بر اصل تفکیک قوا تقدم دارد.

۲-۳) اصل ولایت فقیه از نظر زمانی نیز تقدم بر اصل تفکیک قوا دارد. زیرا چنان چه اشاره شد ارتباط این دو، مربوط به مرحله "اعمال ولایت" است، حال آن که قبل از مرحله اعمال ولایت، در مبحث ولایت مطلقه فقیه، موضوع متقدم تر مسئله "منشأ ولایت" است.

۳-۳) گرچه در جمهوری اسلامی ایران قوای حاکم کاملاً مستقل از هم نیستند و خصوصاً تحت نظر ولایت امر فعالیت می کنند، ولی در چهار چوب وظایف قانونی مختار و مستقل بوده و مرتبط با قوای دیگر به انجام وظیفه می پردازند.

۴-۳) چنان چه قبلاً اشاره شد در ذیل بحث تفکیک قوا، بعضی از اندیش مندان معتقد به "قوه مؤسس" یا "قوه تعدیل کننده" بوده اند، که قبل از قوای سه گانه شکل گرفته و بر آن ها نظارت می کند. شاید بتوان نقش ولی فقیه در جمهوری اسلامی ایران را با این تعبیر "قوه مؤسس" یا نقش تعدیل گر قوا دانست.

۵-۳) تعبیر ولایت "مطلقه" برای فقیه، به معنای مطلق العنان بودن برای هر گونه تصمیم گیری و معادل حاکم در "نظریه دولت مطلقه" [۲۹] نیست، زیرا:

اولاً: "رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است (اصل یکصد و هفتم قانون اساسی)؛"

ثانیاً: مطلق بودن ولایت در مقابل نظر آن علمایی است که حوزه ولایت فقیه را در مسایل حکومتی و غیره محل اشکال می دانستند [۳۰] و تنها در حوزه "افتا" و "قضا" می پذیرفتند. با این بیان، ولایت مطلقه فقیه با قوای سه

گانه بر مبنای ولایت انتخابی در چهار چوب قانونی داد و ستد و ارتباط دارد و نتیجتاً استقلال قوا با این مبنا در محدوده وظایف مقرر محفوظ می ماند.

پی نوشت ها:

- [۱]. علی بابایی، فرهنگ علوم سیاسی (چاپ دوم: شرکت نشر و پخش یس، ۱۳۶۹) ج ۱، ص ۱۸۱.
- [۲]. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت (چاپ دوم: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۴۹) ص ۱۸۷-۱۸۸.
- [۳]. ر.ک: مصطفی رحیمی، اصول حکومت جمهوری (تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۸) ص ۷۳.
- [۴]. ارسطو، همان، ص ۲۰۱.
- [۵]. منابع دیدگاه های اندیش مندان مکتب "حقوق فطری و بین المللی"، "بدن" و "جان لاک": ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی (چاپ دوم: انتشارات دانش گاه تهران، تیر ۱۳۷۰) ص ۳۲۸-۳۳۴؛ ابوالفضل قاضی، بایسته های حقوق اساسی (نشر یلدا، بهار ۱۳۷۳) ص ۱۵۶-۱۵۸.
- [۶]. منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی (چاپ خانه مجلس) ص ۲۳۳.
- [۷]. روح القوانین، ص ۱۸۸.
- [۸]. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۳۳۷.
- [۹]. همان، ص ۳۳۷.
- [۱۰]. روح القوانین، ص ۱۹۳.
- [۱۱]. دیدگاه روسو از: حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۳۴۰-۳۴۳.
- [۱۲]. البته جدای از تلقیهای متفاوت از تفکیک قوا، اندیش مندان دیگری نیز تفکیک و توازن سه قوا را کافی ندانسته و بدان اشکال می کردند و برای حل مشکل بعضی پیشنهاد "قوه مؤسس" را داشتند که ماهیتاً با سه قوه قانون گذار، اجرایی و قضایی تفاوت داشته و از لحاظ سلسله مراتب بر آن ها رجحان دارد، برخی دیگر از صاحب نظران مانند "بن ژامن کنستان" به وجود "قوه تعدیل کننده" اعتقاد داشتند، که خلاف قوای سه گانه که باید در برابر هم آرایش یابند و از زیادت خواهی و برتری جویی یکدیگر جلوگیری کنند، "قوه تعدیل کننده" بی طرف و فوق سایر قواست. رئیس کشور مانند پادشاه یا رئیس جمهور مظهر چنین قوه ای به شمار می آید. در شرایطی که اختلاف پارلمان و هیئت دولت به بحران منجر شود قوه تعدیل کننده با دخالت جلوی هرج و مرج را می گیرد. این قوه گاهی حکم آشتی دهنده و زمانی رسالت حل و فصل کننده دارد. برای مطالعه تفصیلی انتقادات بر نظریه تفکیک قوا مراجعه شود به: بایسته های حقوق اساسی، ص ۱۶۴-۱۶۸.
- [۱۳]. مباحث متن عمدتاً از: بایسته های حقوق اساسی، ص ۱۶۸-۱۷۴ و حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۳۵۴-۳۵۹.
- [۱۴]. فرانسه پس از انقلاب متولی رژیم مختص به خود (نه پارلمانی و نه ریاستی) به نام "کنوانسیونل" (مجلسی) بود که مبنای این رژیم بر اساس نابرابری و عدم مساوات دو قوه مقننه و مجریه استوار بوده و مقام برتر از آن مجلس است، که در حقیقت همه قدرت در آن منسجم است و عزل و نصب قوه مجریه با مجلس است. این رژیم در فرانسه بر اساس قانون اساسی ۲۴ ژوئن ۱۹۷۲ برقرار شده بود، این نوع رژیم را "کنوانسیونل ارادی" گویند، (در مقابل کنوانسیونل عملی) که در آن شورای اجرایی هیچ گونه اقدام و فعالیتی، جز اجرای مصوبات نباید به عمل آورند. اما کنوانسیونل عملی در صورتی است که در رژیم پارلمانی، انحلال مجلس ممکن نباشد، و در این حال آن رژیم عملاً به رژیم کنوانسیونل مبدل می شود. هنگامی که وزرا به اطاعت و فرمان برداری از پارلمان معتاد بشوند و زمانی که رئیس دولت مقام خود را فقط به حد نمایندگی ساده تنزل دهد. "حیرانی مقدم، کلیات حقوق اساسی (انتشارات مرکز آموزش عالی تربیت مربی عقیدتی - سیاسی، ۱۳۷۰)".
- [۱۵]. جدای از دو مدل اصلی رژیم های "ریاستی" و "پارلمانی"، در بعضی کشورها با تمرکز بر قوه مجریه، رژیمی ترکیبی از ریاستی - پارلمانی را ارائه نموده اند، که به نام مجریه نیمه ریاستی یا نیمه پارلمانی معروف است. در این

مورد، مجریه دو رکنی است، ولی رئیس مملکت که لزوماً فردی انتخابی است (رئیس جمهور) با آرای مستقیم مردم انتخاب می شود و دارای اختیارات گسترده تری از رئیس جمهور مبعوث از سوی پارلمان یا انتخابات محدود است. ولی نخست وزیر و وزیران در برابر پارلمان مسئولیت دارند. از یک سو، رئیس جمهوری، علاوه بر ایفای نقش ریاست مملکت در برخی از موارد اجرایی دست بازتری دارد و قدرت نظارت وی در مورد سایر قوا گسترده است و از سوی دیگر نخست وزیر و وزیران که خود منصوب از سوی رئیس جمهوری هستند، پاسخ گوی پارلمان نیز می باشند، یعنی باید واجد اعتماد نمایندگان مردم نیز باشند تا بتوانند به خدمت ادامه دهند. بارزترین مثال این گونه قوه مجریه را می توان در قانون اساسی چهارم اکتبر ۱۹۵۸ (جمهوری پنجم) فرانسه جست و جو کرد. رئیس جمهوری با آرای مستقیم مردم به مدت هفت سال انتخاب شده، بر حفظ و احترام قانون اساسی نظارت دارد و عملکرد منظم قوای عمومی و تداوم دولت - کشور را تنظیم می کند، نخست وزیر را منصوب کرده و استعفای هیئت وزیران را که از سوی نخست وزیر ارائه می شود، می پذیرد. عزل و نصب وزیران بنا به پیشنهاد نخست وزیر با رئیس جمهوری است. نخست وزیر و وزیران حق دارند در جلسات پارلمان شرکت نمایند و در مذاکرات هر یک از دو مجلس حضور داشته باشند. حق ابتکار قوانین توأماً به نخست وزیر و اعضای پارلمان متعلق است. اگر اختیارات گسترده رئیس مملکت فرانسه شباهت فراوانی با اقتدار رئیس جمهوری رژیم های ریاستی دارد، در برابر ابزارهای تأثیر متقابل قوه مجریه و پارلمان بسیار شبیه به رژیم های پارلمانی است. "ابوالفضل قاضی، بایسته های حقوق اساسی، ص ۲۳۸-۲۳۹."

[۱۶]. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه (مرکز نشر فرهنگی) ص ۸۷.

[۱۷]. همان، ص ۱۶-۲۰.

[۱۸]. طاهری خرم آبادی، ولایت فقیه و حاکمیت ملت (انتشارات ۲۲ بهمن) ص ۱۴.

[۱۹]. ولایت فقیه، ص ۸۷.

[۲۰]. عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری (تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹) ص ۱۶۹.

[۲۱]. آیه الله خامنه ای "مقام معظم رهبری"، حکومت در اسلام (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی) (چاپ دوم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷) ص ۳۲ - ۳۳.

[۲۲]. صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان (مؤسسه خدماتی رسا) ص ۵۰-۵۷.

[۲۳]. محمد باقر صدر، خلافت انسان و گواهی پیامبران (بنیاد اسلامی) ص ۴۸-۴۹.

[۲۴]. همان، ص ۴۹.

[۲۵]. شهید مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۶-۸۷.

[۲۶]. صالحی نجف آبادی، همان، ص ۲۷۸.

[۲۷]. خلافت انسان و گواهی پیامبران، ۴۸-۴۹.

[۲۸]. کلیه اصولی که از قانون اساسی نقل می شود، از: قانون اساسی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، شهریور ۶۸ است.

[۲۹]. مثلاً از اختیارات حاکم در "نظریه دولت مطلقه" آن است که "در سیاست گزاری نیازمند رضایت و توافق هیچ کس دیگر نیست" و هسته اصلی این نظریه آن بود که "چگونه شخص پادشاه با کل مملکت یک جا و یک سان تلقی شود" برای مطالعه تفصیلی این نوع دولت مراجعه شود به ترجمه حسین بشیریه، نظریه های دولت از اندرو ونیست (نشرنی، ۱۳۷۱) ص ۸۰-۱۰۰.

[۳۰]. مثلاً شیخ اعظم انصاری بر این باور بود که "این که باید سیاست و حکومت به دست علما باشد مسئله ای است که مورد پذیرش بی قید و شرط همه علما نیست". عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت (چاپ دوم: تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴) ص ۱۵۳.

۶-۴- مه‌ار درونی «قدرت رهبری» در حقوق اساسی

محمدجواد ارسطا

مقدمه

در نظام جمهوری اسلامی، رهبری بر عهده فقیه جامع شرایط نهاده شده و در رأس نظام قرار دارد. بحث نظارت بر قدرت سیاسی، از مباحث ضروری بشمار می‌رود که در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است. با این تفاوت که در جمهوری اسلامی نظارت و کنترل بیرونی با نظارت و مه‌ار درونی همراه‌اند. اکنون در این مقاله به مه‌ار درونی قدرت رهبری در حقوق اساسی می‌پردازیم و مه‌ار بیرونی قدرت رهبری را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم.

«ولایت فقیه» را در واقع باید «ولایت فقه» دانست؛ زیرا فقیه جامع شرایط ملزم به رعایت اظهار نظرها و دستورهایی است که خود صادر می‌کند و بر او است رعایت موازین اسلامی، همانگونه که بر دیگران اطاعت از فرمانهای وی واجب است، بر خودش نیز لازم است؛ بدین ترتیب، پیروی مردم از ولی فقیه، همان اطاعت از فقه و احکام اسلامی است، در نتیجه نباید ولی فقیه را همچون یک فرمانروای مطلق و برترین قدرت جامعه دانست؛ زیرا وی تنها مجری قدرت الهی است؛ قدرتی که بر او و دیگر شهروندان جامعه اسلامی به طور یکسان اعمال می‌گردد؛ از این‌رو، در اصل یک‌صدوهفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده است که: «رهبر در برابر قوانین، با سایر افراد کشور مساوی است.»

با توجه به این نکته، ممکن است به نظر برسد که بحث «کنترل قدرت در حکومت اسلامی»، چندان جای طرح ندارد، لیکن درست آن است که این بحث همانگونه که در سایر حکومت‌های موجود قابل طرح است، در حکومت اسلامی نیز می‌توان آن را مطرح کرد؛ چرا که در حکومت‌های غیر اسلامی نیز، شخص حاکم یا هیأت حاکمه را منشأ قدرت نمی‌دانند، بلکه آنان را مجری قدرتی می‌دانند که منشأ اراده الهی (در حکومت‌های تئوکراسی) یا اراده مردم (در حکومت‌های دموکراسی) است. بدین ترتیب، طرح بحث کنترل و مه‌ار قدرت در واقع به جهت ضرورت پاسخگویی به این پرسش است که:

«آیا حاکم یا هیأت حاکمه، اراده منشأ قدرت را به درستی به اجرا در آورده است یا نه؟»

در مورد ولی فقیه نیز باید به این پرسش پاسخ داد که:

چگونه و از کجا می‌توان فهمید که وی در اعمال قدرت الهی، راه خطا را نپیموده و از قدرت، سوء استفاده نکرده است؟ اصولاً چه تضمینی وجود دارد که او همیشه بدون دخالت هر گونه غرض شخصی یا گروهی به اعمال قدرت بپردازد؟

در پاسخ این پرسش است که راه‌های مه‌ار قدرت رهبری مطرح می‌گردد. با مراجعه به حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱) می‌توان دریافت که در آن، حداقل دو نوع مه‌ار برای قدرت ولی فقیه، در نظر گرفته شده است:

۱. مه‌ار از راه شرط نمودن صفات ویژه‌ای همچون عدالت و تقوی، که ما نام آن را «مه‌ار درونی» می‌گذاریم.

۲. مه‌ار از طریق نظارت شخص یا نهادی، بر اعمال ولی فقیه که نام «مه‌ار بیرونی» را بر او می‌نهیم.

در این مقاله، سعی ما بر آن است که مه‌ار درونی قدرت و میزان تأثیر و درجه تضمین آن را مورد بررسی قرار دهیم. پیش از پرداختن به این بحث، جا دارد تذکر داده شود که روش معمول کنترل قدرت در میان حکومت‌های غیر اسلامی موجود، مه‌ار بیرونی می‌باشد؛ بدین معنی که برای مه‌ار کردن یک قدرت، سعی می‌کنند قدرتی دیگر را در مقابل آن قرار دهند. اصولاً نظریه «تفکیک قوا» از همین جا ناشی شده است؛ یعنی هنگامی که دیده‌اند تمرکز قدرت در دست یک فرد یا گروه، منجر به خودکامگی و استبداد آنان می‌گردد، قدرت را در میان اشخاص یا نهادهای هم عرض تقسیم نموده‌اند تا اگر یکی به سوی استبداد گرایید، دیگری در مقابلش بایستد و بدین ترتیب هر یک راه‌های سوء استفاده از قدرت را بر دیگری ببندد تا نهایتاً اعمال قدرت در جامعه تعدیل شود. (۲)

به گفته یکی از حقوقدانان معاصر:

«حکمای ایام باستان و نویسندگان و فلاسفه قرن هیجدهم و همچنین حقوقدانان دیروز و امروز، با تکیه بر مسأله تفکیک قوا در جهت رفع هراسی کوشیده‌اند که از تمرکز فسادانگیز و خودکامه‌زای قوا، در یک شخص یا یک گروه عاید می‌شود چرا که بر حسب طبیعت اشیاء و احوال و اقتضای مزاج مرکز‌گرایی، کسی که قدرت را به دست دارد پیوسته در وسوسه سوء استفاده از آن است.» (۳)

این مطلب را در کلمات منتسکیو، که یکی از بنیانگذاران نظریه تفکیک قوا به شیوه امروزی آن است، آشکارا می‌توان دید. وی می‌گوید:

«تجربه همیشگی، به ما می‌نماید که هر انسان صاحب قدرتی به سوء استفاده از آن گرایش دارد. آنقدر به جلو می‌تازد تا به حد و مرز برخورد... برای آنکه نتوان از قدرت استفاده نامطلوب کرد، بایستی که... قدرت، قدرت را متوقف کند.» (۴) «هنگامی که در یک شخص یا در مجموعه‌ای از مقامات، قوه مقننه با قوه مجریه جمع شود، آزادی دیگر وجود نخواهد داشت؛ زیرا بیم آن هست که سلطان یا سنا قوانین خود کامه‌ای وضع کنند و با خودکامگی به موقع اجرا گذارند.» (۵)

نظریه تفکیک قوا به شکل فعلی آن، اگر چه در قرون اخیر مطرح شده، ولی اندیشه اصلی آن، که توزیع قدرت برای رسیدن به هدف کنترل قدرت بوده، سابقه‌ای بسیار طولانی دارد که به ادوار باستان می‌رسد؛ مانند تشکیل قوه مجریه دویاری [Collegial] که دو عضو قوه اجرایی به تساوی قدرت را در بین خود تقسیم کرده‌اند و یکی بدون توافق دیگری حق اخذ تصمیم ندارد؛ مانند برقراری دو کنسول در روم قدیم، در ادوار باستان. همچنین می‌توان از سلطنت دو گانه [Dyarchie] یا چندگانه [Tetarchie] نام برد. چین نظامی در سالهای ۲۸۴ تا ۳۰۵ بعد از میلاد در روم، توسط امپراتور دیوکلسین به وجود آمد که قدرت امپراتوری را میان خود و سران ارتش تقسیم کرد ولی سلسله مراتبی برقرار نمود که در رأس هرم قدرت دو امپراتور، یکی خود او و آن دیگر ماکسی میلین قرار داشت که یکی غرب و دیگری شرق امپراتوری را اداره می‌کرد و در نهایت منجر به تقسیم امپراتوری روم به امپراتوری سفلی و بیزانس شد. (۶)

در زمانهای معاصر نیز می‌توان علاوه بر پدیده تفکیک قوا، که نشأت گرفته از تکنیک توزیع قدرت به جهت کنترل آن می‌باشد، از دوگانگی میان رییس مملکت غیر مسؤول (پادشاه - رییس جمهور) و رییس حکومت مسؤول در قوه مجریه؛ مانند نظام پارلمانی مجلس شورای و همچنین از نظام دو مجلسی [Bicameral]، که سرچشمه آن در بریتانیا بوده و کم‌کم مورد تقلید کشورهای دیگر قرار گرفته است، نام برد. قابل توجه آن است که تقلید از نظام دو مجلسی در فرانسه زمان ناپلئون، تا آنجا پیش رفت که پارلمان به پنج مجلس تقسیم شد تا قدرت در یک مجلس متمرکز نگردد. حتی می‌توان گفت نظام عدم تمرکز از جهت اداری نیز برای جلوگیری از اقتدار متمرکز تجویز شده است. (۷)

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که نظامهای غیردینی، غالباً به دنبال مهار قدرت از راههای بیرونی هستند و سعی دارند با توزیع و پراکندگی قدرت، به این هدف دست یابند و چون پای‌بند به دین و مذهب خاصی نمی‌باشند، کنترل درونی برایشان مفهوم روشنی ندارد، در حالی که شریعت مقدس اسلام به هر دو طریق مهار قدرت توجه داشته است (چنانکه توضیح آن خواهد آمد) بلکه می‌توان گفت کنترل بیرونی بدون اتکا بر کنترل درونی، به طور کامل مؤثر نخواهد بود؛ زیرا این امکان وجود دارد که نیروهای کنترل کننده و کنترل شونده، همراه گشته و با کمک یکدیگر در جهت سوء استفاده از امکانات ملّتی پیش روند که نمایندگی از آنان را برعهده دارند؛ چنانکه نمونه‌های آن در موارد متعددی در خصوص دولتمردان کشورهای غیردینی؛ اعم از غربی و شرقی که پس از مدتهای طولانی به جرم سوء استفاده‌های کلان مالی و اخلاقی از کار برکنار شده‌اند، مشاهده شده است. اصولاً ویژگی تضمین‌ها و کنترل‌های دنیایی بدون اتکا بر پشتوانه ایمان و اعتقاد مذهبی، همین است.

راههای مهار درونی قدرت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران

۱. عدالت و تقوی و شرایط دیگر

مطابق اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران:

«در زمان غیبت حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه - در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.»

برابر این اصل، صفات زیر در مورد رهبر، شرط شده است:

۱. فقاہت

۲. عدالت

۳. تقوی

۴. آگاهی به زمان

۵. شجاعت

۶. مدیریت

۷. مدبّریت (آینده‌نگری)

این شرایط به بیان دیگری در اصل یکصد و نهم تکرار شده است. این اصل می‌گوید:

«شرایط و صفات رهبر: ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه ۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام ۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.»

واضح است که شرط اول در اصل ۱۰۹ مطابق شرط اول در اصل ۵، شرط دوم اصل ۱۰۹ برابر شرطهای دوم و سوم اصل ۵ و شرط سوم اصل ۱۰۹ همان شرطهای ۴ و ۵ و ۶ و ۷ اصل ۵ می‌باشند. تنها، تعبیر «قدرت کافی برای رهبری» در اصل ۱۰۹ اضافه شده است که ممکن است تصور شود مراد از آن، همان شرط مدیریت و مدبّریت است ولی صحیح آن است که مقصود قانونگذار از این عبارت، توانایی جسمی و آمادگی روحی برای رهبری می‌باشد و با توجه به همین نکته بود که در ذیل اصل یکصد و یازدهم گفته است:

«هر گاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگری، موقتا از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل، وظایف او را عهده‌دار خواهد بود.»

شرایط و صفات رهبر، فقط در دو اصل پیشگفته (۵ و ۱۰۹) بیان شده است و اصل یکصد و هفتم به بررسی موردی پرداخته که واجدین شرایط رهبری، متعدد بوده و هر یک در بعضی از صفات مورد نظر دارای برجستگی باشند و کیفیت انتخاب رهبر توسط خبرگان را در این فرض بیان نموده است.

در بررسی صفات و شرایط فوق باید گفت:

شرط فقاہت، ناشی از پذیرش ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌باشد؛ زیرا طبق این اندیشه، ولایت امر و امامت امت، در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) بر عهده فقیه جامعه شرایط است و در اصل کسی غیر از او صلاحیت چنین کاری را ندارد؛ چرا که اصل اولی در باب ولایت، عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر می‌باشد. (۸) و تنها پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام بر اساس ادله متعدد، از تحت شمول این اصل خارج شده‌اند (۹) و ائمه علیهم‌السلام نیز فقیه جامعه شرایط را برای ولایت بر مردم و تنظیم امور جامعه تعیین نموده‌اند.

اگر چه فقاہت در جلوگیری از استبداد شخص فقیه مؤثر است، ولی علت اصلی قرار دادن شرط فقاہت، مهار قدرت ولی فقیه نبوده است، بلکه هدف اولیه از این شرط این بوده که ولایت در دست کسی باشد که کاملاً نسبت به احکام اسلامی آگاه است و توانایی اجتهاد و استنباط در ابواب مختلف فقه را دارد تا هیچگاه در یافتن حکم شرعی مسأله‌ای در نماند. همچنین شرط آگاهی به زمان و مدیریت را نیز می‌توان به نحوی به شرط علم (فقاہت) ارجاع داد؛ بدین صورت که اگر شرط علم را در مورد حاکم، به معنای عام و گسترده‌ای بگیریم، آنگاه شامل فقاہت، آگاهی به زمان و علم به کیفیت مدیریت و اداره جامعه خواهد بود. البته باید اذعان کرد که مدیریت، تنها با تعلّم به دست نمی‌آید بلکه خصوصیات شخصی نیز در مدیر بودن تأثیر زیادی دارد.

شرط پنجم و هفتم؛ یعنی شجاعت و مدبریت (آینده‌نگری) را می‌توان در شرط «قدرت کافی برای رهبری» به معنای عام آن مندرج دانست؛ زیرا بدون شجاعت و آینده‌نگری هیچگاه قدرت لازم برای انجام وظایف رهبری حاصل نخواهد شد.

واضح است که هدف اصلی از قرار دادن این شرایط، کنترل قدرت ولیّ فقیه نبوده بلکه مقصود این بوده که شخصی می‌تواند ولایت را به دست گیرد که در علم و عمل، توانایی لازم برای رهبری را دارا باشد. بدین ترتیب از میان شرایط نام برده در اصول پنجم و یکصدونهم، فقط شرط عدالت و تقوی است که برای جلوگیری از استبداد احتمالی حاکم پیش‌بینی شده است.

در تعریف عدالت گفته‌اند که «عدل» به معنای قرار دادن هر چیز در موضع خودش می‌باشد که در نقطه مقابل ظلم و ستم است. مقصود از صفت عدالت در مورد ولیّ فقیه این است که وی باید دارای حالتی نفسانی باشد که او را از ارتکاب گناه باز دارد و می‌دانیم که ظلم یکی از گناهان بزرگ است، پس صفت عدالت در شخص ولیّ فقیه او را از انجام ظلم و سایر گناهان، همچون دروغ و حيله و مکر و بدخواهی منع می‌کند. بدین ترتیب مفاد شرط «عدالت» و «تقوی» یکی است؛ زیرا کسی که از انجام گناه بپرهیزد، دارای صفت تقوی می‌باشد، لذا صحیح آن است که این دو صفت را در مورد ولیّ فقیه به یک معنا بدانیم. (۱۰)

آیات و روایات زیادی بر اعتبار این شرط در مورد حاکم اسلامی دلالت می‌کنند. به عنوان مثال می‌توان از آیه ۱۱۳ سوره هود نام برد که می‌فرماید:

«وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»؛ «به آنان که ستم کردند، متمایل نشوید که آتش دامن‌گیرتان خواهد شد.»

بدیهی است که مسلط کردن حاکم ظالم (غیر عادل) و پذیرش ولایت او، از بزرگترین مصادیق تمایل به ستمگران می‌باشد که براساس آیه، تحریم شده است.

همچنین امام باقر علیه‌السلام از پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کنند که حضرت فرمود:

«امامت و رهبری جامعه براننده نیست مگر برای کسی که در وی سه خصلت باشد: تقوایی که او را از معصیت خداوند باز دارد، حلمی که با آن غضب خویش را مهار کند و با نیکی حکومت کردن بر کسانی که حکومتشان را بر عهده گرفته است تا جایی که برای آنان، همانند پدری مهربان باشد.» (۱۱)

نکته‌ای که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد، این است که عدالت و تقوی همچون ایمان دارای مراتبی است و بی‌گمان کسی که در جای معصوم می‌نشیند و به نمایندگی از طرف وی امور مردم را در دست می‌گیرد و از تمامی اختیارات حکومتی او برخوردار می‌شود، لازم است از نظر عدالت و تقوی در بالاترین درجات باشد تا بتواند وظیفه نمایندگی را به خوبی به انجام رساند.

در واقع کار هر چه دشوارتر باشد شرایط کسی که آن را بر عهده می‌گیرد باید دقیق‌تر و عالی‌تر باشد و چه کاری از حکومت بر یک جامعه سخت‌تر و طاقت‌فرساتر؟!

نتیجه اینکه، تقوی و عدالت لازم برای ولیّ فقیه هیچگاه با عدالت لازم - مثلاً - در امام جماعت یکسان نیست؛ زیرا لغزشهایی که احتمال دارد برای شخص حاکم پیش آید، هیچگاه در حدّ لغزشهای احتمالی یک امام جماعت نمی‌باشد.

وجود صفت تقوی در ولیّ فقیه باعث می‌گردد که وی در تمامی امور از استبداد به رأی و انجام هر کاری که به ضرر جامعه اسلامی و مردم مسلمان باشد، خودداری نماید و در همه حال، مصلحت اسلام و مسلمانان را مراعات کند. به همین جهت گفته‌اند که رعایت غبطه (صلاح) مسلمین بر ولیّ فقیه واجب است و می‌دانیم که انجام این کار جز با وجود تقوایی نیرومند و ریشه‌دار ممکن نیست؛ تقوایی که نزدیک به تقوای معصومین علیهم‌السلام باشد و لذا است که امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

«اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ» (۱۲) «از حکومت برهیزید؛ زیرا زمامداری و حکومت فقط از آن کسی است که عالم به احکام الهی بوده و در بین مسلمین به عدالت رفتار نماید، همچون پیامبر یا وصی پیامبر.»

چنین پیشوای عادل و همچون قلب اجتماع و مدار حرکت آن به سوی کمال و تعالی می‌باشد؛ چنانکه امام موسی بن جعفر علیهما السلام فرمود:

«إِنَّ صَلَاحَكُمْ فِي صَلَاحِ سُلْطَانِكُمْ وَ إِنَّ السُّلْطَانَ الْعَادِلَ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ الرَّحِيمِ فَأَحِبُّوا لَهُ مَا تُحِبُّونَ لِأَنْفُسِكُمْ وَأَكْرَهُوا لَهُ مَا تَكْرَهُونَ لِأَنْفُسِكُمْ» (۱۳) «صلاح و مصلحت شما وابسته به صلاح زمامدار شما است و زمامدار عادل همچون پدری مهربان است پس، هر آنچه برای خود دوست می‌دارید برای او دوست بدارید و آنچه برای خود نامطلوب می‌شمردید برای او نیز مکروه بدانید.»

افزون بر این، لازم است که رهبر جامعه اسلامی از صفات ناپسندی چون بخل و طمع و سازشکاری بدور باشد. البته می‌توان میراً بودن از این صفات را داخل در عدالت و تقوی، به معنای وسیع آن دو دانست. به خصوص که عدالت و تقوی لازم برای شخص ولی فقیه، باید در حد بالایی باشد. می‌توان نتیجه گرفت که دارنده چنین صفاتی هیچگاه بخیل، طماع یا سازشکار نخواهد بود. علی علیه السلام می‌فرماید:

«... و شما به خوبی می‌دانید که هرگز سزاوار نیست حاکم بر ناموس، خونها، اموال، احکام و رهبری مسلمانان، شخصی باشد بخیل؛ زیرا شکمبارگی خود را در اموال مردم می‌یابد... و نه رشوه‌خوار؛ چرا که در قضاوت، حقوق مردم را پایمال می‌کند.» (۱۴)

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که دارا بودن عدالت و تقوی و خداترسی در حدی بالا و شایسته مقام رهبری، تا اندازه بسیار زیادی می‌تواند قدرت ولی فقیه را همواره در مسیر خواست الهی و مصلحت اسلام و مسلمین به جریان اندازد. برخورداری از این صفات عالی نفسانی، درجه تضمینی بیشتر از کنترل بیرونی بر اعمال ولی فقیه دارد؛ زیرا در این صورت، دیگر احتمال آن نمی‌رود که کنترل کننده و کنترل شونده در جهت سوء استفاده از امکانات مختلف کشور با یکدیگر همدست شوند.

تشخیص دارا بودن این شرایط، مطابق اصل یکصد و هفتم، بر عهده مجلس خبرگان رهبری است که اعضای آن باید دارای شرایطی چون اشتهار به دیانت و وثوق و شایستگی اخلاقی باشند و به مبانی اجتهاد کاملاً آشنا بوده و برخوردار از بینش سیاسی و اجتماعی و آشنا به مسائل روز باشند.

با توجه به اینکه خبرگان رهبری خود منتخب مردم هستند، مقام رهبری نیز به طور غیر مستقیم منتخب مردم خواهند بود. (۱۵)

۲. حُسن سابقه و رشد در محیط ویژه

از شرایط دیگری که به طور طبیعی در شخص رهبر وجود دارد و نسبت به کیفیت سلوک وی در اداره کشور، تا حدی، اطمینان می‌بخشد، حسن سابقه او و رشد وی در محیطی ویژه است؛ بدین معنی که یک دانشجوی علوم دینی، تا رسیدن به مقام فقاوت و اجتهاد، باید راهی بسیار طولانی را بپیماید و در این راه سختی‌های بسیاری را تحمل کرده، از امکانات رفاهی زیادی چشم‌پوشی نماید. به خصوص اینکه صرف دارا بودن اجتهاد در حد تجزی برای رسیدن به مقام رهبری کافی نیست بلکه مطابق اصل ۱۰۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، باید «صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه» را دارا باشد و این به معنای برخورداری از نیروی اجتهاد مطلق است که پس از سالیان طولانی و ممارست بسیار در فقه و اصول و سایر علوم اسلامی، برای شخص حاصل می‌گردد. بدیهی است که طی کردن این مدت طولانی، از دو ویژگی عمده برخوردار است:

الف: در تمام این مدت، در محیطی آکنده از علم و معنویت به سر برده و علاوه بر اینکه در کنار توده مردم و هم سطح با آنان (بلکه در بسیاری از اوقات پایین‌تر از ایشان) زندگی کرده است، بیشتر وقت خود را صرف تحصیل علم و تقوی نموده، آن هم در کنار اساتیدی که بسیاری از آنها نشانه‌ای از نشانه‌های بزرگ الهی در دانش و پرهیزکاری بوده‌اند.

ب: رفتار او در چنین محیطی، قهراً مورد توجه دیگران قرار گرفته و در طی سالهای طولانی، ویژگی‌های مختلف درونی خود را بروز داده و اشتهار به علم و تقوی پیدا کرده است.

اصولاً در حوزه‌های علوم دینی رسم بر این است که رابطه استاد و شاگرد، گذشته از اینکه رابطه‌ای علمی است، ارتباطی معنوی و ارشادی نیز می‌باشد و اساتید خود را موظف می‌بینند که شاگردان خویش را از جهت اخلاقی نیز هدایت و راهنمایی کنند، بدین خاطر است احترامی که طلبه علوم دینی برای استادان خود قائل می‌باشند، در دیگر مراکز علمی، به چشم نمی‌خورد یا لاقلاً کمتر دیده می‌شود و نیز از همین جا است اجازه‌های اجتهادی که توسط علمای بزرگ برای طلابی که به مقام منیع اجتهاد و استنباط احکام دین نائل شده‌اند، صادر می‌گردد، تنها شهادت به علم و قدرت استنباط آنان نیست بلکه علاوه بر آن، شهادت به تقوی و معنویت ایشان نیز می‌باشد.

بدین ترتیب کسی که در طی سالهای طولانی در چنین محیط پربرکتی رشد کرده و به اخلاق و رفتار نیکو و علم و اجتهاد شناخته شده است، می‌تواند در حد بسیار بالایی مورد اعتماد و اطمینان قرار گیرد؛ چه اینکه در طول مدتهای متمادی، فراز و نشیبهای زیادی در زندگی فردی و اجتماعی شخص پدیدار می‌گردد که گوهر وی را آشکار می‌سازد؛ چنان که علی علیه‌السلام می‌فرماید:

«فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمٌ جَوَاهِرِ الرِّجَالِ» (۱۶)

بی‌تردید نمی‌توان برای مدتی طولانی، ردایل نفسانی را پوشانید، پس اگر کسی در طی چنین مدتی به راستی و درستی و علم و تقوی شناخته شده باشد، می‌توان گفت که شایستگی مقام رهبری را از جهت برخورداری از عدالت و تقوی دارا می‌باشد (۱۷) و مگر جز این است که پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز به همین صورت در میان مردم عربستان آن روز «محمد امین» مشهور گشت؟

اگر بخواهیم به زبانی علمی سخن بگوییم باید بپذیریم که اصولاً بسیاری از شناخته‌های افراد بشر نسبت به یکدیگر، از همین طریق حاصل می‌گردد؛ یعنی یا خود در طی مدت طولانی با دیگری آشنا بوده و رفتار و کردار او را زیر نظر داشته‌اند یا اینکه از کسی که با او چنین رابطه‌ای داشته پرسیده‌اند. بنابراین، شهادت به عدالت و تقوای یک نفر نیز ناشی از شناخت وی در مدتی نسبتاً طولانی می‌باشد و بدین ترتیب تمامی راههای عادی شناخت افراد بشر از یکدیگر به راه واحدی منتهی می‌گردد که عبارت است از دیدن مظاهر اعمال یک نفر در مدتی طولانی که در صورت نیکو بودن اعمال وی، از آن به «حُسن سابقه» تعبیر می‌گردد. حتی می‌توان گفت که تقوی و عدالت و شجاعت شخص رهبر نیز در بسیاری از موارد به همین صورت دانسته می‌شود، لذا این طریق را می‌توان طریقی عقلایی دانست که مورد امضا و تأیید شارع مقدس نیز قرار گرفته است.

نکته‌ای که تذکر آن در اینجا ضروری به نظر می‌رسد، این است که حُسن سابقه و رشد در محیط ویژه، در بالاترین درجات خود، موجب علم به تقوی و عدالت یک شخص می‌گردند ولی این بدان معنا نیست که میان حُسن سابقه و رشد در محیط ویژه از یک طرف و عدالت و تقوی از طرف دیگر فرقی قائل نشویم؛ زیرا عدالت و تقوای یک نفر ممکن است دارای سابقه‌ای چندان طولانی نباشد البته احراز عدالت و تقوی در این صورت نیز موجب اطمینان به شخص و ایمن بودن نسبی از انحراف وی به سوی استبداد و خودکامگی می‌گردد ولی داشتن حُسن سابقه و رشد در محیط ویژه، دو عاملی هستند که در کنار عدالت و تقوی، موجب مزید اطمینان و اعتماد به شخص می‌گردند.

ارزیابی راههای مهار درونی

چنانکه گفته شد، مقصود از «مهار درونی» این است که بدون قرار دادن قدرتی در مقابل شخص کنترل شونده، صرفاً از راه وجود صفاتی همچون عدالت و تقوی - که به صورت یک باز دارنده و عامل مهار کننده داخلی عمل می‌کنند - قدرت وی مهار گردد و از گرایش او به سوی استبداد و خودکامگی جلوگیری شود. همچنین گفته شد که این طریق کنترل قدرت در نزد حکومت‌های غیردینی شناخته شده نیست و اصولاً هنگامی که التزام به دین و مذهب معینی در میان نباشد، کنترل درونی قدرت، معنای واضحی نخواهد داشت. (۱۸) با استفاده از دو طریقی که برای مهار درونی قدرت توضیح داده شد، می‌توان تا اندازه زیادی به شخص کنترل شونده و عدم سوء استفاده او از قدرت، اطمینان

حاصل نمود. کسی که دارای ملکه عدالت و تقوی بوده و با حُسن سابقه در محیطی ویژه رشد کرده است، هیچگاه از روی علم و عمد (نه خطا و اشتباه) به تزییع حقوق دیگران و عمل بر خلاف مصلحت آنان اقدام نمی‌کند. البته این اطمینان هیچگاه به صددرصد نمی‌رسد. ولی بیشترین اطمینانی که می‌توان نسبت به یک شخص کسب نمود، تنها از همین طریق است؛ زیرا ضمانت اجرایی آن، این دنیایی نبوده بلکه مربوط به خداوند و جزای اخروی می‌باشد. به عبارت دیگر، ضریب اطمینان راههای مهار بیرونی قدرت تا اندازه زیادی به اجرای مهار درونی بستگی دارد؛ زیرا وقتی شخص یا نهاد کنترل کننده از عدالت و تقوی بی‌بهره یا کم‌بهره باشند دیگر نمی‌توان انتظار داشت که در نظارت و کنترل خود، دچار انحراف نگردند.

نتیجه اینکه مهار درونی را می‌توان از راههای موفق و اطمینان‌آور مهار قدرت دانست، ولی این طریق دارای نقطه ضعف نیز می‌باشد و آن اینکه این روش تنها احتمال سوء استفاده شخص کنترل شونده از قدرت خود را، از بین می‌برد یا به شدت تقلیل می‌دهد، نه احتمال خطای او را، چه بسا که شخص کنترل شونده، به خصوص اگر فرد واحدی باشد و به صورت جمعی یا گروهی عمل نکند، در به کار بردن قدرت و استفاده از آن، دچار خطاهای فاحش گردد. با وجود علم به عدالت و تقوای او، می‌توان گفت که وی از روی عمد و به قصد اضرار مرتکب چنین کاری نشده است، لیکن آنچه مهم است، ضرری است که از خطاهای مزبور بر کشور و مردم وارد می‌گردد و این ضرر را نمی‌توان با میری دانستن وی از سوء استفاده از قدرت جبران نمود.

علاوه بر این، چنانکه گفته شد، احراز عدالت و تقوی در یک نفر، اگر چه اطمینان‌آور است ولی موجب یقین و از بین بردن هر گونه احتمالی نسبت به سوء استفاده شخص کنترل شونده از قدرت نمی‌گردد و این احتمال، اگر چه در حدی ضعیف، باقی می‌ماند.

همچنین دارا بودن حُسن سابقه در محیطی بسته و بدور از فعالیتهای اجتماعی و بدون قرار گرفتن در مشاغل و مناصب حساس نمی‌تواند همواره موجب حصول اطمینان در حد بالایی نسبت به عملکرد شخص در آینده باشد، آن هم در بالاترین مناصب اجتماعی - یعنی رهبری یک جامعه - که از هر سو به جاذبه‌های نیرومند جاه‌طلبی و ثروت‌اندوزی احاطه شده است. در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران برای از میان بردن نقاط ضعف فوق و بالا بردن ضریب اطمینان نسبت به اعمال ولی فقیه، علاوه بر راههای مهار درونی، راههایی نیز برای مهار بیرونی قدرت پیش‌بینی شده که امید است در مقالی دیگر مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. حقوق اساسی؛ اعم از قانون اساسی است، زیرا قانون اساسی تنها یکی از منابع حقوق اساسی می‌باشد و دیگر منابع آن عبارتند از: قوانین عادی، عرف، فرمانهای مقام رهبری، نظریات شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام در مسائل مربوط به ساختار کلی نظام و حقوق و آزادیهای مردم، رویه قضایی و عقاید علمای حقوق یا دکترین. در این بررسی، ما به حقوق اساسی نظر داریم و نه تنها به قانون اساسی، به همین دلیل حسن سابقه و رشد در محیط ویژه، که یکی از راههای مهار درونی قدرت است، در عین حال که در قانون اساسی ایران مطرح نشده است، جزو حقوق اساسی ایران می‌باشد.

۲. باید گفت نظریه تفکیک قوا متکی به دو اصل است: اول - ترس از قدرت یافتن یک مرکز واحد. دوم - نظارت یک قدرت بر قدرت دیگر (مصطفی رحیمی، قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، ص ۱۴۶).

۳. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۳۲۶

۴. روح القوانين، فصل ششم، کتاب یازدهم به نقل از: ابوالفضل قاضی، شأن نزول تعادل قوا و نزول شأن آن، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۵، بهار ۱۳۵۰، صص ۷۳ - ۱۰۸

۵. همان.

۶. همان.

۷. همان.

۸. حسینعلی منتظری، ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، ج ۱، ص ۲۷

۹. همان، صص ۷۲-۳۵

۱۰. دیگر نویسندگان و اندیشمندان نیز در هنگام بررسی صفات ولی فقیه با عنوان «صفت عدالت» گاهی از عدل نام برده‌اند و گاهی از تقوی و ورع. برای آگاهی بیشتر ر.ک.به: جعفر سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه و نگارش داود الهامی، صص ۲۳۸-۲۳۲

۱۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷

۱۲. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۷، ص ۴۰۶، با توجه به اطلاق این روایت، می‌توان آن را شامل حکومت و زمامداری نیز دانست. اما اگر روایت را فقط ناظر به قضاوت بدانیم، آنگاه می‌توانیم به طریق اولویت استدلال کنیم، به این بیان که وقتی برای قاضی لازم باشد که شخصی همچون پیامبر یا وصی پیامبر باشد برای حاکم یک جامعه که مسؤولیتش از قاضی به مراتب مهمتر است، به طریق اولی وجود چنین تقوایی لازم خواهد بود.

۱۳. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۲۰، چاپ آل البیت.

۱۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱

۱۵. از آنجا که انتخاب ولی فقیه توسط خبرگان، برابر مبنای نصب به معنای رجوع به اهل خبره در تشخیص ولی فقیه می‌باشد، نه به معنای اعطای قدرت توسط مردم به ولی فقیه. بنابراین، میان انتخاب به معنای تشخیص و مبنای نصب، هیچ گونه منافاتی وجود ندارد.

۱۶. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۲۱۷

۱۷. البته می‌دانیم که برای رسیدن به مقام و موقعیت رهبری، داشتن صفات دیگری نیز لازم است، همچون شجاعت، مدیریت، مدبریت و دارا بودن قدرت کافی برای رهبری و... که وجود آنها را از طریق دیگری باید احراز نمود. سخن ما در این مقام، تنها ناظر به دارا بودن عدالت و تقوی است نه دیگر شرایط و صفات.

۱۸. مگر اینکه صحبت از وجدان بیدار شخص به میان آید و اینکه هر کس با مراجعه به وجدان خود در می‌یابد که ظلم به دیگران و تضییع حقوق آنها از راه استبداد و خودرأیی امری زشت و ناپسند است ولی آیا در یک حکومت غیر دینی می‌توان از چنین وجدانهای آگاهی سراغ گرفت؟! و به فرض وجود داشته باشد تعدادشان چقدر است؟ آیا می‌توانند همچنان بیدار و آگاه باقی بمانند؟! آنچه در حکومتهای مزبور مدنظر قرار می‌گیرد، میزان وفاداری شخص به نظام و حکومت می‌باشد که معمولاً پس از مدتهای طولانی و انجام کارهای خطیر توسط یک شخص، احراز می‌گردد. شاید بتوان وفاداری به نظام در این حکومتها را با عدالت و تقوی در حکومتهای دینی مقایسه نمود. ولی به راستی تا چه اندازه می‌توان به کسی که اعتقادی به خالق هستی ندارد یا با اعتقاد به او از وی پروا نمی‌کند، اعتماد نمود؟! نمود!

۶-۵- نگاهی مقایسه‌ای به حوزه اقتدار عالی‌ترین مقام‌های حکومت در چند کشور جهان

«اقتدار» از عناصر اولیه تشکیل یک حکومت است و حاکمان خواه برگزیده مردم و خواه خود رای و مستبد، بدون اقتدار قادر به تحقق اهداف عمومی حکومت‌ها نیستند. از این رو، حتی در دموکراتیک‌ترین ساختارهای سیاسی نیز عالی‌ترین مقامات حکومت، بسیار مقتدر هستند و از اختیارات فراوانی برخوردارند. آنچه می‌خوانید مقایسه چند حکومت و میزان اقتدار مقامات عالی این حکومت‌هاست که جمهوری اسلامی ایران هم در این میان، مورد توجه قرار گرفته است.

در کلیه کشورهای جهان رئیس کشور به عالیترین مقام رسمی کشور اطلاق می‌گردد که این مقام در کشورهای مختلف اشکال متفاوت دارد. در بعضی کشورها رئیس دولت، پادشاه یا سلطان و در برخی کشورها، عالیترین مقام اجرایی، رئیس جمهور یا نخست‌وزیر است. اما در کلیت امر، وظایف روسای کشورها و حوزه قدرت آنها بر حسب قانون اساسی هر کشوری، تهیه و تنظیم می‌گردد و آنها نیز براساس این قانون در حیطه اختیارات خود، اعمال حاکمیت می‌نمایند. هرچند طیف عملکرد روسای کشورها با همدیگر فرق می‌کند اما آنها به عنوان رئیس حکومت، سبمل موجودیت یک نظام به شمار می‌روند.

باتوجه به مطالب فوق در اینجا به بررسی جایگاه عالیترین مقام رسمی در کشورهای مختلف می‌پردازیم:

جمهوری اسلامی ایران

نظام سیاسی ایران، نظامی مبتنی بر جمهوری اسلامی است که در همه‌پرسی عمومی ۱۲ فروردین ماه هزار و سیصد و پنجاه و هشت با اکثریت آرا ۹۸/۲ درصد از کل واجدین شرایط از سوی مردم به تصویب رسید. با تاسیس نظام جمهوری اسلامی و سپس تصویب اولین قانون اساسی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، چهارچوب نظام جمهوری اسلامی براساس رهبری امام خمینی (ره) و ولایت فقیه بنا نهاده شد. و براساس این قانون، ولی فقیه مهم‌ترین و عالیترین مقام رسمی کشور و محور قدرت و حاکمیت نظام است.

در مقدمه اولین قانون اساسی مصوبه ۱۳۵۸ درباره نقش محوری ولی فقیه چنین تصریح شده است: «براساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع‌الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود (مجاری الامور بید العلما بالله الامناء علی حلاله و حرامه)، آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد.»

در جای دیگر از مقدمه چنین تصریح شده است:

«طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه که در اوج خفقان و اختناق رژیم استبدادی از سوی امام خمینی (ره) ارائه شد، انگیزه مشخص و منسجم نوینی را در مردم مسلمان ایجاد نمود و راه اصیل مبارزه مکتبی اسلام را گشود.» علاوه بر تاکید مقدمه قانون اساسی بر نقش ولی فقیه در امر حکومت در نظام جمهوری اسلامی ایران، اصول قانون نیز حیطه وظایف و اختیارات رهبری را در نظام تشریح می‌کند. اصولی که در متن قانون اساسی به اختیارات و وظایف رهبری اختصاص یافته شامل اصول یکم، پنجم، پنجاه و هفتم، یکصد و هفتم، یکصد و نهم، یکصد و یازدهم و یکصد و چهل و دوم است.

اصل اول قانون اساسی اگرچه مستقیماً قاعده‌ای درباره رهبری در نظام بیان نمی‌کند ولی مبین تاسیس جمهوری اسلامی و تشکیل حکومت حق و عدل قرآن در پی پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری شخصیتی است که در زمان تدوین قانون اساسی و پس از آن امر ولایت را عهده‌دار بوده‌اند.

به عبارت دیگر اصل اول قانون اساسی به طور غیرمستقیم به مساله رهبری مربوط می‌شود که در آن پیروزی انقلاب اسلامی را در قالب یک نظام اسلامی تحت هدایت و رهبری همان ولی امر می‌شناسد. تاسیس نهاد ولایت فقیه در قانون اساسی صریحاً در اصل پنجم مشاهده می‌شود که اعلام می‌دارد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی فرجه الشریف در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت برعهده فقیه عادل و باتقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.»

هرچند شرایط و صفات رهبری را اصل پنجم برشمرده است اما تعیین رهبری در جمهوری اسلامی ایران به دو طریق «پذیرش» و «انتخاب» پیش‌بینی شده است.

پذیرش، ناشی از مقبولیت عامه و بلامنزاعی است که فرد واجد شرایط رهبری پیدا می‌کند. این چنین فرد مقبولی به خاطر برجستگی‌هایی که دارد و لیاقت‌هایی که در حضور همه افراد جامعه از خود نشان داده و در موقعیت استثنایی قرار می‌گیرد، به طور خودجوش عنوان رهبری را به دست می‌آورد.

این موضوع در اصل پنجم قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ (قبل از بازنگری آن در سال ۱۳۶۸) به چشم می‌خورد که چنین مقرر داشته بود: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت برعهده فقیه عادل و باتقوی، آگاه به زمان، شجاع و مدبر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند.»

به دنبال بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ هرچند روش پذیرش مردمی در اصل یکصد و هفتم به صورت خاص درباره امام خمینی (ره) تصریح شده اما در همین اصل، حق انتخاب رهبر به مجلس خبرگان واگذار شده است. به موجب قسمتی از اصل یکصد و هشتم، رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسوولیت‌های ناشی از آن را برعهده خواهد داشت.

بدین ترتیب است که رهبر در مقام سرپرستی و حاکمیت کشور در راس نظام قرار می‌گیرد و آنگونه که قانون اساسی مشخص نموده، احکام و دستوراتش نافذ و لازم‌الاتباع خواهد بود. بنابراین، رهبری، حاکمیت و سلطه تشریحی، تنفیذی و قضایی را از طریق قوای سه‌گانه و سایر نهادها، بر امور و شئون جامعه دارا می‌گردد. همچنین براساس اصل یکصد و سیزدهم، رهبر معظم انقلاب عالیترین مقام رسمی کشور است و طبق اصل پنجاه و هفتم، کلیه قوای حاکم زیر نظر ولایت وی اعمال حاکمیت می‌کنند.

مسوولیت رهبری

برعکس نظام سیاسی گذشته ایران که در آن شخص شاه از هرگونه مسوولیتی مبرا بود، در نظام جمهوری اسلامی ایران، قانون اساسی مسوولیت‌های متعددی را متوجه مقام رهبری دانسته است. این مسوولیت‌ها شامل مسوولیت‌های سیاسی، مالی و حقوقی می‌شود. درباره مسوولیت سیاسی رهبر می‌توان گفت که قانون اساسی برای شخص رهبر و اعمال رهبری، شرایطی را قائل شده است که در صورت ایجاد خلل در آنها، مساله برکناری وی رسماً قابل طرح می‌شود. در قسمت اول اصل یکصد و یازدهم آمده است: «هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصل پنجم و یکصد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر برعهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هفتم می‌باشد.»

با تصریح قانونی، رهبر معظم انقلاب در مقابل مجلس خبرگان مسوول است. بررسی وجود یا فقدان شرایط رهبری توسط مجلس خبرگان، مستلزم نظارت مستمری است که این مجلس بر آن مقام اعمال خواهد کرد. مسوولیت‌های مالی از جمله مسوولیت‌هایی است که در قانون اساسی به آن طی اصل یکصد و چهل و دوم تصریح شده است. در این اصل دارایی رهبر، همسر و فرزندان وی قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضاییه رسیدگی می‌شود که برخلاف حق افزایش نیافته باشد.

وظایف و اختیارات رهبری در اداره عالی کشور

اصل یکصد و دهم قانون اساسی، وظایف و اختیارات مقام رهبری را در یازده بند به تفکیک بیان نموده است. اولین وظیفه رهبری در سطح اداره عالی کشور، تعیین سیاست‌های کلی نظام است، سیاست‌گذاری در امر کشورداری.

مسوولیت‌های حقوقی رهبری براساس اصل برابری رهبر با سایر افراد کشور در برابر قوانین تصریح شده است. این مطلب در اصل یکصد و هفتم قانون اساسی ذکر شده که کلیه قوانین مدنی، جزایی، اقتصادی، مالیاتی، نظامی و غیره برای مقام رهبری و خانواده وی همانند سایر مردم، ایجاد حق و تکلیف می‌نماید و آن شان و مقام به هیچ وجه رافع مسوولیت‌های فردی وی نیست. کشورداری عبارت از تعیین، تدوین و ارائه ضوابط و موازینی است که در آن

مقتضیات کلی دولت، اعمال و مصالح جمعی ملت تامین شود. منظور از مقتضیات کلی دولت در درجه اول تثبیت حاکمیت، استقرار نظم و حفظ حدود و ثغور استقلال کشور و منظور از مصالح جمعی ملت، به کارگیری سیاست‌های متنوع اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، صنعتی، خدماتی، کشاورزی، بهداشتی و غیره است تا در آن، خواسته مردم برآورده شود.

به طور کلی اهم اختیارات رهبری طبق اصل ۱۱۰ قانون اساسی بدین شرح است:

- تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام.

- نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام سومین اختیار رهبری صدور فرمان همه‌پرسی است.

این اصل پس از بازنگری در سال ۱۳۶۸ به حیثه اختیارات رهبری افزوده شد. به طور کلی همه‌پرسی و مراجعه به آرا عمومی به صورتی انجام می‌شود که شامل همه‌پرسی تقنینی، سیاسی و اساسی است.

همه‌پرسی تقنینی وقتی است که در مسائل مهم، امر قانونگذاری به آرا عمومی گذاشته شود.

همه‌پرسی سیاسی وقتی است که رئیس کشور برای اتخاذ تصمیمات سیاسی فوق‌العاده با مراجعه به اکثریت آرا مردم، اعتماد آنها را نسبت به خود جلب می‌کند.

نهایتاً همه‌پرسی اساسی برای تجدیدنظر در قانون اساسی صورت می‌گیرد.

دیگر اختیار قانونی مقام رهبری، نظارت بر سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران است.

اصل یکصد و هفتاد و پنجم با سپردن نظارت بر صدا و سیما به مقام رهبری پس از بازنگری بدین شرح تصویب شد:

«در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تامین گردد. نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیما با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس‌جمهور و رئیس قوه قضاییه و مجلس شورای اسلامی (هرکدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت.»

در قانون اساسی مصوبه ۱۳۵۸ مسوولیت تنظیم روابط قوای سه‌گانه برعهده رئیس‌جمهوری قرار داده شده بود، اما پس از بازنگری در سال ۱۳۶۸ این موضوع تحت عنوان حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه‌گانه، جزء صلاحیت‌های مقام رهبری قرار گرفت. این مسوولیت بدان جهت به رهبری تفویض شده که رهبری، اشراف بر قوای سه‌گانه دارد و می‌تواند به حکمیت و داوری درباره اختلاف فی‌مابین آنها بنشیند و آنها را حل کند.

از دیگر اختیارات مقام رهبری حل معضلات نظام از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام است که در اصل یکصد و دهم تصریح شده است.

همچنین یکی از مهم‌ترین وظایف رهبر معظم انقلاب و اختیارات آن در خصوص قوای سه‌گانه است. در این باره قانون تصریح دارد که قوای مقننه، مجریه و قضاییه زیر نظر ولایت مطلقه بوده و اعمال هر یک تحت نظر وی می‌باشد.

رهبری در قوه مقننه

از آنجایی که قوه مقننه بدون وجود شورای نگهبان رسمیت ندارد و نیز تعدادی از اعضای شورای نگهبان از سوی مقام رهبری انتخاب می‌شوند، بدین ترتیب می‌توان گفت که تمامیت قوه مقننه بستگی به وجود شورای نگهبان و تمامیت شورای نگهبان نیز بستگی به فقهای منصوب از طرف مقام رهبری دارد. و در نهایت رهبری از طریق نمایندگان فقیه خود، کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی را از دیدگاه شرع و قانون اساسی زیرنظر دارد.

رهبری در قوه مجریه

پس از بازنگری قانون اساسی، قوه مجریه جمهوری اسلامی ایران از طریق رهبری، رئیس‌جمهور و وزرا اعمال می‌گردد. ریاست قوه مجریه به جز اموری که مربوط به ریاست جمهوری می‌شود، با مقام رهبری است. اموری که مقام رهبری در ارتباط با قوه مجریه مستقیماً به عهده دارد، بدین شرح است:

۱. امضای حکم ریاست جمهوری.

۲. تعیین سیاست‌های دفاعی و امنیتی به وسیله شورای عالی امنیت ملی.

۳. فرماندهی کل نیروهای مسلح

۴. اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها.

۵. عزل و نصب فرماندهان عالی نیروهای مسلح.

۶. عزل رئیس‌جمهور

۷. رهبری در قوه قضاییه

تعیین عالیترین مقام قضایی کشور که همانا رئیس قوه قضاییه است، برعهده مقام رهبری قرار دارد و همچنین عزل و قبول استعفا عالیترین مقام قوه قضاییه برعهده مقام مذکور است.

در قانون اساسی ۱۳۵۸ عالیترین مقام قضایی برحسب قرینه اصل یکصد و شصت و دوم، عبارت از رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل بودند که رهبری، آنها را برای مدت ۵ سال انتخاب می‌نمود ولی پس از بازنگری قانون اساسی، شورای عالی قضایی منحل شد و جای آن را رئیس قوه قضاییه گرفت که منصوب مقام رهبری است. از جمله اختیارات رهبری در حیطه قوه قضاییه، عفو و تخفیف مجازات محکومین است که به دو شکل عفو عمومی و خصوصی صورت می‌پذیرد و قانون اساسی نیز بر آن تصریح دارد. (پیشنهاد عفو و تخفیف مجازات‌ها با رئیس قوه قضاییه است.)

ایالات متحده آمریکا

از آنجا که ایالات متحده آمریکا دارای رژیم ریاستی است و رئیس‌جمهوری منتخب مردم آمریکا به شمار می‌آید، طبقاً اختیارات وی نیز در قانون اساسی این کشور در ابعاد گسترده‌ای پی‌ریزی شده است. وجود تفکیک کامل قوا در این رژیم و مسوول نبودن قوه مجریه در برابر کنگره و لزوم ایجاد نهاد مقتدری که بتواند فدرالیسم یعنی چندگانگی ایالات را تعدیل بخشد، موجب شد که قانونگذاران اساسی این کشور به تمرکز قدرت اجرایی در شخص رئیس‌جمهوری بیندیشند.

(۱) رئیس‌جمهور در زمینه قانونگذاری، دارای سه‌گونه اثر قاطع است.

اولاً: نظارت تامه بر اجرای قوانین دارد و برای دستیابی به این هدف دستورهای اجرایی صادر می‌کند یعنی دارای قدرت نظامنامه‌ای است.

ثانیاً: همراه با پیام سالانه خود به کنگره، خط مشی تصمیمات مجالس قانونگذاری را رسم می‌کند و قاعدتاً کنگره با قبول رهبری رئیس‌جمهوری و اذعان به این‌که وی، بهتر از هر مقام دیگر اولویت‌ها را تشخیص می‌دهد، در چهارچوب ترسیم‌شده از سوی وی، گام برمی‌دارد. این واقعیت، در صورتی که رئیس‌جمهوری و اکثریت اعضای کنگره از یک حزب باشند، برجستگی خاصی پیدا می‌کند.

ثالثاً: رئیس‌جمهوری، هرگاه که لازم بداند می‌تواند به وسیله یکی از اعضای کنگره، پیشنهادها و ابتکارهای قانونی خود را تقدیم مجلس کند و تصویب آن را از کنگره مع‌الواسطه بخواهد.

(۲) نظر به این‌که رئیس‌جمهوری، رئیس کلیه کارکنان اداری فدرال است، کارمندان را با نظر مجلس سنا منصوب می‌نماید، مانند سفرا و مستشاران دیوان عالی فدرال.

(۳) رئیس‌جمهوری با اختیارات گسترده‌ای، رهبری روابط خارجی را برعهده دارد و سرپرست دیپلماسی کشور است. علاوه بر تعیین سفرا و کنسول‌ها، دولت‌ها را می‌شناسد، درباب قراردادهای مذاکره می‌کند و پیمان‌ها را با نظر سنا منعقد می‌سازد. وزیر امور خارجه آمریکا زیر نام «دبیر دولت» نقش مجری سیاست رئیس‌جمهوری را ایفا می‌کند.

(۴) رئیس‌جمهوری، فرمانده کل قوای سه‌گانه آمریکاست، عملیات نظامی را رهبری می‌کند و در چهارچوب مسائل نظامی واجد اختیارات وسیعی است. به عنوان مثال، ابتکار فوق‌العاده مهم تهیه بمب اتم و نیدروژنی در پایان جنگ دوم جهانی، اعزام سرباز به کشور کره در سال ۱۹۵۰، تصمیم به لشکرکشی به سن دومنک در سال ۱۹۶۵، حصر اقتصادی کوبا در سال ۱۹۶۲، بمباران خشونت‌بار ویتنام شمالی، حمله به عراق در سال ۱۹۹۱، تهاجم موشکی به افغانستان و سودان، اشغال افغانستان و عراق و ... را می‌توان از جمله تصمیمات روسای جمهوری ایالات متحده آمریکا ذکر کرد.

اختیارات نظامی رئیس‌جمهوری آمریکا، خاصه در زمان جنگ باز هم بیشتر است.

۵) رئیس‌جمهوری مانند سایر روسای ممالک، حق عفو و تخفیف مجازات را طبق قانون دارد.
۶) رئیس‌جمهوری حق دارد مصوبات کنگره را وتوی تعلیقی کند. این وتو زمانی بی‌اثر می‌شود که هریک از مجالس نمایندگان و سنا با اکثریت دوسوم آراء، عین مصوبه را بار دوم تصویب کنند.

فرانسه

قانون اساسی جمهوری پنجم، نقش اصلی سیاسی و اجرایی را به رئیس‌جمهوری سپرده است. هدف از افزایش اقتدار رئیس‌جمهوری، ایجاد ثبات و تداوم لازم در مقابل تزلزل حکومت در جمهوری چهارم این کشور بوده است. این رویه، همدوش با سایر نظریات ژنرال دوگل، در تهیه قانون اساسی سال ۱۹۵۸، همراه با نیمه ریاستی شدن رژیم فرانسه و تقویت قوه مجریه در برابر قوه مقننه در جهت جلوگیری از بحران‌های سیاسی و مخرب کابینه‌ها، وارد قانون اساسی این کشور گردید.

اصل پنجم قانون اساسی ۱۹۵۸ چنین مقرر می‌دارد: «رئیس‌جمهوری بر اجرای قانون اساسی نظارت می‌کند. عملکرد منظم قوای عمومی و تداوم دولت کشور را از راه حکمیت تضمین می‌نماید. ضامن استقلال ملی، تمامیت ارضی و احترام به موافقت‌نامه‌های درون جامعه فرانسه و قراردادهای منعقد شده با دول بیگانه است.»
برای وصول به اهداف کلی مذکور، قانون اساسی جمهوری پنجم، اختیارات زیر را برای رئیس‌جمهوری منظور داشته است:

اختیارات رئیس‌جمهور

الف) در برابر حکومت و وزیران:

نخست‌وزیر را منصوب می‌کند و در صورت درخواست وی، استعفای حکومت را می‌پذیرد. حق عزل نخست‌وزیر را در صورتی که وی از اعتماد پارلمان برخوردار باشد، ندارد ولی می‌تواند با عدم امضای تصویب‌نامه‌های هیات دولت، کابینه را وادار به استعفا کند. وزیران با پیشنهاد نخست‌وزیر، توسط رئیس‌جمهوری تعیین می‌شوند و عزل آنها نیز بنا بر پیشنهاد نخست‌وزیر، توسط وی انجام می‌گیرد.

رئیس‌جمهوری، رئیس شورای وزیران است. اعضای عالی مقام، اداری و نظامی را تعیین می‌کند. برخی از این انتصابات مستقیماً و راساً توسط وی انجام می‌شود و برخی دیگر باید به تصویب شورای وزیران برسد، البته قانون کم و کیف و حدود و رده‌های مختلف را معین می‌کند.
اعتبارنامه سفرا و فرستادگان فوق‌العاده فرانسه را تصویب می‌کند و استوارنامه‌های سفرا و نمایندگان خارجی را می‌پذیرد.

رئیس‌جمهوری، رئیس قوای نظامی است و بر شوراها و کمیته‌های عالی دفاع ملی، ریاست دارد. کلیه تصویب‌نامه‌ها و آئین‌نامه‌های هیات وزیران باید به امضای رئیس‌جمهوری برسد.

ب) در برابر پارلمان:

قوانین را توشیح می‌کند. به‌علاوه حق دارد از پارلمان بخواهد که یکبار دیگر در باب متن مصوبه، یا برخی از مواد آن مذاکره کند (وتوی تعلیقی).

در خصوص اجلاس‌های پارلمانی تصمیم می‌گیرد. اجلاس فوق‌العاده پارلمان با فرمان رئیس‌جمهوری گشایش می‌یابد یا اختتام می‌پذیرد.

رئیس‌جمهوری می‌تواند، بدون موافقت و امضای وزرای مسوول، پیامی برای پارلمان ارسال دارد و بعد از مشورت با نخست‌وزیر و روسای دو مجلس، مجالس مقننه را منحل سازد.

ج) در برابر قوه قضاییه:

رئیس‌جمهوری، با این‌که در مورد امور قضایی، مستقیماً قدرتی ندارد ولی می‌تواند به گونه‌ای غیرمستقیم، در دستگاه قضایی اثر بگذارد. سه عضو شورای قانون اساسی، از سوی رئیس‌جمهوری تعیین می‌شوند، رئیس آن شورا نیز از طرف وی برگزیده می‌شود.

رئیس‌جمهوری ضامن استقلال قضات و منصوب‌کننده کلیه اعضای شورایی عالی قضایی است.

د) اختیارات استثنایی:

طبق اصل معروف و پرتعارض شانزدهم قانون اساسی ۱۹۵۸، هنگامی که نهادهای جمهوری، تمامیت ارضی یا اجرای تعهدات بین‌المللی فرانسه، به گونه‌ای شدید و فوری در معرض تهدید واقع شود و عملکرد منظم قوای عمومی، مندرج در قانون اساسی منقطع گردد، رئیس‌جمهوری بعد از مشورت با نخست‌وزیر، روسای دو مجلس و شورای قانون اساسی، تدابیری منطبق با موقعیت اتخاذ می‌کند و ملت را به وسیله پیام از کم و کیف وضع استثنایی مطلع می‌سازد. این تدابیر باید به گونه‌ای اتخاذ شوند که قوای عمومی بتوانند در اسرع وقت به عملکردهای عادی خود بازگشته و انجام وظیفه کنند.

در این وضع استثنایی، پارلمان خود به خود باید تشکیل جلسه دهد و رئیس‌جمهوری نمی‌تواند هنگام استفاده از اختیارات استثنایی، پارلمان را منحل کند، ولی در عمل، جایگزین قوای سه‌گانه می‌شود و با اختیارات تام، تصمیم می‌گیرد و تصمیمات خود را به مرحله اجرا می‌گذارد.

ه) بقیه اختیارات:

طبق اصل نوزدهم قانون اساسی، حقوق و امتیازات رئیس‌جمهوری به دو دسته تقسیم می‌شود:

- ۱ - اعمالی که فقط با امضای یک وزیر قابل اجرا می‌باشند و وزیر امضاکننده، مسوول در برابر پارلمان است.
- ۲ - آنهایی که مخصوص رئیس‌جمهوری است و بدون امضای وزیر یا وزرای مسوول انجام می‌گیرند و این امر از حد امتیازات یک رئیس‌جمهوری در رژیم‌های پارلمانی بیشتر است.

رئیس‌جمهوری حق عفو کردن را داراست.

همچنین بر مبنای پیشنهاد هیات دولت یا پیشنهاد مشترک دو مجلس، می‌تواند لوایح قانونی که مربوط به سازمان قوای عمومی یا موافقت‌نامه داخلی جامعه یا اجازه انعقاد قراردادهای بین‌المللی باشد و بر عملکرد نهادها اثر بگذارد را به همه‌پرسی بگذارد. اگر لایحه به وسیله مردم تصویب شد، طبق مقررات آن را توشیح خواهد کرد.

انگلیس

در این کشور مقام سلطنت از حیث حقوق، اختیارات فراوانی دارد، هرچند که با تحولات سیاسی اجتماعی عملا اختیارات بسیاری که در گذشته متعلق به این مقام بوده، از وی گرفته شده اما اختیارات فعلی تحت عنوان اختیارات سلطنتی به شرح زیر است:

در سیاست داخلی انتصاب تعداد فراوانی از افراد در مشاغل نظامی و غیرنظامی، تصویب و اعطای عنوان لرد، توزیع عناوین و مدال‌ها، فرماندهی کل قوا، انحلال پارلمان یا دعوت برای به تعویق انداختن اجلاس‌های آن، توشیح قوانین، حق قانونگذاری برای برخی از مستعمرات، اعطای قانون اساسی به سرزمین‌های مستعمره و اتخاذ تدابیر اضطراری، از اختیارات پادشاه یا ملکه است.

در خصوص سیاست خارجی، پادشاه یا ملکه حق جنگ و صلح و انعقاد قرارداد و حق شناسایی دولت را دارد. در مورد مسائل قضایی، نظام سلطنت، حق عفو و همچنین حق موافقت با پژوهش در برابر کمیته قضایی شورای خصوصی سلطنت را داراست.

گفتنی است که امتیازات فوق قانونا متعلق به نظام سلطنت است و عملا، کابینه وزرا اعمال‌کننده آنهاست.

رئیس قوه مجریه

حکومت این کشور مشروطه سلطنتی و دموکراسی پارلمانی است. همچنین ریاست کشور با پادشاه یا ملکه و ریاست دولت به عهده نخست‌وزیر است.

نخست‌وزیر این کشور رهبر آن حزب سیاسی است که در مجلس عوام، دارای اکثریت می‌شود.

در کلی‌ترین حالت در نظام سیاسی انگلیس، دولت هر سه قوه را زیر نظر دارد و بسیاری از وظایف توسط دولت با یکدیگر تطبیق داده می‌شوند و هیچ جدایی بین قوای مجریه، مقننه و قضاییه وجود ندارد. تمام قدرت سیاسی در

دست نخست‌وزیر و هیات وزیران متمرکز است. وزرا توسط نخست‌وزیر از میان حزب سیاسی که وی به آن تعلق دارد، انتخاب می‌گردند.

در سال ۱۹۱۸ حق انحلال مجلسین و تعیین تاریخ انتخابات که با موافقت ضمنی کابینه توسط مقام سلطنت اتخاذ می‌گردید، به نخست‌وزیر محول گردید و نخست‌وزیر همچنین در مواقع بخصوصی به‌تنهایی و یا با همکاری یک یا دو نفر از وزراء، تصمیماتی را بدون مشورت با کابینه اتخاذ می‌کند.

نخست‌وزیر هیچ‌گاه توسط اعضای کابینه هدایت نمی‌گردد.

در انگلیس نخست‌وزیر از حزبی که دارای اکثریت در مجلس عوام است انتخاب می‌شود و به دلیل اکثریتی که در این مجلس دارد، قادر به کنترل قانونگذاری است.

تا اوایل قرن هجدهم، مقام سلطنت در انگلستان دارای حق وتو در پارلمان بود که از آن زمان به بعد این حق، دیگر اعمال نگردید.

کابینه انگلستان برای تصویب لوایح و قوانین، آنها را به مجلس عرضه می‌کند و برای تصویب آن به اکثریت پارلمان نیاز دارد و بدینسان کابینه نه‌تنها سازمان و تشکیلات قانونگذاری را کنترل می‌کند بلکه لوایح و قوانین را به مجلس برده و با دفاع و تفسیر از آنها، مذاکرات پارلمانی را درباره آنها انجام می‌دهد.

کانادا

براساس قانون اساسی کشور کانادا، قوه مجریه شامل پادشاه و فرماندار کل و نخست‌وزیر است که هر یک بر این اساس دارای وظایفی هستند.

پادشاه

کانادا از زمان تشکیل کنفدراسیون، دارای ۶ پادشاه بوده است. ویکتوریا، ادوارد هفتم، جورج پنجم، ادوارد هشتم، جورج ششم و الیزابت دوم و پادشاه فعلی که پادشاه انگلیس است. ملکه انگلیس، نه‌تنها ملکه کانادا بلکه رئیس دولت دیگر کشورهای مشترک‌المنافع نیز محسوب می‌شود. عنوان ملکه برای کشور کانادا توسط پارلمان در سال ۱۹۵۳ به تصویب رسید و در ۲۸ مه همان سال با ابلاغیه ملوکانه به مورد اجرا درآمد. گاه‌گاهی ملکه، شخصا وظایف پادشاه را در کانادا به عهده می‌گیرد. ملکه در مراسمی که به طور معمول به نام او توسط فرماندار کل برگزار می‌شود، در بازگشایی پارلمان و عفو عمومی شرکت می‌کند.

فرماندار کل

فرماندار کل نماینده پادشاه در کانادا می‌باشد و در یک دوره ۵ ساله انتخاب می‌شود. براساس قانون اساسی کانادا، ملکه کانادا، رئیس کشور کانادا است و فرماندار کل، نقش وی را به عنوان نماینده و از طرف او ایفا می‌کند براساس امتیازنامه‌هایی که در اول اکتبر ۱۹۴۷ اصلاح و صادر شد، فرماندار کل به توصیه وزرا از سوی پادشاه اجازه می‌یابد تا تمامی قدرت و اختیاراتی را که از نظر قانونی به پادشاه تعلق دارد، از آن خود نماید. فرماندار کل در کانادا می‌تواند قوانین جدیدالتصویب را وتو و قوانین دیگری را پیشنهاد و مطرح نماید. وی حداقل در قانون اختیار برکناری نخست‌وزیر را از مقام خویش دارد.

طبق قانون اساسی، فرماندار کل، فرمانده کل نیروهای مسلح نیز می‌باشد گرچه همه امور و تصمیم‌گیری‌های مربوط به امور نظامی، توسط نخست‌وزیر گرفته می‌شود. در کانادا براساس یک سنت دیرینه و تاریخی، به نظرات و تصمیمات ملکه احترام گذاشته می‌شود و نماینده وی به عنوان سمبل وحدت در کشور خوانده می‌شود.

یکی از مهم‌ترین مسوولیت‌های فرماندار کل این است که مطمئن شود کشور همیشه دارای دولت است. مثلا اگر پست نخست‌وزیری به دلایلی از جمله استعفا یا فوت، خالی بماند فرماندار جای او را با انتخاب نخست‌وزیر جدید پر می‌کند. فرماندار کل بنا به توصیه نخست‌وزیر، پارلمان را تشکیل می‌دهد یا منحل اعلام می‌دارد. وی به موجب قانون اساسی موظف است تا تمامی وظایف محوله را طبق توصیه وزرای مسوول اجرا کند. اگر فرماندار کل، توصیه وزرا را نپذیرد تنها آلترناتیو ممکن، جاننشینی دولت فعلی با یک دولت جدید است. در کنار فرماندار کل، قانون اساسی، شورای سلطنت را به تصویب رسانده که به فرماندار کل مشاوره می‌دهد.

نخست‌وزیر

نخست‌وزیر، رئیس حزب سیاسی است که بنا به درخواست فرماندار کل به منظور تشکیل دولت انتخاب می‌شود که همیشه در مقام رهبر حزب از قویترین موضع نمایندگی در مجلس عوام کانادا برخوردار است. مقام نخست‌وزیر از جمله مقامات استثنایی است که بخشی از آن، ناشی از موفقیت حزب در انتخابات است.

نخست‌وزیر، اعضای کابینه خود را انتخاب می‌کند، زمانی که یک عضو کابینه استعفا دهد عمل او به سایرین لطمه‌ای وارد نمی‌کند ولی خالی ماندن پست نخست‌وزیری، طبیعتاً استعفای کابینه را به همراه دارد.

بخشی از اختیارات نخست‌وزیر در قدرت او در توصیه به فرماندار کل به انحلال پارلمان نهفته است. این حق از یک سو در بیشتر مواقع به وی اختیار سرعت بخشیدن به انتخابات را می‌دهد و از سوی دیگر، قدرت مانوری است که نخست‌وزیر، در برخورد با همکاران و احزاب مخالف در مجلس عوام اعمال می‌کند.

نخست‌وزیر در کانادا می‌تواند به فرماندار کل پیشنهاد انتصاب افراد مختلفی را شامل مشاوران سلطنتی، وزرای کابینه، معاونین فرمانداران ایالتی، روسای سنا، روسای دادگستری، سناتورها و برخی مجریان ارشد خدمات دولتی ارائه دهد. همچنین نخست‌وزیر انتصاب یک فرماندار کل جدید را به پادشاه توصیه می‌کند، هرچند که این موضوع طبیعتاً با مشورت کابینه صورت می‌گیرد.

بلژیک

در بلژیک قوه مقننه از پادشاه و مجلس نمایندگان و سنا تشکیل شده است، لذا مقام سلطنت نیز حق ابتکار قانون را نظیر مجالس پارلمانی داراست.

توشیح قوانین از حقوق پادشاه است. شخص پادشاه از تعرض مصون است اما وزرا، مسوول می‌باشند. عدم مسوولیت پادشاه بر مسائل جزایی، سیاسی و مدنی نیز اعمال می‌شود. حتی دادگاه‌های حقوقی نیز در مورد حقوق شخصی نمی‌توانند وی را احضار کنند.

عزل و نصب وزرا با پادشاه است هرچند که در عمل و عرف سیاسی، مساله به صورت دیگری منطبق با پارلماناریسم این کشور تغییر مسیر داده است. پادشاه، فرمانده قوای دریایی و زمینی است. حق اعلان جنگ و عقد صلح و پیمان‌های همکاری و تجارت را دارد. حق دارد مجالس را با هم یا جداگانه منحل کند.

ولی در فرمان انحلال، باید شهروندان ظرف چهار روز به شرکت در انتخابات جدید دعوت شوند و مجلس منحل شده ظرف دو ماه دوباره تشکیل گردد. پادشاه جز در مورد مجازات وزیران می‌تواند اجرای آرای کیفری را معلق کند یا از میزان مجازات مقرر بکاهد. اعطای عناوین اشرافی بدون امتیازات مالی و اجتماعی و همچنین اعطای درجات نظامی از حقوق پادشاه است، لکن وجود احزاب مقتدر سیاسی و ماهیت رژیم پارلمانی، مقام سلطنت را وامی‌دارد که کلیه حقوق خود را با نظر احزاب حاکم و نخست‌وزیر و وزیران مسوول اعمال کند. وجود این شرایط و کیفیات خود به خود بلژیک را به سویی بی‌اختیاری مقام سلطنت به سبک انگلستان سیر می‌دهد.

نروژ

پادشاه مهم‌ترین مقام رسمی کشور در نروژ محسوب می‌شود و در همین راستا قوه مجریه نیز به پادشاه واگذار شده است و اعمال قدرت پادشاه از سوی شورای دولت انجام می‌گیرد که شورایی متشکل از نخست‌وزیر و حداقل ۷ مشاور دولتی است.

آنچه بسیار قابل توجه است تاکید قانون اساسی نروژ بر ترکیب شورا است و آن این‌که بیش از نیمی از اعضای شورای دولت باید از پیروان مذهب رسمی کشور باشند.

پادشاه می‌تواند در مواقع اضطراری و فوق‌العاده، علاوه بر اعضای عادی شورا، از شهروندان نروژی نیز برای حضور در شورای دولت دعوت به عمل آورد ولی هیچ یک از اعضای پارلمان را به این منظور نمی‌توان احضار کرد. اعضای شورا موظف هستند با رعایت کامل قانون اساسی کشور و دستورالعمل‌هایی که پادشاه براساس قانون صادر می‌کند، عمل کنند. اتخاذ تصمیم راجع به امور با اخذ رای انجام می‌گیرد و در صورت تساوی آرا، نخست‌وزیر و در غیاب او بلندپایه‌ترین عضو شورا از دو حق رای برخوردار خواهد بود.

پیشنهادهای مربوط به انتصاب مقامات رسمی و سایر امور مهم، توسط نخست‌وزیر تقدیم شورا می‌گردد و مسائل مطرح‌شده پس از تصویب ابلاغ می‌گردد. در اینجا قانون اساسی نروژ یک استثنا را در نظر گرفته و آن انتخاب فرماندهی نظامی توسط پادشاه است که از طرح در شورای دولت استثنا شده است.

طبق اصل سی‌ام قانون اساسی، اگر نیمی از اعضای شورای دولت معتقد باشد که تصمیمات پادشاه، مخالف با شکل حکومت و قوانین کشور است، موظف است که اعتراض را به جلسه ارائه دهد و نظر او نیز در صورت جلسه ثبت می‌گردد.

اگر نیمی از اعضای اعتراضی نداشته باشند و بعدها مشخص شود که تصمیم متخذه صحیح نبوده، از سوی دادگاه قانون اساسی کشور تحت تعقیب قرار می‌گیرند.

مقایسه اختیارات عالیترین مقام سیاسی در «نظام‌های دموکراتیک»

در کلیه نظام‌های سیاسی یک شخص یا نهاد، ریاست کل نظام را به عهده دارد که قوانین اساسی کشورها حیطة و حدود اختیارات وی را در قالب نهاد قانونی تصریح کرده است و به طور معمول، شخص اول مملکت در هر نظامی از اختیارات قانونی وسیعی برای اداره نظام برخوردار است. بی‌شک در این زمینه، تدوین‌کنندگان قوانین اساسی کشورها، به این مهم واقف بوده‌اند که در کشور باید یک مقام یا نهاد در فرآیند تصمیم‌گیری نظام حرف آخر را بزند تا کشور در کلیه مسائل از تشتت آرا و اختلافات دامنه‌دار و لاینحل محفوظ بماند.

هرچند در نظام‌های مختلف، قوانین اساسی کشورها، دقیقاً حوزه اختیارات و وظایف عالیترین مقام رسمی را تشریح کرده است لیکن این وظایف در کلیه کشورها براساس یک سری عوامل و عناصر سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تدوین می‌شود که ماهیت متفاوت سیاست و حکومت را در نظام‌های مختلف آشکار می‌کند. در این زمینه برای معرفی زمینه‌های افتراق و اشتراک در نظام‌های مورد مطالعه، شاخص‌هایی تعیین شده است که در شناخت دقیق نظام‌ها به کار می‌رود. این شاخص‌ها درباره عالیترین نظام رسمی و اجرایی در کشورها به شرح زیر است:

۱ - شیوه انتخاب

شیوه انتخاب عالیترین مقام در هر کشوری، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های نظام دموکراتیک به‌شمار می‌رود چرا که در نظام‌های دموکراتیک، اصل حاکمیت بر مبنای اراده و انتخاب رئیس دولت به وسیله مردم، بنا شده و اگر رئیس حکومتی مستقیماً یا به طور غیرمستقیم به ریاست کشور انتخاب گردد، بی‌شک در تحلیل اینگونه نظام‌ها و میزان رعایت اصول دموکراتیک حائز اهمیت است. با توجه به بررسی انجام‌شده در کشورهای مختلف، روسای این کشورها به سه شیوه متفاوت انتخاب می‌شوند. در پاره‌ای از کشورها، این مقام به صورت موروثی و در برخی دیگر با انتخاب مستقیم مردم و در بعضی دیگر با انتخاب غیرمستقیم انجام می‌شود. در کشورهای فرانسه و اتریش مردم به طور مستقیم و با رای مخفی رئیس حکومت را انتخاب می‌کنند. در کشورهایی چون مالزی، سوئد، انگلیس و ایران رئیس حکومت با رای غیرمستقیم مردم انتخاب می‌شود و در کشورهای نروژ و بلژیک این مقام به صورت موروثی به افراد می‌رسد. در آمریکا مبتنی بر قانون اساسی رئیس کشور به صورت غیرمستقیم انتخاب می‌شود لیکن عرف فعلی تا حدودی به انتخاب مستقیم می‌نماید.

۲ - مدت زمان تصدی ریاست کشور

یکی از اصل‌های نظام دموکراتیک ادواری بودن مشاغل سیاسی در سطوح مختلف کشور بود که رئیس دولت نیز از این مستثنی نیست. این اصل در بسیاری از کشورهای دارای نظام پادشاهی نادیده گرفته شده است. مورد استثنا بر این قاعده مالزی است که پادشاه در یک دوره محدود به این مقام می‌رسد.

در جمهوری اسلامی ایران مقام رهبری، طبق قانون اساسی از سوی مجلس خبرگان انتخاب می‌شود. در قانون اساسی شرایطی برای رهبری تعیین شده است که رهبر در صورت حائز بودن این شرایط با انتخاب غیرمستقیم مردم، رهبر می‌شود و در همه‌حال باید از این شرایط برخوردار باشد و چنانچه این شرایط را از دست بدهد عملاً برحسب قانون معزول و شخص دیگری به این مقام می‌رسد. لذا طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مدت

زمان تصدی رهبر مادام‌العمر نیست بلکه مادامی که شرایط رهبری باقی است چنین شخصی رهبر است. لذا با استناد به قانون اساسی، تصدی مقام رهبری در جمهوری اسلامی ایران زمان‌پذیر است.

۳ - تدوین خط مشی سیاست کلی نظام

تدوین سیاست‌های کلان نظام سیاسی در نظام‌های پارلمانی به وسیله نخست‌وزیر، در نظام‌های ریاستی به وسیله رئیس‌جمهور و در نظام‌های پادشاهی به وسیله شخص پادشاه یا عالی‌ترین مقام اجرایی انجام می‌پذیرد. در نظام جمهوری اسلامی ایران، تدوین خط مشی کلی نظام بر عهده رهبر و با مشورت مجمع تشخیص مصلحت نظام صورت می‌گیرد.

۴ - میزان اختیارات رئیس کشور در قوای سه‌گانه

در بسیاری از کشورها و به‌خصوص در نظام‌های ریاستی، رئیس کشور وظیفه مستقل نسبت به قوای مقننه و مجریه و قضاییه دارد و این حق متقابلاً برای دو قوه دیگر نیز محفوظ است. اما در جمهوری اسلامی ایران قوای سه‌گانه از هم منفک و تحت نظارت رهبری است. همچنین در نظام‌های پارلمانی به‌خصوص انگلیس از آنجایی که در بین قوای سه‌گانه، همکاری و اختلاط وجود دارد، نخست‌وزیر هر سه قوه را تحت نظارت و کنترل خود دارد.

۵ - فرماندهی کل قوا

باتوجه به بررسی‌های انجام گرفته درخصوص اختیارات رئیس کشور درخصوص نیروهای مسلح، می‌توان گفت که در کلیه کشورها، بدون استثنا، اختیار فرماندهی کل قوا به عهده رئیس کشور است. در جمهوری اسلامی ایران رهبری فرماندهی کل نیروهای مسلح را بر عهده دارد.

۶ - اختیارات در مقابل قوه مجریه

در نظام‌های مختلف، اختیارات رئیس کشور درخصوص قوه مجریه متفاوت است. در نظام‌های ریاستی و پارلمانی، اختیارات رئیس کشور در قوه مجریه بسیار وسیع است و در رژیم‌های پادشاهی، اختیارات رئیس قوه مجریه نسبت به نظام‌های جمهوری محدودتر است. در آمریکا و فرانسه رئیس کشور، رئیس مجریه نیز محسوب می‌شود. بنابراین هرگونه اختیاری که قانون برای رئیس قوه مجریه بیان کرده، شامل اختیارات رئیس دولت نیز می‌شود. اما در کشورهایی همانند کانادا، استرالیا و حتی اتریش اختیارات رئیس کشور در قوه مجریه محدود است. در جمهوری اسلامی نیز اختیارات رهبری در قوه مجریه بسیار محدودتر از سایر کشورهای بررسی شده است که این‌که مقام رهبری حق عزل و نصب وزرای کابینه را ندارد و همچنین نمی‌تواند رئیس‌جمهور را بدون رای عدم کفایت رئیس‌جمهور از سوی مجلس شورای اسلامی یا رای دیوان عالی کشور، عزل نماید.

۷ - قوه مقننه

اختیارات رئیس کشور در قوه مقننه در نظام‌های مختلف با همدیگر متفاوت است. مثلاً در کشورهای انگلیس، مالزی، بلژیک، فرانسه، استرالیا و کانادا، رئیس کشور در مقابل قوه مقننه از اختیارات بسیار وسیعی برخوردار است و نه تنها می‌تواند در حوزه خود به وضع قوانین بپردازد بلکه با برخورداری از حق انحلال مجلس، راساً در امور قوه مقننه دخالت مستقیم نمایند.

اما در جمهوری اسلامی ایران، مقام ولایت به طور غیرمستقیم قوه مقننه را تحت کنترل دارد آن هم از طریق شورای نگهبان که نیمی از اعضای این شورا توسط خود مجلس انتخاب می‌شوند.

۸ - قوه قضاییه

در نظام‌های جمهوری مبتنی بر نظام ریاستی، با توجه به اصل تفکیک قوا و استقلال آنها در مقابل همدیگر رئیس دولت که همانا رئیس کشور نیز است، از هیچ‌گونه حق بخصوصی درباره قوه قضاییه ندارد. در نظام‌های پارلمانی در انگلیس، نخست‌وزیر راساً رئیس قوه قضاییه را انتخاب می‌کند و در ایران نیز علی‌رغم رعایت اصل تفکیک قوا با توجه به حساسیت قوه قضاییه و حفظ استقلال آن در مقابل قوای مجریه و مقننه رئیس آن از سوی رهبری انتخاب می‌شود.

۹ - وظایف رئیس کشور در خصوص جنگ و صلح

این وظیفه در اکثر کشورها به عهده رئیس حکومت است. در ایران رهبری حق اعلان جنگ و عقد صلح را دارد. در انگلیس پادشاه یا ملکه، در فرانسه و اتریش، رئیس جمهوری و در بلژیک و مالزی، پادشاه از این اختیار برخوردار است.

۱۰ - اختیارات ویژه رئیس کشور در مقاطع بحرانی

در بعضی از کشورها در وضعیت اضطراری، رئیس کشور یا رئیس قوه مجریه از اختیارات ویژه‌ای برخوردار می‌گردند و این وضعیت و اختیارات گاهی چنان زیاد است که قوه مجریه، قوای وظایف قوای دیگر را نیز به عهده می‌گیرد. این مساله در قانون اساسی ایران تصریح شده است، اما در کشورهایی از جمله فرانسه و آمریکا در مواقع بحرانی، رئیس جمهوری عملاً از اختیارات فوق بهره می‌گیرد.

۱۱ - تعیین فرماندهان نظامی

تعیین فرماندهان نظامی در بسیاری از کشورها به عهده رئیس کشور است، در استرالیا و کانادا فرماندهان کل و در آمریکا و فرانسه رئیس جمهوری و در بلژیک، نروژ و مالزی، پادشاه از این اختیار بهره‌مند است.

۱۲ - رهبری دیپلماسی و سیاست خارجی کشور

در کشورهای با نظام ریاستی، رهبری دیپلماسی کشور به عهده رئیس جمهور است. در نظام‌های پارلمانی این رهبری میان قوه مقننه و رئیس دولت و یا پادشاه تفسیر می‌شود. در ایران نیز سیاست‌های کلان نظام، تحت نظارت رهبری، تدوین و تعیین می‌شود.

۱۳ - عفو و تخفیف محکومیت مجرمین

عفو و تخفیف محکومین عموماً در نظام‌های مختلف به عهده رئیس کشور است و در ایران تقاضای رئیس قوه قضاییه، محکومین از سوی رهبری عفو یا تخفیف می‌یابند.

اختیارات مقام عالی در انحلال مجلس

در بسیاری از کشورهای دنیا که امروز به عنوان مهد مردمسالاری و دموکراسی تلقی می‌شوند، بالاترین مقام آن کشورها می‌تواند پارلمان را منحل نماید.

فرانسه

در فرانسه، رئیس جمهور، می‌تواند مجلس ملی را در هر موقع و بر سر هر مساله و به هر علت، صرفاً به تشخیص خود، منحل سازد.

تنها دو محدودیت بر اختیارات مزبور پیش‌بینی گردیده است:

اول این که ظرف مدت یک سال نمی‌تواند مجلس را بیش از یک بار منحل کند.

دوم این که مکلف است، قبلاً تصمیم خود را با نخست‌وزیر و روسای مجلسین در میان گذارد و صرفاً با آنان مشورت کند.

آلمان

در آلمان فدرال علیرغم این که رئیس جمهور، رئیس تشریفاتی جمهوری فدرال است و با انتخابات دو درجه‌ای توسط اعضای مجلس فدرال و قوه مقننه ایالات انتخاب می‌شود، لیکن می‌تواند مجلس فدرال را منحل نماید. البته این امر در مواقعی صورت می‌پذیرد که مجلس فدرال با اکثریت مطلق آراء، موفق به انتخاب صدراعظم نگردد و رئیس جمهور صلاح را در انحلال مجلس فدرال تشخیص دهد.

انگلستان

در انگلستان هنگامی که پادشاه و نخست‌وزیر توأمان اراده نمایند می‌توانند پارلمان را منحل نمایند. نخست‌وزیر همین که زمزمه‌هایی علیه دولت به گوشش برسد و احساس کند که موج مخالفت از کنترل او خارج گشته و احتمال سقوط می‌رود، در حساس‌ترین و آخرین لحظات، از مقام سلطنت انحلال مجلس را تقاضا و آن را منحل می‌کند.

هرگاه نخست‌وزیر تقاضای انحلال نکند و پادشاه آن را ضروری بداند، راهی جز ساقط کردن کابینه در بین نخواهد بود.

ایران

در جمهوری اسلامی ایران، علیرغم ابتدای نظام بر ولایت مطلقه فقیه، نه‌تنها در اختیارات ولی فقیه تصریحی مبنی بر انحلال مجلس شورای اسلامی وجود ندارد بلکه آن هنگام که در دوره بازنگری قانون اساسی این مطلب در دستور کار قرار گرفت و می‌رفت تا به شق عصایی در بین دوستداران انقلاب آن هم در هنگامه حساس بعد از ارتحال امام عظیم‌الشان تبدیل شود، بنابر دستور رهبر معظم انقلاب از دستور کار آن شورا خارج شد. بعد از آن بسیاری از این‌که بحث انحلال مجلس مصرحا در اختیارات رهبری در قانون اساسی نیست، این حق را برای رهبری نظام در نظر نگرفته‌اند.

اگرچه عده‌ای از اصل پنجاه و هفت قانون اساسی که قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت گذارده است، استنباط می‌نمایند که ولایت مطلقه، نظارت بر انحلال مجلس شورای اسلامی نیز دارد. اما خارج از این برداشت، قانون، تصریحی در این خصوص ندارد. پوشیده نیست که همه این مباحث در دایره مجلس شورای اسلامی است و حق حاکمیت مردم در مجلس خبرگان به عنوان برترین نهاد جمهوری اسلامی کاملاً محفوظ است.

ولایت فقیہ و مجلس خبرگان رہبری

۷-۱- جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان

گفت و گو با آیه الله محمدتقی مصباح یزدی

حکومت اسلامی: مجلس خبرگان در نظام سیاسی جمهوری اسلامی چه جای گاهی دارد؟

آیه الله مصباح یزدی: پس از پذیرش اصل "ولایت فقیه" باید چگونگی تعیین رهبر و ولی فقیه را هم مشخص کرد، این جاست که خبرگان رهبر شناس و تشکیل مجلس خبرگان، ضرورت پیدا می کند. واقعیت این است که خبرگان در تعیین رهبر نقش تعیین کننده ای دارند مثال روشن آن بعد از وفات امام راحل (رض) است که خبرگان در کم تر از ۲۴ ساعت رهبر را تعیین و معرفی کردند و مانع از خلاء رهبری در جامعه شدند و بیش از هر چیز در استحکام و ثبات نظام مؤثر بودند. بنابراین از یک دیدگاه می توان گفت که مجلس خبرگان مهم ترین نقش را در تثبیت نظام جمهوری اسلامی دارد.

حکومت اسلامی: وظایف مجلس خبرگان چیست؟

آیه الله مصباح یزدی: وظیفه اصلی خبرگان تعیین رهبر است. هم چنین احتمال این هست که رهبری به دلیل کهولت زیاد یا حوادث دیگری، دچار نقص عضو اساسی بشود که نتواند وظایف خود را به خوبی انجام دهد، یا به فراموشی مبتلا شود، یا این که صلاحیت اخلاقی خود را از دست بدهد و به عدالت وی تردید جدی وارد آید، در این صورت، خبرگان باید او را عزل کنند. این هم یکی دیگر از وظایف آن ها است. البته اگر رهبر از طریق عدل و تقوا خارج شود، خود به خود عزل می شود اما تشخیص این خروج و اعلام آن باید به وسیله یک مقام رسمی باشد، که همان خبرگان است.

وظیفه فرعی دیگر خبرگان، نظارت بر کارهای رهبری است تا خدای ناکرده کار به عزل کشیده نشود. مجلس خبرگان با تعیین یک "هیئت تحقیق" کار کنترل و نظارت را انجام می دهد. چون ممکن است جریانی تدریجی الی وقوع باشد، لذا می توان از نقطه ای که شروع شده آن را پیش گیری کرد، یا گاهی اوقات کار از نقطه ای شروع شده که احتمال وقوع خطا در آن هست، و می توان همان نقطه خطا را بست، لذا هیئت تحقیق از باب قاعده "هرچه بعد از وقوع، رفع اش واجب است، قبل از وقوع، دفع اش واجب است" از بروز اختلال در دستگاه رهبری، جلوگیری می کند.

وظیفه دیگر آن است که اگر رهبر با عمر طبیعی از دنیا رفت و یا عزل شد باید رهبر دیگری را انتخاب کنند. این کار نیاز به مطالعه عمیق و جدی و طولانی دارد، لذا خبرگان در کمیسیون، مصداق ها را در نظر می گیرند و بررسی می کنند چه کسانی در مظان این پست هستند.

حکومت اسلامی: مبنای فقهی کار مجلس خبرگان چیست؟

آیه الله مصباح یزدی: مبنای فقهی آن مبتنی بر مسئله دیگری است که طبعاً محل بحث ما نیست و باید در جای گاه خود اثبات بشود که اصولاً مشروعیت رهبری به چیست؟ آیا مشروعیت رهبری از بالا است و نوعی انتصاب است؛ یعنی همان طور که خدای متعال پیغمبر اکرم (ص) را نصب فرموده و ایشان هم از طرف خدا ائمه اثنی عشر (ع) را تعیین فرمودند و حضرات ائمه (ع) هم در زمانی که مبسوط الید بودند حکامی را برای شهرها منصوب می کردند، حال برای زمان غیبت هم چنین کسانی را به صورت عام نصب کردند. این نظریه "انتصاب" است، اما نظریه دیگری هم از جانب بعضی فقها مطرح شده که نظریه "انتخاب" نام گرفته است، طبق این نظریه، در زمان غیبت، ولی فقیه از طرف مردم انتخاب می شود و با همین رأی و انتخاب و بیعت، حکومت وی مشروعیت می یابد؛ یعنی مشروعیت فقیه و رهبر، از طرف مردم است و انتخاب او هم از پایین به بالا است. مردم با انتخاب خود، حق تسلطی را که بر خود دارند به او واگذار می کنند.

البته نظریه "انتخاب" تقریرهای مختلفی دارد ولی جامع همه تقریرها این است که این مردم اند که ولیّ فقیه را باید انتخاب کنند و مشروعیت اش به رأی آنان است به طوری که اگر مردم نباشد مشروعیت ندارد؛ یعنی نه تنها مقبولیت ندارد بلکه مشروعیت هم ندارد.

این دو نظر (انتخاب و انتصاب) در مبنای کار خبرگان هم اثر می گذارد، اگر ما قائل شدیم به این که این مردم اند که باید با رأی خود به رهبر اعتبار و مشروعیت ببخشند، در این صورت مردم خبرگان را بر می گزینند و خبرگان هم از طرف مردم رهبر را "انتخاب" می کنند؛ یعنی به او مشروعیت می بخشند. در این شکل کار، گویی مردم امانتی را به خبرگان سپرده اند و آنان به عنوان امین مردم، آن امانت را به رهبر می سپارند. پس نقش خبرگان، نقش وساطت و رساندن مشروعیتی است که از ناحیه مردم به ولیّ فقیه داده می شود. بعضی از معاصرین چنین نظریه ای را ابراز کرده اند ولی این نظریه، سابقه فقهی ندارد و در میان فقهای شیعه همان نظریه انتصاب مشهور است، بنده هم شخصاً به عنوان یک طلبه، همان نظریه انتصاب را تأیید می کنم. بعضی سخنان حضرت امام (ره) هم صراحت بر "انتصاب" دارد؛ مثلاً در جایی به این مضمون می فرمایند: "من به واسطه ولایت الهی که دارم نخست وزیر تعیین کردم و بر مردم واجب است به عنوان وظیفه شرعی از او اطاعت کنند". ایشان هم چنین در کتاب "ولایت فقیه" و در بحث ها و کتاب های دیگر هم به همین نظریه انتصاب، اشاره دارند.

اما طبق نظریه "انتصاب" نقش خبرگان در واقع نقش شهادت دادن و معرفی کردن رهبر است؛ یعنی فرض این است که در هر زمانی ولیّ فقیه اصلح برای اداره جامعه اسلامی از طرف امام زمان - سلام الله علیه - منصوب شده است، منتها مردم نمی دانند چه کسی است، برای این که او را شناسایی کنند هم به ادله شرعی و هم به ذوق عقلایی شان ناچار باید از خبرگان سؤال کنند.

این "ذوق عقلایی" مبنای همه شئون زندگی اجتماعی مردم است، چون هیچ کس در تمام شئون زندگی خود صاحب نظر نیست، پس ناچار است در بخشی از شئون زندگی از دیگران تقلید کند؛ مثلاً همه مریض می شوند و باید به پزشک مراجعه کنند و به نظر او اهمیت و اعتبار دهند و حتی خود پزشک ها هم گاهی ممکن است به پزشکان متخصص دیگری مراجعه کنند و نظر آن ها را معتبر بدانند، پس اساس زندگی اجتماعی و عقلایی مردم بر همین اصل استوار است و اگر این نباشد اصلاً نظام اجتماعی مختل می شود. پس مردم با همین ذوق عقلایی خود وقتی بدانند که از طرف شارع مقدس فقیه اصلح تعیین شده اما آن ها نه فقاقت می دانند و نه سایر شرایط فقیه را می توانند احراز بکنند، در این جا است که به خبره رجوع می کنند، همان طور که در همه موارد دیگر؛ مثلاً وقتی بخواهند بهترین پزشک را بشناسند از سایر پزشکان و نیز کسانی که دستی در کار پزشکی دارند، سؤال می کنند. هم چنین در سایر تخصص ها بهترین راهی که برای شناخت متخصص برتر وجود دارد این است که سایر متخصصان به نحوی شهادت بدهند که او برترین است. به همین صورت، در زمانی هم که مسئله رهبری مطرح نبود به خاطر تسلط رژیم طاغوت، مردم برای مرجع تقلیدشان همین کار را می کردند، وقتی مرجع تقلید از دنیا می رفت و کسی به تکلیف می رسید و می خواست به احکام دینی خود عمل کند درصدد برمی آمد که این را از کسی بپرسد طبعاً به همان عالم محلشان مراجعه می کرد، اگر در روستا عالم سرشناسی نبود به شهر یا استان مراجعه می کرد و همین طور آن قدر از اشخاص سؤال می کرد تا مطمئن بشود اصلح را یافته است. در آن موقع احتیاجی نبود که به مردم یاد بدهند که از خبره ها بپرسید تا اصلح را بیابید بلکه آن ها با همان ذوق عقلایی خود آن را انجام می دادند. در این جا هم اصل همین است منتها با این تفاوت که در آن زمان در مسائل فردی وقتی مردم به مرجع واحدی نمی رسیدند در امور اجتماعی آن ها مشکلی پیش نمی آمد؛ فرض کنید دو نفر هم سفر شوند یکی وظیفه اش را نماز قصر بداند و دیگری نماز تمام، این دو نفر اگر دو برادر هم باشند، مشکلی برای آن ها پیش نمی آید، حتی در نجاست و طهارت یا سایر چیزها هم اگر اختلافی باشد، مشکلی پیش نمی آید اما آن جا که مربوط به مسائل اجتماعی است، مشکل به وجود می آید و احتیاج هست به این که به یک رأی رسمی معتبری که مورد قبول جامعه هست، عمل بشود. مثال ساده آن ازدواج است، اگر در شرایط خاصی فرضاً فقیهی فتوا بدهد که این ازدواج صحیح بوده، اما فقیه دیگری عکس آن را فتوا بدهد در این صورت زن نمی تواند بگوید من طبق فتوای مجتهد خودم عمل می کنم تو هم

طبق فتوای مجتهد خودت عمل کن، در این جا باید کسی باشد که هر دو او را قبول داشته باشند و فتوا بدهد. مسائل سیاسی هم همین طور است عموم مردم باید کسی را قبول داشته باشند که در مسائلی که مربوط به کل جامعه می شود نظر بدهد. این جا اگر بخواهند پراکنده شوند و هر کس به فتوای خود عمل بکند، نقض غرض می شود. بنابراین ضرورت دارد که آن قدر تلاش کنیم تا به شخص واحدی برسیم تا مصالح جامعه اسلامی تأمین شود و الا پراکندگی ایجاد می شود و وظیفه اصلی حاکم اسلامی و ولی فقیه حفظ وحدت جامعه اسلامی و تأمین مصالح امت اسلامی است. بنابراین ضرورت، مراجعه به خبرگان به شکل قانون مند و شناخته شده، لازم می نماید که اکنون "مجلس خبرگان" است. خبرگان به جامعه معرفی می شوند، بعد مردم انتخاب می کنند، آن گاه، خبرگان طبق همان اصل عقلایی شهادت می دهند که در بین ما یا در بین کسانی که برای رهبری کاندیدا هستند فلان کس اصلح است. گاهی با رأی اکثریت قریب به اتفاق یا نادرأ به اتفاق آرا. به هر حال چاره ای نیست جز رجوع به اکثریت. البته همین هم می توان یک مبانی فقهی برایش پیدا کرد ولی لاقلاً این است که در چنین مواقعی که علم به شخص واحدی پیدا نمی شود و شخص اصلح پیدا نمی شود ناچار باید به ظن اقوی مراجعه کرد و در جایی که مثلاً هفتاد - هشتاد درصد خبرگان به اصلحیت یک فردی شهادت بدهند این بالاترین ظن اطمینانی برای افراد تحصیل می شود و جایی برای شبهه باقی نمی ماند و عقلاً چنین ظنی را برای جامعه معتبر می دانند و به آن احترام می گذارند. من باز این مثل را تکرار می کنم چون بهترین نمونه ای است که انسان می تواند تأثیر شهادت خبرگان را لمس کند. فرض کنید کسی به مرض سختی مبتلا شده و دنبال پزشکی می گردد که از همه حاذق تر باشد، اگر در میان همه پزشکانی که خودشان صاحب نظرند، هشتاد یا نود درصدشان تصریح کردند که فلان پزشک از همه ما عالم تر و حاذق تر است، دیگر برای آن مریض هیچ شبهه ای باقی نمی ماند که باید به او رجوع کند. در مورد رهبری هم این گونه است که اگر خبرگان مجتهد شناس شهادت بدهند که این فرد در میان ما از همه اصلح و اعلم است، برای همه یقین آور می شود. همان کاری که پس از رحلت حضرت امام(ره) در خصوص مقام معظم رهبری پیش آمد.

بنابراین، مبنای فقهی تعیین رهبر، شهادت اکثر یا همه خبرگان است، و مبنای عقلایی هم دارد و آن، این که معمولاً مردم برای رجوع به متخصص اصلح و اعلم از خبرگان و کارشناسان سؤال می کنند.

حکومت اسلامی: در نظریه "انتخاب" خبرگان در واقع از طرف مردم وکالت گرفته اند که رهبر را انتخاب کنند، آیا در نظریه "انتصاب" هم خبرگان از طرف مردم برای شهادت اصلح، وکالت گرفته اند؟
آیه الله مصباح یزدی: ابدأ چنین وکالتی نیست، فقط مردم خبرگان را انتخاب کرده اند برای این که اختلافی پیش نیاید، مثل این که کسانی می خواهند ملکی را معامله کنند، ابتدا باید بر روی کارشناس ها توافق کنند، چون ممکن است ده ها کارشناس وجود داشته باشد، اما طرفین باید بر روی دو کارشناس توافق کنند. این توافق بر روی کارشناسان، در واقع همان رأی دادن به خبرگان است؛ یعنی ما به آن ها رأی می دهیم تا آنان به اصلح شهادت بدهند. پس مردم کسانی را که صلاحیت شهادت دارند انتخاب می کنند تا در شاهدان اختلافی پیش نیاید.

حکومت اسلامی: پس در واقع یک "عقد اجتماعی" است؟

آیه الله مصباح یزدی: این تعبیرات بار و نتایجی دارد که ما نمی توانیم همه آن ها را بپذیریم، تعبیر عقد اجتماعی یا قرارداد اجتماعی تعبیری است که در جهان غرب جا افتاده است و مبنای خاص خود را دارد و آثاری بر آن مترتب است. گفتیم اگر دو نفر بخواهند معامله بکنند توافق آنان بر روی کارشناس، عقد جدیدی نیست، بلکه اعلام این است که ما این کارشناسی ها را قبول داریم، حال اگر بخواهید مسامحتاً نام آن را "قرارداد" یا "عقد" بگذارید حرفی نیست، اما معنای این کار این نیست که آنان با توافق خود به نظر خبرگان، مشروعیت و اعتبار می بخشند بلکه بدین معنا است که نظر کارشناس را می پذیرند.

حکومت اسلامی: آیا می توان وظایف خبرگان را به مردم واگذار کرد؟

آیه الله مصباح یزدی: در قانون تصریحی نشده که ولایت فقیه طبق نظریه انتصاب است یا انتخاب، لذا هر کسی می تواند آن را با نظریه خودش تطبیق بدهد در اصل یک صدوهفتم قانون اساسی اول این طور بود که: "هرگاه یکی از فقهای 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 و همه مسئولیت های ناشی از آن را برعهده دارد...". در این جا یک راه این پیش بینی شده بود که خود مردم هم اگر مرجع و رهبری را با رأی اکثریت، قبول کردند، رهبری او مشروع و مقبول است و دیگر احتیاج به خبره و کارشناس ندارند، همان طور که در مورد حضرت امام(ره) پیش آمد. البته چنین چیزی در مسائل اجتماعی بسیار کم اتفاق می افتد، باید یک انقلابی با سی سال تلاش و سابقه و تمهید مقدمات صورت بگیرد تا مردم، اصلح را انتخاب کنند. فرض این مسئله در چنین مواردی ممکن است اما همیشه میسر نیست و طبعاً در شرایط عادی کاندیداهایی که برای رهبری انتخاب می شوند بیش از یکی خواهند بود این است که ناچار باید بین آن ها ترجیح داده شود و یک مقام رسمی این ترجیح را اعلام کند، حال اگر به مردم واگذار کنیم با این که مردم خودشان اختلاف دارند؛ یعنی در مواردی که یقین ندارند بیایند کسی را تعیین بکنند، این یقین آور نیست. البته گاهی ممکن است که خود مردم مستقیماً یا به طور غیر رسمی کسی را بشناسند و همه یا اکثریت قاطع بر او اتفاق کنند، اما در غیر این موارد مراجعه کردن به آرای عمومی مردم، صرف نظر از خبرگان، طریقی است که به نظر من ارزش آن، بسیار کم تر از استفاده از رأی خبرگان است، مثل این می ماند که من برای یافتن طبیبِ حاذق و اصلح، دائماً از این و آن بپرسم که به نظر شما بهترین پزشک شهر کیست؟ بعد هر چه اکثر مردم گفتند به همان عمل کنم. آیا این راه مرا بهتر به واقع می رساند یا این که اگر به جامعه پزشکان رجوع کنم و از آن ها بخواهم که حاذق ترین دکتر را به من معرفی کنند؟ مسلم مراجعه به متخصصان و طبیبان راه گشایتر است. اساساً وقتی ما انتخاب رهبر و ولی امر را یک مسئله دینی تلقی می کنیم باید حجت قوی تری در پیشگاه خدا داشته باشیم.

پس ما اگر براساس مبنای انتصاب خواستیم نقش مردم را تعیین بکنیم و بگوییم به جای این که خبرگان این نقش را ایفا بکنند خود مردم ایفا بکنند آیا این کار صحیح هست یا نه؟ به نظر بنده این کار دورتر از واقع است، به نظر عقلاً اگر ما اول پزشکان حاذق و امین را شناسایی کنیم و سپس آن ها از میان خود، اصلح را انتخاب کنند، یقینی تر و عقلایی تر است. می دانیم در شهر پزشک هست، و به صداقت و درست کاری و دوری از منافع شخصی او هم در طول معاشرتی که در شهر با او داشته ایم می توانیم پی ببریم. تشخیص این کار برای مردم ممکن است. این گونه پزشکان را مردم انتخاب می کنند به این منظور که بهترین و ماهرترین پزشک را از بین خود انتخاب کنند. اگر چنین انتخابی صورت گرفت برای مردم یقین آور و قطعی است.

این پزشکان خبره هم با چه معیار و اساسی خبره ترین را از میان خود انتخاب می کنند؟ مسلم است که به معیارهایی چون دقت علمی، درست کاری، معاینه ها و تشخیص های درست توجه دارند. این گونه دقت و موشکافی و انتخاب، جز از خبره، از کس دیگری بر نمی آید.

پس توجیه این است که این نحو انتخاب از طرف مردم یعنی انتخاب متخصصان متعهد، کار مشکلی نیست، اما انتخاب اصلح و اعلم از میان آن همه خبره و متخصص با رأی اکثریت، یک کار دقیق و تخصصی است. اگر در انتخابات ریاست جمهوری و نیز تمام انتخابات دیگر، چنین روشی پیاده شود به نظر ما اصلح است، ولی عمل به این نوع انتخابات چون دو مرحله ای است (اول مردم متخصصین را انتخاب می کنند، و بعد متخصصان دیگران را)

مؤونه زیادی دارد و کارها به تعویق می افتد، پس اجرای آن آسان نیست، اما اگر بتوانیم سیستم انتخاباتی را پیاده کنیم که به طور تدریجی در طول سال متخصصین و متعهدین تدریجاً شناسایی بشوند و اصلحشان انتخاب گردد، بسیار مناسب است و در همه جا می توانیم این کار را بکنیم حتی برای ریاست جمهوری، وزراء، قضات و همه مسئولین کشور. این کار، مشکل و نشدنی نیست، اما در شرایطی که ما زندگی می کنیم، مخصوصاً در وقتی که

فرهنگ غربی در جامعه ما نفوذ کرده، تغییر روش انتخابات مشکل است. البته در کشور ما، یک چشم‌ناظر و بینا و بیداری فوق ریاست جمهوری و نهادهای دیگر هست که بیش تر به آن اهتمام داریم و تا حدود زیادی مشکلات انتخابات به سبک غربی را رفع میکند و اگر اشتباهی در مراتب پایین تر هم واقع شود به خاطر اشراف آن مقام بالاتر چندان مهم نیست، ولی بر اساس اصول اسلامی، صحیح تر این است که حتی انتخابات سایر مقامات هم چند مرحله ای باشد و هر کسی واقعاً در موضوعی شهادت بدهد که تخصص آن را دارد و در موضوعی که صلاحیت و تخصصش را ندارد شهادت و رأی ندهد. در این صورت، قطعاً مصالح جامعه بهتر تعیین می شود و از هر جهت هم عقلایی تر است و هم طبق موازین شرعی، منتها کار سختی است و در حال حاضر جامعه ما آمادگی اجرای آن را ندارد.

حکومت اسلامی: در واقع چیزی مشابه آن چه در نظام سیاسی اهل سنت به "اهل حل و عقد" تعبیر می کنند؟

آیه الله مصباح یزدی: آن چه را که اهل سنت در خصوص "اهل حل و عقد" میگویند فقط برای تعیین خلیفه است، اما مطلبی را که ما می گوئیم نظریه عام تری است که برای هر منصبی از رئیس جمهور گرفته تا وزیر و قضات و حتی شهردارها و کلاً هر کسی که می خواهد در منصبی قرار بگیرد، قابل اجرا است؛ یعنی باید متخصصان هر صنف و شغل و حرفه ای به او رأی بدهند؛ مثلاً نحوه شناسایی متخصصان یک محله و نیز انتخاب بهترین فرد برای یک کار مشخص، این گونه می تواند باشد که ابتدا مردم، معتمدین محل را انتخاب می کنند، چون مردم در طول سال هایی که در محل با آن ها زندگی کرده اند، خصوصیات آن ها را میشناسند، بعد این معتمدین، متخصصان را معرفی کنند، چون این ها مورد وثوق مردم هستند و بی جهت چیزی نمیگویند. سپس خود آن متخصصین افراد خود را از لحاظ تخصص، مهارت، تعهد و اهمیت کار درجه بندی کنند و بهترین های خود را معرفی کنند، کسانی که امتیاز بالاتری دارند؛ به آن کاری سپرده میشوند که در درجه اول اهمیت است؛ مثلاً در کارهای عمران و شهرسازی، امتیاز بالا برای وزیر مسکن است، بعد مدیر کل مسکن در استان، و همین طور پست های پایین تر.

حکومت اسلامی: طبق نظریه انتصاب - که حضرت عالی قبول دارید - الآن بعضی از منصب های مهم و کلیدی را شخص رهبر انتخاب میکند، اگر این نظریه شما را بپذیریم، در واقع نقش رهبر و ولی امر در انتصاب ها از بین میرود و به عهده متخصصان هر رشته می افتد؟

آیه الله مصباح یزدی: این یک مسئله دیگری است، در این سیستمی که ما طراحی می کنیم، از نظر مبانی فقهی مورد قبول ما، همه این ها یک اسکلت می شود که مخروط وار به عالی ترین مرتبه اجرایی، که ریاست جمهوری باشد، می رسد و او هم اعتبارش به اجازه رهبر است، وقتی رهبر این سیستم را امضا و از بالا نظارت و کنترل کرد، در آن صورت، اعتبار معنوی و شرعی همه مقام ها و پست ها از بالاست. رهبر که همه شهردارها و قاضی ها و مقامات را نمی شناسد - واصلاً امکان ندارد - پس ناچار است که از نظریات دیگران استفاده کند، بنابراین مردم سیستم خود را آماده و طراحی می کنند، اما این سیستم هنوز روح ندارد، در این جا رهبر با یک امضای خود به آن روح می دهد و قابل عمل و اجرا می شود. پس با این سیستمی که عرض کردم هیچ لطمه ای به نظریه "انتصاب" نمی خورد و نقش مردم هم در تمام امور سیاسی - اجتماعی محفوظ می ماند و مبنای عقلایی و شرعی هم دارد. این که هر کس در حد فهم و صلاحیت خود رأی داده نه بیش از آن چه می فهمد و صلاحیت دارد هم شرع آن را امضا می کند و هم از نظر عقلایی معتبر است. هر سیستمی در دنیا به هر اندازه ای که به این نحو کار نزدیک تر باشد مسائل جامعه اش را بهتر می تواند حل کند.

حکومت اسلامی: تشکیل مجلس خبرگان با کدام یک از دو نظریه انتصاب و انتخاب، سازگارتر است؟

آیه الله مصباح یزدی: در قانون تصریح نشده که مبتنی بر نظریه انتخاب است یا انتصاب، بلکه قانون اساسی طوری تنظیم شده که با هر دو نظریه سازگار باشد ولی بنده دیدگاه شخصی ام این است که با "انتصاب" اصلح است. اصولاً در نظام های دموکراسی با یک دور و تسلسل مواجه هستیم به این صورت که مردم پیش از آن که بخواهند به فردی در انتخابات رئیس جمهوری یا مجلس و یا همه پرسى قانون اساسی و یا مطلب دیگر رأی بدهند، قانون هایی از پیش برای آن ها نوشته می شود، بدون آن که نظر آن ها را برای این کار بخواهند؛ مثلاً سن رأی دهندگان، جنسیت آن ها و دیگر شرایطی را که پیش از انتخابات می گذارند. این ها همه پیش فرض هایی است که مردم به وسیله آن ها در انتخابات شرکت می کنند. این دور و تسلسل، مشکلی است که در نظام های دموکراسی دنیا وجود دارد. غربیان هر اشکالی که به ما در خصوص پذیرش پیش فرض ها بکنند به نظام دموکراسی خودشان به نحو شدیدتری وارد است. ما این مشکل را با نظریه "انتصاب" حل می کنیم اما آن ها چگونه؟

اگر ما قائل به "انتصاب" شدیم مشکل ما در تسلسل مشروعیت حل می شود، چون نهایتاً می رسیم به جایی که فوق مردم است، در آن صورت دیگر نمیگوییم مردم طبق چه قانونی چنین کردند، یا اگر رهبر کسی را تعیین کرد، اعتراض نمیکنیم. اما اگر این را نپذیرفتیم همان اشکالی که لاقلاً بر سایر نظام های دموکراسی وارد است بر ما هم وارد خواهد بود.

حکومت اسلامی: نظر تان در خصوص مجله "حکومت اسلامی"، که وابسته به دبیرخانه مجلس خبرگان است، چیست؟

آیه الله مصباح یزدی: با توجه به شرایطی که ما داریم و کمبودهایی که در جامعه و حوزه وجود دارد یکی از کارهای بسیار خوب، وجود چنین مجله هایی است. باید تلاش شود تا مطالب مفید و مورد حاجت جامعه در زمینه حکومت اسلامی بررسی شود و دیدگاه های گوناگون مطرح گردد تا بستری برای نقد دیدگاه ها و اندیشه ها فراهم آید. این مجله در این جای گاه و برای رفع چنین نیازهایی فعالیت می کند. اما باید سطح مجله ارتقا پیدا کند و این در گرو آن است که نویسندگان بیش تر و عمیق تری داشته باشیم تا قلم و اندیشه آن ها بر غنای مجله بیفزاید. امیدوارم که مجله "حکومت اسلامی" راه کمال را بهتر و سریع تر طی کند.

۷-۲- جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان

گفت و گو با آیه الله عبدالله جوادی آملی

حکومت اسلامی: مجلس خبرگان در قانون اساسی چه وظایفی بر عهده دارد؟

آیه الله جوادی آملی: برای مجلس خبرگان در قانون اساسی وظایف متعددی تدوین شده که عمده آن به این شرح است:

یکم: گرچه تدوین و تصویب قانون مربوط به مجلس خبرگان از لحاظ تعداد اعضا، شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن ها و سایر مقررات و آیین نامه ها در دوره نخست بر عهده فقهای شورای نگهبان است، لیکن در دوره های بعد، مستقلاً بر عهده خود مجلس خبرگان می باشد، زیرا اصل یک صد و هشتم قانون اساسی چنین می گوید: "قانون مربوط به تعداد، و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن ها و آیین نامه داخلی جلسات آنان برای نخستین دوره باید به وسیله فقهای اولین شورای نگهبان تهیه و با اکثریت آرای آنان تصویب شود، و به تصویب نهایی رهبر انقلاب برسد. از آن پس، هر گونه تغییر و تجدید نظر در این قانون و تصویب سایر مقررات مربوط به وظایف خبرگان در صلاحیت خود آنان است."

آن چه از اصل یک صد و هشتم استنباط می شود، استقلال مجلس خبرگان در مورد قانون گذاری مربوط به خود است، زیرا اولاً: نهادها، وزارت خانه ها و مانند آن گرچه در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل اند، لیکن آیین نامه های آن ها حتماً باید مخالف با قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی نباشد، و هیچ نهادی حق قانون گذاری ندارد، ثانیاً: گرچه مجلس شورای اسلامی مرجع تقنین تمام قوانین کشور است، ولی تصویب آن ها به بررسی شورای نگهبان می باشد، تا هیچ کدام از آن قوانین مخالف با قانون اساسی یا مخالف با موازین اسلامی نباشد (طبق اصل نود و چهارم قانون اساسی)، ثالثاً: انعقاد مجلس شورای اسلامی و صلاحیت آن برای شروع به کار قانون گذاری مشروط به تحقق و تمامیت نصاب شورای نگهبان است؛ یعنی اگر شورای نگهبان در خارج محقق نشد، اصلاً مجلس شورای اسلامی، قانونی نیست مگر در خصوص تصویب اعتبارنامه نمایندگان، رابعاً: شورای نگهبان مرجع تقنین نیست، حتی قوانین مربوط به خود آن شورا، در قانون اساسی کاملاً مدوّن و مصوّب شد، تنها صلاحیت آن شورا تصویب آیین نامه داخلی خودش می باشد.

گرچه نخستین دوره مجلس خبرگان با قانون مصوّب شورای نگهبان تشکیل می شود، لیکن شورای نگهبان برای تصویب قانون اولین دوره مجلس خبرگان، فاقد استقلال است، زیرا مصوّب آن شورا تا به تصویب نهایی رهبر انقلاب نرسد، هرگز رسمیت قانونی نخواهد داشت. اما مجلس خبرگان بعد از تشکیل شدن در تمام عناوین یاد شده مستقل می باشد، چون نه تنها در تدوین آیین نامه های داخلی خود مستقل است، بلکه در تدوین و تصویب قوانین و مقررات مربوط به خود، هم منبع تقنین است و هم در این مرجع بودن مستقل است؛ یعنی نه تنها نیازی به بررسی نهایی شورای نگهبان ندارد، بلکه محتاج به تصویب نهایی رهبر انقلاب هم نخواهد بود؛ بر خلاف مقررات مربوط به مجمع تشخیص مصلحت نظام که به تأیید نهایی مقام رهبری نیازمند است. از این جا وظیفه استقلالی مجلس خبرگان در تقنین قوانین مربوط به خود و بی نیازی آن از هر نهاد، ارگان و مقامی - حتی مقام شامخ رهبری - معلوم خواهد شد. این مطلب گرچه در قانون اساسی مصوّب ۱۳۵۸ ملحوظ شده بود، لیکن با صراحت و دلالت روشن تر و بدون هیچ ابهام و اجمالی در شورای بازنگری قانون اساسی مصوّب ۱۳۶۸ بیان شد. ممکن است نظارت نهایی مصوبات مجلس خبرگان از لحاظ انطباق با موازین اسلامی بر عهده فقهای شورای نگهبان باشد که در این جهت نیاز به توضیح آینده است.

نمونه استقلال و تفاوت مجلس خبرگان با سایر ارگان ها را می توان در تعیین مدت مجلس خبرگان مشاهده کرد؛ مثلاً رئیس جمهور طبق اصل یک صد و چهاردهم برای مدت چهار سال و نمایندگان مجلس شورای اسلامی طبق اصل شصت و سوم برای مدت چهار سال و اعضای شورای نگهبان طبق اصل نود و دوم برای مدت شش سال انتخاب می شوند، لیکن اعضای مجلس خبرگان طبق قانون مصوّب خود، برای مدت هشت سال انتخاب می شوند، و قانون

اساسی هیچ گونه تحدیدی در این باره ندارد، بلکه تعیین حدود آن را همانند سایر مسائل و قوانین خبرگان در اختیار خود مجلس خبرگان قرار داده است.

دوم: تعیین رهبر انقلاب از بین فقهای واجد شرایط رهبری دومین وظیفه و اصلی ترین سِمَت مجلس خبرگان است، زیرا در اصل یک صد و هفتم قانون اساسی چنین آمده است: "پس از مرجع عالی قدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیه الله العظمی امام خمینی (قدس سره الشریف)، که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم و یک صد و نهم بررسی و مشورت می کنند، هرگاه یکی از آنان را اَعْلَم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یک صد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند. رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت."

آن چه از این اصل و سایر اصول قانون اساسی، راجع به رهبری استظهار می شود عبارت است از:

۱- فقیه جامع شرایط علمی و عملی رهبری در عصر غیبت حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - نه تنها می تواند مقام رهبری را حیزت کند، بلکه موظف است عهده دار آن گردد، زیرا مقتضای ادله نصب عام از یک سو و مفاد اصل پنجم قانون اساسی از سوی دیگر همانا تعهد فقیه جامع شرایط است نه اختیار او، چون در اصل پنجم قانون اساسی چنین آمده است:

"در زمان غیبت حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه - در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یک صد و هفتم عهده دار آن می گردد."

بنابراین، وظیفه مجلس خبرگان جعل مقام رهبری، یا اعطای آن مقام مجعول به فقیه جامع شرایط نیست، بلکه طبق ادله نصب، چنین مقامی برای فقیه جامع شرایط جعل شده و به شخصیت حقوقی فقیه نه به شخصیت حقیقی او (یعنی به سِمَت فقاها و عدالت او نه به شخص او) اعطا شده است و هیچ کدام از این دو کار؛ یعنی، جعل اصل مقام و اعطای آن از اختیارات یا وظایف مجلس خبرگان نیست، بلکه وظیفه او فقط تشخیص تحقق شرایط مزبور در شخص فقیه و اعلام نظر کارشناسی در این باره است؛ یعنی، کشف اجتماع شرایط مزبور در شخص خاص به نحو انحصار یا عدم انحصار که در مطالب بعد معلوم خواهد شد.

۲- اگر شرایط مزبور رهبری در شخص معین به نحو انحصار محقق شد، پذیرش سِمَت رهبری بر آن فقیه معین و تعهد وی نسبت به مقام رهبری، واجب عینی خواهد بود، و معرفی همان فقیه معین و منحصر برای رهبری، بر مجلس خبرگان واجب تعیینی می باشد، چنان که پذیرش مردم در این فرض مزبور نیز به نحو واجب تعیینی است، و اگر شرایط مزبور رهبری در چند فقیه بدون امتیاز و بدون انحصار محقق شد، پذیرش سِمَت رهبری در ابتدای فحوص و بررسی بر همگان واجب کفایی است و معرفی یکی از آنان برای تصدی مقام رهبری در ابتدای بحث به نحو واجب تخییری بر مجلس خبرگان واجب است.

اگر با فحص دقیق و بحث عمیق هیچ گونه امتیاز و برجستگی یا مقبولیت عامه برای فقیه معین ثابت نشد، بر مجلس خبرگان تعیین یکی از آنها (تخییر حدوثی، نه استمراری) به عنوان رهبر و اعلام رهبری وی به مردم واجب خواهد بود، چنان که پذیرش رهبری همان فقیه معین و معرفی شده از سوی خبرگان بر مردم به نحو واجب تعیینی لازم می باشد، همان طور که تصدی مقام رهبری برای فقیه جامع شرایط مزبور واجب عینی است، نه کفایی و بر فقهای دیگر همانند اعضای مجلس خبرگان و هم آهنگ با سایر مردم، پذیرش رهبری آن فقیه معرفی شده واجب تعیینی است.

۳- جریان وجوب عینی یا کفایی نسبت به فقیهان جامع شرایط رهبری است و جریان وجوب تعیینی یا تخییری در ابتدای فحوص و بررسی نسبت به اعضای مجلس خبرگان می باشد، اما نسبت به جمهور و توده مردم در تمام احوال،

پذیرش رهبری شخص معین واجب تعیینی است، زیرا وظیفه آنان بعد از فُحْص و کاوش علمی و اعلام نتیجه نمایندگان آن‌ها، یعنی مجلس خبرگان روشن می‌شود و در این حال وظیفه آنان جز پذیرش رهبری فقیه معین به نحو واجب تعیینی نخواهد بود.

۴- شخصیت حقیقی فقیه مزبور همانند اشخاص حقیقی دیگر اعم از فقهای همتای خویش و اعضای مجلس خبرگان و جمهور مردم موظف است ولایت و رهبری شخصیت حقوقی خویش را که همان ولایت فقاها و عدالت و... می‌باشد به نحو واجب تعیینی بپذیرد، زیرا گذشته از آن که تولی ولایت فقاها و عدالت شرعاً بر خود فقیه جامع شرایط واجب است، مفاد ذیل اصل یک صد و هفتم نیز همین است، چون در ذیل آن اصل چنین آمده است: "رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است؛ یعنی شخصیت حقیقی رهبر در برابر همه قوانین با جمهور مردم مساوی است، گرچه شخصیت حقوقی آن، عین سیمت است.

سوم: مراقبت وجدان و فقدان اوصاف و شرایط رهبری سومین وظیفه مجلس خبرگان است، زیرا گرچه رهبری همانند ریاست جمهور، عضویت مجلس خبرگان، عضویت شورای نگهبان، نمایندگی مجلس شورای اسلامی و... زمان مند و مدت دار نیست، لیکن مشروط به شرایط و محدود به اوصافی است که در گذر زمان از گزند حوادث مصون نیست، چنان که فُحْص و تبادل نظر اعضای مجلس خبرگان در مقام حدوث و در تبیین اصل رهبر معصومانه نیست و ممکن است با اشتباه پیچیده همراه باشد، که در طول زمان کشف خلاف آن محتمل خواهد بود، لذا مجلس خبرگان موظف است به طور دقیق درباره شرایط و اوصاف علمی و عملی رهبر مراقبت کند و صدر اصل یک صد و یازدهم در این باره چنین می‌گوید: "هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یک صد و نهم گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد...."

آن چه از این اصل استظهار می‌شود عبارت است از: ۱- شرایط و اوصاف مذکور در قانون اساسی برای تصدی مقام رهبری، باید در حال حدوث و در حال بقا هم چنان محفوظ بماند و ثبوت آن اختصاص به زمان حدوث رهبری ندارد. ۲- وظیفه مجلس خبرگان در مقام اثبات و تشخیص اختصاص به مقام حدوث رهبری ندارد، بلکه در مقام بقای آن نیز هم چنان وظیفه مندند که مراقبت کامل نمایند که آن شرایط و اوصاف هم چنان موجود باشد. ۳- در صورت کشف خلاف به لحاظ مقام حدوث و نیز در صورت زوال برخی از شرایط و اوصاف به لحاظ مقام بقا، فقیه مزبور در ظرف فقدان (حدوثاً یا بقائاً) رهبر نبوده یا نخواهد بود و وظیفه خبرگان اعلام نفی رهبر سابق و معرفی رهبر لاحق است.

چهارم: گاهی فقدان شرایط یا اوصاف به تحوّل و دگرگونی منفی در شخص فقیه پذیرفته شده به عنوان رهبری است، مانند آن که بر اثر علل طبیعی، کهن سالی، بیماری، رخدادهای تلخ غیر مترقب و... فاقد برخی از شرایط رهبری می‌گردد و زمانی به تحوّل و دگرگونی مثبت است که در سایر فقهای همتای او پدید می‌آید، مانند آن که یکی از فقهای همسان او به رجحان علمی، عملی یا مقبولیت عامه رسیده است که اگر در طلیعه انتخاب و تعیین رهبر، چنین مطلبی حاصل شده بود حتماً آن فقیه به عنوان رهبر به مردم معرفی می‌شد و هم اکنون تحوّل و دگرگونی مثبت آن فقیه در حدّ وفور و فراوانی است که قابل اغماض نخواهد بود. چنین مزیت و برجستگی پدید آمده تحوّل مثبت فقیه دیگری است که مجلس خبرگان را به معرفی آن فقیه ممتاز موظف می‌نمایند. از این جا معلوم می‌شود که گرچه رهبری، زمان مند نیست، ولی شرایط و اوصاف آن مانند مرجعیت در رهگذر تحوّل های علمی و عملی به طور طبیعی یا تاریخی، زمان مند خواهد بود؛ لذا قابل پیش بینی به عنوان کوتاه مدت یا دراز مدت نمی‌باشد.

پنجم: گاهی فقدان شرایط و اوصاف به طور دائمی است و گاهی به طور موقت. فقدان دائمی مانند رخداد وفات یا چیزی که ملحق به وفات است، مثل فوتی قطعی و کهن سالی حتمی که با نسیان و فقدان قدرت رهبر همراه می‌باشد. فقدان موقت و موسمی، مانند بیماری دراز مدت که علاج آن در مدت کوتاه مُعْتَفَر و مورد تسامح یقیناً بیرون است و شرایط و اوصاف رهبری در زمان آن بیماری صعب العلاج قطعاً مفقود است. در این حال نیز مجلس خبرگان

موظف به مراقبت و اعلام نتایج آن خواهد بود. در صورت فقدان دائم در صدد تعیین رهبر آینده بودن، از وظایف مجلس خبرگان است. در دو صورت اخیر شورای مشخصی بعضی از وظایف رهبری را بر عهده دارند که بحث پیرامون آن شورا و ترکیب و وظایف آن از قلمرو این مصاحبه و سؤال و پاسخ بیرون است.

ششم: همان طور که در صورت وجدان شرایط و اوصاف رهبری، کار مجلس خبرگان، کشف و اعلام آن بود، در صورت فقدان یکی از آن ها، وظیفه خبرگان کشف و اعلام آن است. نه عزل رهبر، زیرا فاقد شرایط یا اصلاً رهبر نبود یا از رهبری منعزل می شود و از انزال او در اصل یک صد و یازدهم چنین تعبیر شد: "از مقام خود برکنار خواهد شد؛ یعنی، منعزل است نه معزول و اگر در سطر بعد همان اصل سخن از عنوان عزل رهبر آمده است، به این معنا نخواهد بود که مجلس خبرگان او را معزول می کند، بلکه همان منبع فقهی که او را نصب نمود، عزل می کند و مجلس خبرگان سِمَتی جز کشف عزل و نصب رهبر ندارد، نه انشای عزل یا انشای نصب (یعنی انشای عزل یا انشای نصبی)."

تذکر: وظایف مهم دیگری برای مجلس خبرگان تدوین و تصویب شده است که ارائه آن ها خارج از محور سؤال مزبور می باشد و قهراً پاسخ به آن ها خارج از مبحث کنونی است، زیرا مدار سؤال، تعیین خصوص وظایف مجلس خبرگان بر اساس قانون اساسی است، نه بر اساس قوانین دیگر. چون قانون اساسی، اختیار قانون گذاری مجلس خبرگان را بر عهده خود آن مجلس قرار داد و بنابر اصل یک صد و هشتم، مجلس خبرگان برای تعیین وظایف خود عهده دار وضع قوانین مناسب با خود بود؛ لذا برای تحدید آن وظایف مقررات ویژه ای وضع نمود که تحریر و تقریر آن ها در پاسخ سؤال یاد شده خارج از بحث کنونی خواهد بود.

حکومت اسلامی: مبنای فقهی و حقوقی تشکیل مجلس خبرگان چیست؟

آیه الله جوادی آملی: فقیه جامع شرایط علمی و عملی، عهده دار مناصب متعدّد است که بارزترین آن ها، مرجعیت فتوا، قضای در محاکم عدل، ولایت و رهبری امور مردم است، هیچ کدام از این مناصب یاد شده از باب وکالت از طرف مردم نیست تا موکل یا موکلین چنین سِمَت ها را به فقیه جامع شرایط یاد شده داده باشد و قبل از توکیل، فقیه مزبور فاقد سِمَت های مزبور باشد، چون محوری ترین شرط آن منصب ها همانا فقاقت و اجتهاد است و منظور از آن نیز فقاقت مطلق و اجتهاد تامّ نه به نحو تجزّی است به طوری که فقیه مزبور بتواند در همه ابواب مختلف فقه: عبادات، احکام، عقود، ایقاعات و ...، استنباط کند و ملکه اجتهاد را بالفعل دارا باشد و قوه استخراج احکام از مبانی مستنبط از منابع اصیل را بالفعل واجد باشد، نه آن که در ملکه و قوه استنباط بالقوه باشد، هر چند نسبت به برخی بالفعل بوده و متجزّی باشد، و تشخیص چنین وصف و شرطی دشوار بوده و بر عهده کارشناسان متعدّد است، و سیره مستمرّ متشرّعان و نیز بنای فرزائگان در این گونه از امور مهم این است که به متخصصان هر رشته مراجعه می کنند و گزارش کارشناسان متخصص مؤثّق را می پذیرند، چنان که بنا و سیره متدینین در پذیرش مرجع فتوا نیز چنین بوده و هست.

البته بحث کنونی در تبیین مبنای فقهی و حقوقی مجلس خبرگان است، نه در تحریر مبنای فقهی و حقوقی ولایت فقیه و منصب رهبری که آن خود رسالتی است جدا بر عهده رساله و مقالتی جداگانه.

توجه به یک نکته که سهم تعیین کننده در فلسفه سیاسی اسلام دارد واجب می باشد و آن این است که گرچه بین مرجعیت و رهبری فرق فراوانی است و گزارش تفصیلی آن فروق در این مورد لازم نیست، لیکن تنبّه به برخی از آن ها در این جا ضروری است:

۱- مرجعیت، کثرت پذیر و تقلید نیز تعدّدپذیر است؛ یعنی، ممکن است در عصر یا مصری برای نسل معین چند مرجع تقلید وجود داشته باشد که بر اثر عدم احراز اعلمیت و مانند آن، حکم به تخییر در پذیرش مرجعیت چند نفر شده است و یا بر اثر احراز عدم تفاوت در شرایط و اوصاف مرجعیت چنین حکمی در جامعه متشرّعان با قبول تلقی شده است؛ لذا برخی از مقلدان به شخص معین رجوع کرده و بعضی از آنان مرجع دیگری را برای تقلید پذیرفته اند.

۲- مرجعیت تفکیک پذیر بوده و تقلید نیز تجزی پذیر است؛ یعنی ممکن است فقیه معینی در عبادات اَعْلَم از دیگری بوده و فقیه معین دیگری در عقود و معاملات اَعْلَم از غیر خود باشد، که در این حال، تفکیک در تقلید محتمل است و تجزی در تقلید ممکن خواهد بود.

۳- مرجعیت متعدّد حدوداً و بقائاً احتمال تخییر دارد؛ یعنی ممکن است تخییر بین چند مرجع متساوی یا متفاوت ثبوتی با عدم احراز تفاوت در مقام اثبات مستمر باشد به طوری که مقلد نه تنها در مقام حدوث بلکه در مقام بقا نیز در رجوع به هر یک از آنان مخیر باشد. البته ممکن است برخی از مراجع، تخییر را ابتدایی بدانند نه مستمر، و عدول از متساوی به متساوی دیگر را روا ندانند، لیکن برهان عقلی بر خلاف تخییر مستمر اقامه نشده است. اما ولایت و رهبری نظام واحد برای ملت واحد و کشور واحد نه تعدّدپذیر است نه تفکیک پذیر و نه تخییر مستمر را تحمّل می کند و دلیل اجمالی آن گسستن شیرازه نظم و انسجام ملی یک مملکت است.

بنابر مطالب یاد شده و اهمیت مسئله رهبری نظام و ولایت امر یک ملت و پرهیز از خطر هرگونه تعدّد، تفکیک و تجزیه در مهم ترین رکن نظام اسلامی، مجلس خبرگان تشکیل شده و می شود که در آن فقیه شناسان هر ولایت که از آن منطقه نرفته باشند و مورد وثوق مردم آن قلمرو باشند، تا کسی چنین نسراید: "رندان تشنه لب را آبی نمیدهد کس / گویی فقیه شناسان رفتند از ولایت" به تبادل نظر پرداخته و پیرامون مبادی و مبانی فقهی و حقوقی رهبری نظام میانپیشند و به عنوان بیّنه، شهادت میدهند یا به عنوان اهل خبره، رأی کارشناسی صادر می کنند تا مجموع آن چه از حسن آنان به عنوان شهادت یا حدس آن ها به عنوان خبر ارائه شده است آثار و فواید فراوان فقهی و حقوقی داشته باشد که به برخی از آن ها اشارت می رود:

۱- قیام بیّنه شرعی یا قیام آرای اهل خبره که مورد پذیرش عقلا و امضای شارع مقدّس است.

۲- حصول طمأنینه یا علم از شهادت یا ارائه رأی کارشناسان رهبری از سراسر کشور، زیرا منتخبان مجلس خبرگان چهره های علمی و عملی یک کشورند که برخی بدون واسطه و بعضی با واسطه مورد اطمینان علمی و عملی جامعه اسلامی هستند.

۳- پرهیز از تعارض بیّنه ها یا تعارض گزارش خبیران که گذشته از بهره فقهی، ثمره حقوقی نیز خواهد داشت، زیرا برابر قانون اساسی که مورد پذیرش اکثریت قاطع ملت مسلمان ایران می باشد، همگان تعهد نموده و تعاهد متقابل کرده اند که حق حاکمیت خویش را در پذیرش رهبری نظام فقط از راه مجلس خبرگان اعمال کنند، و همگی در معرض انتخاب خبره قرار گرفتند و اکثریت آنان گروه مخصوصی را شناسایی کرده، آنان را به منظور تشخیص فقیه جامع شرایط رهبری انتخاب کرده اند و چنین تعهد ملی، دینی و چنین تعاهد متقابل همگانی که در همه پرسى قانون اساسی ظهور کرده است، به امضای فقیه جامع شرایط رهبری مانند امام - قدس سره - رسیده است و صبغه حقوقی آن هم آهنگ با جنبه فقهی آن تأمین شده است.

لذا هیچ مجالی برای اختلاف و هیچ زمینه ای برای تخلف و هیچ بهانه ای برای مخالفت وجود نخواهد داشت، چون همه مردم از یک سو و همه شهود و بیّنه ها از سوی دیگر و همه کارشناسان رهبری از سوی سوم بر این تعهد همگانی و تعاهد متقابل که مورد تنفیذ ولیّ امر مسلمین واقع شده است اتفاق نموده اند و چنین تعهدی از مصادیق بارز اوفوا بالعهد" و از موارد روشن ادله وفای به عهد و میثاق و شرط خواهد بود. همان طور که همه فقیهان جامع شرایط و همتای هم دیگر، قبل از فعلیت سیمت ولایت برای یکی از آنان، متساوی الأقدار و الأقدام بوده اند، لیکن بعد از به فعلیت رسیدن ولایت یکی از آن ها، همگی جزو امت او شده و در مسائل مهم مملکتی غیر از نظر مشورت و رهنمود فقهی و ارائه طریق و معاضدت فرهنگی و معاونت علمی و مساعدت عملی، کار دیگری به عنوان دخالت در ولایت و رهبری نداشته و ندارند.

بیّنه ها، کارشناسان و اهل خبره نیز برابر تعاهد متقابل امضا شده، قبل از پذیرش شهادت عده ای یا قبول گزارش کارشناسان گروه خاصی، سایر بیّنه ها و سایر خبیران، همتای یکدیگر بوده اند، لیکن بعد از پذیرش شهادت یا گزارش خبیرانه اکثریت نمایندگان منتخب ملت، هیچ مجالی برای شهادت یا گزارش خبیرانه مخالفان نیست.

تذکر: جریان حقوقی مجلس خبرگان گسسته از صبغه فقهی آن نیست؛ زیرا مسائل حقوقی به نوبه خود بخشی از مسائل فقهی است، لیکن بر اثر اهمیت ملی آن، جدا از مسائل فقهی مطرح می شود.

حکومت اسلامی: آیا چنین مجلسی در سایر کشورها هم پیش بینی شده است؟

آیه الله جوادی آملی: جمهوری اسلامی ایران نظام ویژه ای است که گذشته از مجلس شورای اسلامی (قوه مقننه) و قوه قضائیه و قوه مجریه، نهاد برتر و فائقی دارد به نام ولایت فقیه. کشورهای دیگر یا سلطنتی است یا جمهوری و از سوی دیگر انطباق تمام قوانین، مقررات و آیین های آن ها برابر با اندیشه های مخص بشری یا تلفیق و التقاط و ترکیب نامیمونی است از آرای انسانی و ره آوردهای وحی الهی، هر چند در باطن با هم اصطکاک داشته باشند و هم چنین پایه اساسی آنان آزادی و رهایی مطلق یا ملقق آحاد جامعه و مسئولان نظام از هر قید شرعی است، لیکن نظام اسلامی ایران طبق اصل دوم و چهارم و سایر اصول مهم قانون اساسی بر پایه ایمان به توحید، نبوت، معاد، عدل الهی، امامت مستمر و کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، استوار است. چنین نظام الهی - انسانی می طلبد که کارشناسان فقاقت و عدالت، در دو مرحله "حدوث" و "بقاء"، محققانه سنت و سیرت رهبری نظام را مراقب باشند، چنان که آحاد مردم نیز برابر اصل هشتم قانون اساسی عهده دار دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر متقابل بین دولت و ملت اند. غرض آن که، چنین ویژگی که در مجلس خبرگان رهبری مطرح است شاید در کشورهای دیگر بی مانند باشد، لیکن وجود نهادی که معادل آن باشد محتمل و قابل فحص و بررسی است. با توجه به این که مسئولان درجه اول برخی از کشورها، حق انحلال مجلس شورای خود را دارند و چنین حقی در قانون اساسی ایران برای رهبری نظام اسلامی پیش بینی نشده است، پس از این لحاظ می توان صبغه آزادی، حاکمیت ملی، اتکا به آرای عمومی و حق ملت را در جمهوری اسلامی ایران رنگین تر دانست. غرض آن که نشانه های اقتدار ملی، حاکمیت عمومی بر پایه های ایمان و لوازم آن در جمهوری اسلامی ایران مستحکم است به طوری که نهاد برتری برای مراقبت ویژه در ثبوت و سقوط رهبری پیش بینی شده است.

حکومت اسلامی: آیا نمی توان وظایف خبرگان را به مردم واگذار کرد؟

آیه الله جوادی آملی: حق حاکمیت که از طرف خداوند آفرینش به جامعه بشری داده شده گاهی بدون واسطه اعمال می شود و گاهی با واسطه. در مواردی که وضع آن روشن است و هیچ ابهامی وجود ندارد، چنان که هیچ رقیبی برای مورد رأی یافت نمی شود تا زمینه تردید، تحیر و مانند آن پدید آید و از این جهت نیازی به شهادت بیته ها، یا گزارش کارشناسان اهل خبره باشد، حق حاکمیت مزبور، با آرای مستقیم مردم اعمال می شود و نیازی به نایب، وکیل، شاهد، خبیر و مانند آن ها نخواهد بود، مانند پذیرش اصل نظام اسلامی در همه پرسی فروردین ۱۳۵۸ و نیز نظیر پذیرش رهبری بدون رقیب امام خمینی راحل - قدس سره - که ولایت ایشان به نحو تعین از بدء انقلاب، روشن بود؛ لذا در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸، جریان تعین رهبر بدون رقیب امام راحل - قدس سره - نیازی به مجلس خبرگان نداشت، همان طور که رجوع مستقیم به آرای عمومی در همه پرسی برای پذیرش اصل نظام جمهوری اسلامی، محتاج به مجلس خبرگان نبوده است و در مواردی که وضع مورد رأی پیچیده و دشوار است و نیازمند کار تحقیقی کارشناسان است، نظیر تدوین قانون اساسی و نیز مانند تعیین رهبری یکی از فقهای جامع شرایط که صلاحیت او شهره ملت نیست و محتاج فحص کارشناسان می باشد، حق حاکمیت یاد شده با انتخاب خبرگان مخصوص اعمال می شود.

جریان ولایت امر و رهبری امت در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ سه مرحله ای بود، لیکن در قانون اساسی بازنگری شده و مصوب ۱۳۶۸، دو مرحله ای شد.

توضیح سه مرحله ای بودن در قانون اساسی قبلی به این است که در مرحله اول، از قبیل تعین رهبر بدون نیاز به تعیین کسی است و در مرحله دوم، از قبیل تعیین یک فقیه معین که اعلم یا دارای مقبولیت عام یا واجد برجستگی

خاص می باشد، لیکن چنین صلاحیتی برای آحاد مردم روشن نیست و در مرحله سوم تعیین یکی از فقهای واجد شرایط رهبری به طور مساوی که همگان در آن همتای هم اند و هیچ کدام برجستگی خاص نسبت به دیگران ندارند.

اما در قانون اساسی فعلی - که بازنگری شده است - جریان ولایت امر و رهبری مردم فقط دو مرحله ای است: مرحله اول تعیین فقیه معین که أعلم یا واجد برجستگی خاص یا مقبولیت عام است و مرحله دوم تعیین یکی از فقهای همتای هم دیگر به طوری که تخییر در آن فقط ابتدایی است نه استمراری. غرض آن که، اصالت در حاکمیت ملی از آن آرای ملت است، خواه بدون واسطه و خواه با واسطه و موارد رجوع بدون واسطه به آرای عمومی باید طوری باشد که تشخیص آن برای همگان ممکن باشد، لذا انتخاب اعضای خبرگان، انتخاب رئیس جمهور، انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی، همگی مستقیم و بدون واسطه است.

گاهی ممکن است برخی از قوانین بسیار مهم توسط نمایندگان مردم در مجلس شورای اسلامی تقنین نشده و توسط خود مردم به صورت قانون گذاری تصویب گردد. که در این گونه از موارد نه تنها آرای عمومی ملت، مرجع تعیین قرار می گیرد بلکه برای تصویب نهایی به شورای نگهبان هم ارجاع نمی شود، زیرا در اصل پنجاه و نهم قانون اساسی چنین آمده است.

"در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، ممکن است اعمال قوه مقننه از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آرای مردم صورت گیرد. در خواست مراجعه به آرای عمومی باید به تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس برسد."

سر آن که در بازنگری قانون اساسی، جریان تعیین رهبری که مرحله اول از مراحل سه گانه تحقق ولایت امر و رهبری نظام اسلامی است، حذف شد و به همان دو مرحله از مراحل سه گانه مزبور اکتفا شد این است که رهبری یک موضوع پیچیده و فنی و تخصصی است. کسی هم چون امام خمینی - رحمه الله علیه - که رهبر ممتاز و شناخته شده همگان باشد بسیار نادر و در طول تاریخ کمیاب است؛ لذا مرحله اول که ارجاع به آرای عمومی به طور مستقیم باشد، حذف شد و گرنه چنین کاری نه امتناع عقلی دارد و نه منع نقلی. در آن صورت نیازی به مجلس خبرگان رهبری نخواهد بود، مگر به لحاظ بقای شرایط و اوصاف که جهت مراقبت مستمر شاید وجود آن لازم باشد. البته آن هم منوط به آن است که حضور مستمر و پیگیری مردم ممتنع یا ممنوع یا دشوار و پیچیده باشد و گرنه حضور دائمی خود ملت کافی است.

لازم است توجه شود که خبرگان از آن جهت که شهروند عادی هستند، فحوص و بررسی آنان برای شناخت رهبری و پذیرش آن برای خودشان، واجب است و اما نسبت به دیگران که سیمت بیینه و شهادت یا جنبه گزارش کارشناسانه متخصص دارد، مشروط به آن است که خود مردم به طور مستقیم به نتیجه نرسیده باشند و نیازمند به شهادت بیینه یا گزارش کارشناسانه خبیر داشته باشند، که در آن حال وجود مجلس خبرگان و شهادت یا گزارش خبیرانه اعضای آن لازم خواهد بود.

بنابر این، رجوع به آرای عمومی در شناخت رهبری در صورتی که شناخت و پذیرش آن روشن باشد، همانند رهبری امام راحل - قدس سره - جایز است، چنان چه در قانون اساسی قبلی آمده است و در غیر آن صورت که غالباً شناخت و پذیرش رهبری پیچیده است، وظیفه مجلس خبرگان به آرای عمومی مستقیم و بدون واسطه واگذار نمی شود. غرض آن که، همان طور که قانون گذاری حق مجلس شورای اسلامی است و به آرای عمومی مراجعه نمی شود مگر در مورد یاد شده در اصل پنجاه و نه، حق انتخاب رهبر مخصوص مجلس خبرگان است و به آرای عمومی به طور مستقیم مراجعه نمی شود، لیکن اگر نمونه نادری، هم چون امام راحل - رحمه الله علیه - اتفاق آید، مردم به طور عادی تکلیف خود را می دانند و عملاً نیازی در مرحله حدوث رهبری به مجلس خبرگان نیست. گرچه خصوص این مورد در قانون اساسی مصوب ۱۳۶۸ نیامده است.

حکومت اسلامی: اعتبار و مشروعیت اعضای خبرگان از کجا کسب می شود؟

آیه الله جوادی آملی: همان طور که در پاسخ سؤال دوم و هم چنین در اثنای مباحث گذشته روشن شد، مبنای فقهی و حقوقی تشکیل مجلس خبرگان و نیز اعتبار و مشروعیت اعضای مجلس خبرگان معلوم شده است، زیرا اعضای مجلس خبرگان بالاصاله از طرف خود و بالوکاله از طرف موکلان خویش - که جمهور مردم ایران اند - به منظور شناخت فقیه جامع شرایط رهبری به تحقیق و تبادل نظر پیرامون فقههای عصر می پردازند و بعد از تبیین رشد از غی و آشکار شدن حق، ولایت فقیه معین و رهبری فقیه مشخص را خودشان بالاصاله پذیرفته و از باب بیّنه یا گزارش کارشناسانه خبیر آن را به موکلان خود ابلاغ می دارند.

اعضای مجلس خبرگان کسانی هستند که از جهت علمی و عملی مورد وثوق جمهور مردم اند و توده مردم آنان را برای بررسی و تبادل نظر مشورتی درباره فقههای معاصر وکیل کرده اند تا آن ها که شهود بالقوه اند، شاهدان بالفعل شوند و آن ها که بالقوه واجد شرایط گزارش کارشناسانه اهل خبره اند بالفعل گزارش خبیرانه دهند و غیر از آنان ضمن تعهد در رأی گیری برای منتخبان مجلس خبرگان هرگز شهادت بر خلاف آنان نخواهند داد تا از قبیل تعارض دو بیّنه شود و یا گزارش کارشناسانه اهل خبره بر خلاف گزارش آن ها نمی دهند تا از باب تعارض آرای اهل خبره شود، زیرا تعهد متقابل همگی در برابر قانون اساسی که مورد امضای ولیّ مسلمین است، همین حکم را به دنبال دارد.

اصل یک صد و هفتم و یک صد و هشتم عهده دار مشروعیت مجلس خبرگان و اعتبار آرای اعضای آن است. البته تفصیل آن اعتبار و هم چنین مشروعیت مصوّبات مجلس خبرگان بر عهده قوانین موضوع و مصوّب خود خبرگان است، که قانون اساسی چنین اختیاری را بر عهده آنان گذاشته است.

غرض آن که، اعتبار و مشروعیت اعضای مجلس خبرگان به آرای عمومی وابسته است، چنان که اعتبار رئیس جمهور و مشروعیت نمایندگان مجلس شورای اسلامی، متکی به رأی مردم است، با این تفاوت که نفوذ ریاست جمهوری نیازمند به تنفیذ مقام رهبری است، چنان که اصل اعتبار مجلس شورای اسلامی که اعضای آن در سایه مشروعیت مجلس صاحب اعتبار و مشروعیت می شوند، به تحقق شورای نگهبان است که فقههای آن منصوب مستقیم از طرف رهبری هستند و حقوق دانان آن به وسیله رئیس قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی معرفی می شوند که رئیس مزبور منصوب مستقیم از سوی رهبری است.

به هر تقدیر، اعتبار و مشروعیت ریاست جمهوری و نیز نمایندگان مجلس شورای اسلامی به طور مستقیم یا غیر مستقیم توسط رهبری انجام می شود، لیکن اعتبار و مشروعیت اعضای مجلس خبرگان همانند انعقاد اصل مجلس خبرگان و مشروعیت آن محتاج به تنفیذ، تصویب، تأیید رهبری نخواهد بود.

البته صلاحیت کاندیدا شدن برای عضویت در مجلس خبرگان قبل از آرای مردم توسط فقههای شورای نگهبان تأیید می شود، که چنین قانونی از طرف خود مجلس خبرگان تصویب شده است، نه آن که در قانون اساسی آمده باشد و توهم محذور دور و مانند آن نارواست، و اگر در مقام عمل به معضلی برخورد شود، ممکن است خود مجلس خبرگان برای علاج آن چاره ای بیاندیشد.

در استقلال مجلس خبرگان و نیز اعتبار و مشروعیت اعضای آن به طور مستقل و عدم نیاز به نصب، تصویب، تأیید، تنفیذ، امضا و مانند آن از سوی رهبری می توان به قانون مصوّب داخلی خود مجلس خبرگان استشهاد کرد، زیرا هرگونه عزل و نصب و پذیرش استعفای برخی از اعضای معذور خبرگان هیچ گونه حاجتی به مقام رهبری نیست برخلاف فقههای شورای نگهبان و مانند آن که همه امور وابسته به آن ها از سوی مقام رهبری تصمیم گیری می شود، چنان که عزل رئیس جمهور بعد از انجام کارهای قانونی از طرف دیوان عالی کشور یا مجلس شورای اسلامی از طرف مقام رهبری خواهد بود.

حکومت اسلامی: لزوم مجلس خبرگان با نظریه انتخاب در ولایت فقیه سازگار است یا انتصاب؟

آیه الله جوادی آملی: آن چه در پاسخ سؤال دوم درباره مبنای فقهی و حقوقی تشکیل مجلس خبرگان و نیز در خلال برخی از مباحث گذشته معلوم شد عبارت بود از:

۱- شخصیت حقیقی فقیه جامع شرایط رهبری همانند دیگر شهروندان در برابر قوانین قرار دارد و با آن‌ها در مسائل حقوقی متساوی است؛ لذا شخص فقیه در انتخاب اعضای مجلس خبرگان، انتخاب رئیس جمهور، انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی و دیگر شوراها شرکت می‌کند و حق رأی دارد و رأی او ارزش بیش از یک رأی ندارد و اگر خودش قبل از نیل به مقام رهبری جزو فقیهانی بود که عضو مجلس خبرگان بوده است، از این جهت در تولی و پذیرش ولایت فقیه حق رأی داشته است، همانند دیگر فقها و اعضای مجلس خبرگان به شخصیت حقوقی خویش به عنوان ولایت، رأی تولی می‌دهد نه به عنوان وکالت، رأی توکیل (چنان که روشن خواهد شد) و چنین رأیی از چنان فقیه‌ای که عضو مجلس خبرگان است صحیح خواهد بود؛ بر خلاف آن که در انتخاب ریاست جمهوری، یکی از کاندیداهای ریاست جمهوری بخواهد به شخص خود رأی دهد، یا یکی از کاندیداهای نمایندگی مجلس شورای اسلامی بخواهد به خودش رأی دهد که در این گونه از موارد صحت رأی‌های مزبور خالی از تأمل نیست، زیرا مستلزم اتحاد وکیل و موکل است، مگر راه علاج و حل برای آن منظور گردد.

۲- شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط رهبری، همانند سایر شخصیت‌های حقوقی اسلام مانند مقام مرجعیت فتوا، مقام قضا و داوری در محاکم عدل اسلامی، منصوب از طرف شارع مقدس است و رجوع مردم به آن شخصیت حقوقی، آن را از مرحله ثبوت به مرحله اثبات منتقل کرده و از قوه به فعلیت می‌رساند؛ یعنی شخصیت‌های حقوقی یاد شده از لحاظ نصب عمومی از طرف شارع مقدس به نصاب خاص خود رسیده است و چنین مقامی از طرف غیر شارع به آن شخصیت‌های حقوقی داده نمی‌شود، و آن چه بر عهده مردم است همانا لزوم رجوع به آرای مرجع یا رهبر یا قاضی جامع شرایط پس از شناسایی می‌باشد.

چنان که اگر کسی به ملکه اجتهاد پزشکی رسید، شخصیت حقوقی او صلاحیت مرجعیت بیماران را دارد، خواه کسی به او رجوع کند یا نکند؛ اگر مردم بیمار به او رجوع کردند، او از طبیب بالقوه بودن به طبیب بالفعل شدن منتقل می‌شود و گرنه هیچ‌گونه سیمتی با رجوع بیماران به او داده نخواهد شد، مگر آن که طبیب مزبور بخواهد به یکی از سیمت‌های اعتباری نظیر وزارت، وکالت و... نایل آید که در این حال ابلاغ مقام ذی ربط سهم تعیین‌کننده دارد. شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط، مسئولیت اداره نظام و امامت بر امت را از طرف مردم حیزت نمی‌کند؛ زیرا هم ادله ولایت فقیه و زعامت او تام است و هم احتمال وکالت فقیه از طرف مردم موهوم و باطل است و تفصیل بحث پیرامون دو جهت یاد شده بیرون از موضوع و وقت این مصاحبه است.

دلیل اجمالی بطلان وکالت فقیه نیز این است که در وکالت، آن چه حق مسلم موکل است، وکیل از طرف او آن را استیفا می‌کند. اجرای احکام و حدود الهی بعد از تبیین و تحقیق آن‌ها، عفو، تخفیف مجازات برای متخلفان از احکام و حقوق خداوند، قصاص حرمت‌های الهی (والحرمت قصاص) و مانند آن، هیچ کدام حق ملت نیست تا آنان برای استیفاء حق خود فقیه جامع شرایط را وکیل خویش نمایند، چنان که قسمت مهم از منابع مالی و اقتصادی مملکت که از آن‌ها به عنوان انفال یاد می‌شود، متعلق به مکتب اسلام و متن دین است نه متعلق به اشخاص حقیقی و نه متعلق به ملت، زیرا برای اشخاص حقیقی حقوق و اموال معین است و برای شخصیت حقوقی ملت، اموال و حقوق مشخصی می‌باشد که انفال جزو هیچ کدام از آن‌ها نیست، چنان که دو شیء یاد شده، یعنی ۱- احکام، حدود و حرمت‌ها ۲- انفال، مانند معدن نفت، دریا، جنگل و... در اختیار شخصیت حقیقی فقیه جامع شرایط قرار ندارد، زیرا وی از این جهت همتای اشخاص حقیقی دیگر است. بنابراین، نمی‌توان رهبری نظام اسلامی را از قبیل ریاست جمهور، عضویت در مجلس خبرگان، نمایندگی مجلس شورای اسلامی و... تحت عنوان "وکالت از طرف مردم" توجیه کرد.

۳- تدوین اصول قانون اساسی برابر با آزادی مردم توأم با مسئولیت در برابر خداست، همان طور که در اصل دوم قانون اساسی بند ۶ آمده است و قبلاً نیز به آن اشارت رفت؛ لذا تبیین قوانین و تقریر مقررات مربوط به دو قسمت مهم از امور امت: یکی راجع به امور و اموال شخصی آن‌ها و دیگری راجع به امور و اموال عمومی و ملی آنان و هم چنین اجرای آن قوانین و نیز تطبیق موارد اجرا بر مواد قانون که برعهده قوه قضائیه است، همگی باید با حفظ دو اصل محوری باشد: یکی آن که تقریر و تقنین مقررات و قوانین شخصی و ملی باید موافق با موازین اسلامی یا غیر

مخالف با آن‌ها باشد که تولیت حفظ و اجرای آن‌ها به عهده شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط است و نیز اجرای آن‌ها مستلزم نفیوت انفال و اتلاف اموال مکتب نگردد؛ لذا در همه سه بخش مهم مملکت، یعنی تقنین، اجرا و قضا، حضور فقاہت و عدالت همراه با سایر شرایط رهبری لازم است، خواه به نحو مباشرت و خواه به نحو تسبیب؛ لذا تنفیذ حکم ریاست جمهور، نصب فقهای شورای نگهبان، نصب رئیس قوه قضائیه از اختیارات بلکه از وظایف فقیه جامع شرایط رهبری است، چنانچه اصل پنجم قانون اساسی، ولایت امر و امامت امت را بر عهده فقیه عادل و با تقوا... قرار داده است نه در اختیار او.

۴- ساختار قانون اساسی ایران بر تفکیک حوزه ولایت فقیه از قلمرو حکومت ملی و حاکمیت مردم است؛ یعنی گرچه فضای اصلی نظام، ستون خیمه مملکت و عمود استوار کشور، همانا ولایت فقیه است، لیکن برای حاکمیت ملت در دو حوزه امور و احوال و اموال شخصی و نیز امور، احوال و اموال عمومی و ملی (نه دولتی و حکومتی) منطقه خاص به عنوان انتخاب رئیس جمهور، اعضای مجلس خبرگان، نمایندگان مجلس شورای اسلامی و اعضای شوراهای دیگر، اصول ویژه‌ای در نظر گرفته شده که آزادی آنان و حق حاکمیت آن‌ها تأمین می‌گردد، و شخصیت حقیقی فقیه جامع شرایط رهبری نیز در این دو قسمت اخیر همتای شهروندان دیگر از حاکمیت ملی برخوردار است.

لازم است توجه شود که غیر فقیه جامع شرایط رهبری کسی نمی‌تواند ولایت امر مملکت را برعهده گیرد، اما فقیه جامع شرایط می‌تواند غیر از ولایت بر محورهای اصیل نظام، برخی از امور شخصی یا ملی را از طرف ملت یا نمایندگان آنان برعهده بگیرد؛ مثلاً اگر در اصل یک صد و دهم و اصل یک صد و هفتاد و پنجم قانون اساسی برخی از کارهای اجرایی و ملی از وظایف و اختیارات رهبری شمرده شد، مانند: نصب، عزل و قبول استعفای بعضی از مسئولان کار اجرایی نظیر رئیس سازمان صدا و سیما، و هم چنین در اصل شصت قانون اساسی چنین آمده است: "اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً برعهده رهبری گذارده شده، از طریق رئیس جمهور و وزرا است"، نه به مقتضای ولایت فقیه و دخالت او در کارهای شخصی یا ملی است و نه منافای حاکمیت ملی می‌باشد، زیرا خود ملت در همه پرسی فراگیر چنین وظایف اجرایی را به عهده فقیه جامع شرایط قرار داده است، و نیز ملت می‌توانست و می‌تواند حق حاکمیت خویش را به سبک دیگر اعمال کند، چنانچه در قانون اساسی قبلی (مصوب ۱۳۵۸) صدا و سیما به عنوان رسانه گروهی زیر نظر مشترک قوای سه گانه اداره می‌شد و ترتیب آن را قانون مصوب مجلس شورای اسلامی معین می‌کرد.

۵- نشانه‌های تفکیک شخصیت حقیقی از شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط رهبری زیاد است که برخی از آن‌ها در اصل یک صد و چهل و دوم به این صورت آمده است: دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضائیه رسیدگی می‌شود، که بر خلاف حق، افزایش نیافته باشد، و گرنه اموال مکتب و حقوق امامت که در اصل چهل و پنجم، فی الجمله نه بالجمله، به آن اشاره شد مربوط به شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط رهبری است که بر طبق مصالح عامه عمل می‌شود.

توجه: گاهی از مجموعه نظام اسلامی به عنوان دولت اسلامی، حکومت اسلامی و مانند آن یاد می‌شود که منظور از آن خصوص قوه مجریه در قبال قوه مقننه و قوه قضائیه نیست، مانند اصل مزبور (اصل چهل و پنجم) و اصل چهل و نهم: "دولت موظف است ثروت‌های ناشی از ربا، غصب، رشوه، اختلاس سرقت، قمار، سوء استفاده از موقوفات، سوء استفاده از مقاطعه کاری‌ها و معاملات دولتی و فروش زمین‌های موات و مباحات اصلی، دائر کردن اماکن فساد و سایر موارد غیر مشروع را گرفته و به صاحب حق ردّ کند و در صورت معلوم نبودن او به بیت المال بدهد، این حکم باید با رسیدگی و تحقیق و ثبوت شرعی به وسیله دولت اجرا شود" زیرا بخش‌های قضایی مفاد این اصل بر عهده قوه قضائیه است، گرچه برخی از کارهای اجرایی آن به قوه مجریه ارجاع شود.

نشانه دیگر تفکیک بین شخصیت حقیقی و حقوقی فقیه جامع شرایط رهبری این است که رهبر به لحاظ شخصیت حقیقی خود همانند سایر شهروندان حق شرکت در انتخاب رئیس جمهور را دارد و به کاندیدای مورد نظر شخصی خود رأی می‌دهد. پس از تمامیت انتخاب رئیس جمهور و انتخاب شدن شخص معین از بین کاندیداهای ریاست جمهوری، آن‌گاه شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط رهبری، ریاست جمهوری منتخب مردم را تنفیذ می‌کند،

خواه رئیس جمهورمنتخب همان شخصی باشد که فقیه مزبور به لحاظ شخصیت حقیقی خود به او رأی داده است یا شخص دیگری باشد.

تذکر: رهبری در اسلام، به عنوان خدمت به نظام اسلامی و انسانی است، همانند ریاست جمهوری و ...، زیرا در اصل، اصل یک صد و چهل و دوم از همه این مناصب به عنوان خدمت یاد شد.

۶- شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط رهبری، وکیل اشخاص یا ارگان و نهاد نخواهد بود؛ یعنی همان طور که شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط مرجعیت، وکیل شخص یا نهاد و ارگان نیست، بلکه از طرف شارع مقدس منصوب به سمت افتا و صلاحیت مرجعیت می باشد، جریان رهبری فقیه جامع شرایط نیز همین طور است، و اگر عنوان "انتخاب رهبری" برای تعیین وظایف اعضای مجلس خبرگان استعمال شده است، چنین استعمالی به معنای توکیل نخواهد بود، زیرا عنوان انتخاب، اجتناباً، اصطفاً، اصطناع و مانند آن ها که در لغت عربی متناسب و متقارب هم اند هیچ کدام به معنای توکیل نیست، بلکه به معنای برگزیدن است که گاهی مناسب با برگزیدن وکیل به کار می رود و زمانی برای برگزیدن ولی، و قیم و گاهی برای برگزیدن متولی یا والی، استعمال می شود، پس اگر عنوان "انتخاب" در برخی از اصول قانون اساسی مانند اصل یک صد و هفتم، به کار رفت، معنای آن این نیست که فقیه جامع شرایط رهبری وکیل خبرگان است که خبرگان وکلای جمهور و توده مردم ایران اند.

۷- شخصیت حقوقی فقیه جامع شرایط گرچه نسبت به امام معصوم(ع) نایب، وکیل و مانند آن خواهد بود، لیکن نسبت به مردم، والی است نه وکیل و این گونه از ولاها هرگز با محجوریت مولی علیه همراه نیست، زیرا چنین ولایی نسبت به شخصیت حقیقی خود فقیه جامع شرایط هم متحقق است چنان که چندین نوبت به آن اشارت رفت، زیرا اگر شخصیت حقوقی فقیه مانند امام راحل - رحمه الله علیه - مرجع فتوا بود، عمل به فتاوی وی بر او و بر مقلدان او واجب و اگر حکم انشایی نمود خواه به صورت قضا و خواه به عنوان ولایت، عمل به آن حکم انشایی بر او و همه آحاد کشور واجب است و نقض آن حکم قضایی یا ولایی بر او و بر دیگران حرام است. بنابراین، هیچ گونه خجری در چنین ولایی وجود ندارد. همان طور که فقیهان جامع شرایط توسط پیامبر(ص) یا امامان معصوم(ع) در عصر حضور و ظهور گاهی برای منطقه مصر و زمانی برای شهر کوفه و نظایر آن منصوب می شد تا احکام و حدود الهی از یک سو و اموال بیت المال از سوی دیگر و سایر کارهای لازم و زمین مانده از سوی سوم ترضیع نشود، در عصر غیبت حضرت ولی عصر(ع) چنین خواهد بود و تعرض آن مطلب از این مبحث خارج است.

تذکر: در پاسخ سؤال اول اشاره شد که ممکن است نظارت نهایی مصوبات مجلس خبرگان از لحاظ انطباق با موازین اسلامی بر عهده فقهای شورای نگهبان باشد. توضیح آن احتمال به این است که، در اصل چهارم قانون اساسی چنین آمده است: "کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این ها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است" زیرا عنوان کلیه قوانین، شامل قوانین مجلس خبرگان هم می شود، چنان که شامل قوانین قانون اساسی و قوانین مجلس شورا و مصوبات مجمع تشخیص خواهد شد. این اصل مبدأ و معاد همه اصول است.

۷-۳- مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه

محمد جواد ارسطا

یکی از مهم ترین نهادهای حکومتی جمهوری اسلامی ایران، مجلس خبرگان رهبری است. اهمیت فوق العاده این مجلس از آن جا است که مطابق قانون اساسی وظایف مهم تعیین رهبر، نظارت بر او و عزل وی را برعهده دارد. (ر.ک: اصول ۱۰۷ و ۱۱۱)

از جمله مباحث مهمی که در مورد مجلس خبرگان مطرح است تبیین جایگاه فقهی آن و پاسخ گویی به این سؤال است که چرا باید برای تعیین ولی فقیه از طریق این مجلس (آن هم با کیفیت خاصی که دارد و متشکل از نمایندگان منتخب مردم است) اقدام نمود؟ به عبارت دیگر ضرورت وجودی این مجلس کدام است و آیا طریق تعیین رهبر منحصر در این راه است؟

با توجه به این که مبنای فقهی مورد قبول قانون اساسی در موضوع ولایت فقیه، همان نظریه حضرت امام خمینی(قده) است لذا ما در این نوشتار خواهیم کوشید که براساس مبنای مزبور، پرسش های فوق را پاسخ گوئیم و سزاوار است که در آغاز این مبحث با مراجعه به کلام امام ببینیم آیا از دیدگاه معظم له نیز برای تعیین ولی فقیه باید به خبرگان رجوع نمود یا خیر؟

مطابق آن چه امام خمینی (قده) در تبیین نظریه ولایت فقیه بیان کرده اند (و در مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ صریحاً مورد قبول قرار گرفته است) شخص فقیه جامع الشرایط توسط ائمه(ع) به مقام ولایت و رهبری منصوب می گردد و برای رسیدن به این منصب به هیچ عامل دیگری نیاز ندارد. امام خمینی(ره) در توضیح نظریه خود نوشته است:

"... والقیام بالحکومة و تشکیل اساس الدولة الاسلامیة من قبیل الواجب الکفائی علی الفقهاء العدول فان وفق ادهم بتشکیل الحکومة یجب علی غیره الاتباع و ان لم یتسیر الا باجماعهم یجب علیهم القیام اجتماعاً ولو لم یمكن لهم ذلك اصلاً لم یسقط منصبهم وان كانوا معذورین فی تأسیس الحکومة ومع ذلك کان لكل منهم الولاية علی امور المسلمین من بیت المال الی اجراء الحدود بل علی نفوس المسلمین اذا اقتضت الحکومة التصرف فیها فیجب علیهم اجراء الحدود مع الامکان واخذ الصدقات والخراج والاحماس و الصرف فی مصالح المسلمین وفقراء السادة و غیرهم وسائر حوائج المسلمین والاسلام فیکون لهم فی الجهات المربوطة بالحکومة کل ماکان لرسول الله والائمة من بعده صلوات الله علیهم اجمعین" [۱]

قیام به تشکیل حکومت اسلامی بر تمامی فقهای عدول، واجب کفایی است، پس اگر یکی از آنان به این امر توفیق یافت بر دیگر فقهای واجد شرایط لازم است که از او پیروی کنند و اگر تشکیل حکومت اسلامی جز با همکاری و اجتماع آنان ممکن نباشد بر همگی لازم است که با یاری یکدیگر به این امر اقدام کنند و اگر به هیچ وجه (نه به صورت انفرادی و نه به صورت جمعی) تشکیل حکومت امکان پذیر نباشد، منصب فقهای جامع الشرایط ساقط نمی شود و هر یک از آنان بر امور مسلمین از بیت المال تا اجرای حدود ولایت دارد لذا بر آنان لازم است که در صورت امکان حدود را اجرا و خمس و زکات و صدقات را وصول کنند و در مصالح مسلمانان و سادات فقیر و دیگر نیازمندی های اسلام و مسلمین صرف نمایند، زیرا تمام اختیاراتی که در جهات مربوط به حکومت برای پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) وجود داشته برای فقهای واجد شرایط نیز وجود دارد.

در ابتدا چنین به نظر می رسد که بر طبق نظریه حضرت امام(قدسه) مجلس خبرگان هیچ جایی گاه ندارد، چرا که هر فقه جامع الشرایطی دارای سمت ولایت از سوی امام معصوم(ع) می باشد و برای رسیدن به این مقام و جواز تصرف در امور نیازی به تأیید خبرگان ندارد، تنها کاری که خبرگان در این میان می توانند انجام دهند تشخیص فقهای جامع الشرایط و معرفی آن ها به مردم است، زیرا قول اهل خبره در این امور حجیت دارد همان گونه که یکی از راه ها برای تشخیص علم و مجتهد، رجوع به اهل خبره می باشد. امام خمینی(قده) در این مورد چنین می فرماید.

"یثبت الاجتهاد بالاختبار وبالشیاع المفید للعلم وبشهادة العدلین من اهل الخبرة وكذا الاعلمیة" [۲]

ناگفته پیدا است که چنین برداشتی از کلام امام(قده) مغایر با قانون اساسی است، چرا که مطابق قانون اساسی، مجلس خبرگان وظیفه تعیین و انتخاب رهبر را بر عهده دارد و غیر از رهبر منتخب خبرگان، فقیه دیگری مجاز به اعمال حاکمیت و ولایت نیست و اصولاً اگر هر فقیه واجد شرایطی حق اعمال ولایت و حکومت را داشته باشد چه لزومی دارد که فقط یک نفر فقیه جامع شرایط از سوی خبرگان انتخاب شود؟ آیا به راستی لازمه نظریه حضرت امام(قده) همین است و در نتیجه مجلس خبرگان از دیدگاه فقهی جای گاهی ندارد؟.

با دقت در کلام امام(قده) مشاهده می شود که ایشان مزاحمت فقهی را برای فقیه دیگر جایز نمی دانند؛ بدین معنا که هرگاه یک فقیه جامع شرایط در امری مداخله نمود و اعمال ولایت کرد برای دیگر فقهای واجد شرایط جایز نیست در امر مزبور دخالت نمایند و مانع اعمال ولایت فقیه متصدی بشوند. [۳]

بدین ترتیب می توان نتیجه گرفت که هرگاه یکی از فقهای جامع شرایط امر حکومت را به دست گیرد برای دیگر فقهای واجد شرایط جایز نیست که در امور حکومتی مداخله نموده و برای فقیه حاکم مزاحمتی ایجاد نمایند مگر این که فقیه حاکم خود اجازه تصدی بعضی امور حکومتی را به آنان بدهد.

بنابراین نتیجه نظریه حضرت امام(قده) این نیست که همه فقهای واجد شرایط در رأس حکومت قرار گیرند و هر یک مجاز به تمامی تصرفات حکومتی باشد بلکه در صورت تشکیل حکومت فقط یک فقیه است که در رأس مخروط حکومت قرار گرفته و متصدی آن می شود.

البته در فرضی که یک حکومت مرکزی اسلامی تشکیل نشده باشد، هر یک از فقهای واجد شرایط مجاز به اعمال ولایت در محدوده خود می باشد. [۴]

لکن با این بیان نیز هنوز تمامی مشکل حل نشده و مغایرت بین دیدگاه حضرت امام(قده) و قانون اساسی از بین نرفته است، چرا که به عقیده حضرت امام(قده) هر فقیه جامع شرایطی مجاز به اقدام برای تشکیل حکومت اسلامی و در دست گرفتن قدرت است، بدون آن که نیازی به تعیین و انتخاب مجلس خبرگان باشد. نتیجه این که: نه وجود مجلس خبرگان ضرورتی دارد و نه فقیه جامع شرایط برای تشکیل حکومت نیازمند رأی خبرگان است.

به نظر می رسد که دقت بیش تر در کلام حضرت امام(قده) پاسخ گوی این اشکال نیز هست، توضیح این که: حضرت امام(قده) فرضی را بررسی کرده اند که یکی از فقهای جامع شرایط اقدام به تشکیل حکومت می نماید و در این امر معارضی ندارد، در چنین صورتی بر دیگر فقها واجب است که در امور حکومتی تحت تصدی فقیه حاکم مداخله ننموده و برای او ایجاد مزاحمت نمایند، ولی این فرض را که از ابتدا بین فقهای واجد شرایط برای تشکیل حکومت، تراحم یا احتمال آن وجود داشته و هر یک از آنان خود بخواهد به امر اقدام نماید، بررسی نکرده اند. واضح است که در این صورت نمی توان گفت هر یک از فقها زودتر موفق به تشکیل حکومت شد بر دیگران لازم است که از او پیروی کنند، زیرا این امر موجب هرج و مرج و بی نظمی می گردد؛ و حال آن که اصل تشکیل حکومت برای اقامه نظم و عدل است؛ به عبارت دیگر، دلیل وجوب حفظ نظم اقتضا می کند که چنین تسابقی برای تشکیل حکومت و به دست گرفتن قدرت در بین فقها جایز شمرده نشود.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، طریق حل این مشکل رجوع به رأی اکثریت خبرگان و تعیین رهبر از راه تشخیص مجلس خبرگان دانسته شده است؛ به بیان دیگر، از آن جا که معمولاً فقهای واجد شرایط متعدد می باشند و تراحم یا لاقلاً احتمال تراحم در بین آنان وجود دارد قانون اساسی، برای رفع تراحم و جلوگیری از هرج و مرج احتمالی و اقامه نظم، تشخیص و تعیین رهبر را برعهده مجلس خبرگان نهاده است تا با اکثریت آرای خود رهبر را برگزینند.

نکته حائز اهمیت این است که از دیدگاه اسلام تعیین رهبر (در فرض تراحم یا احتمال تراحم بین فقهای واجد شرایط) از طریق تسابق بین فقهای واجد شرایط برای به دست گرفتن قدرت و تشکیل حکومت جایز نیست، [۵] زیرا منجر به هرج و مرج و از بین رفتن نظم عمومی می گردد و مخالف با دلیل شرعی لزوم حفظ نظم است.

اکنون باید دید که آیا می توان براساس مبانی مورد قبول حضرت امام(قده) در نظریه ولایت فقهی، استدلال را ادامه داد و راه حل مقبولی برای این مسئله به دست آورد آیا می توان همان راه حل قانون اساسی را از نظر فقهی نیز برگزید؟ به این سؤال، جواب های مختلفی داده شده که در ذیل به بررسی آن ها می پردازیم:

۱- برخی از فقها به سؤال فوق پاسخ مثبت داده و نوشته اند:

"فقها در هر کشوری گرچه متعدّدند ولی دلیل نظم که اصل ولایت را ثابت می کند همان دلیل نیز ایجاب می کند که برای رهبری کشور یکی از فقها که از حیث شرایط بر دیگران اولویت دارد انتخاب شود و به یکی از دو راه می توان آن را تشخیص داد:

۱- آرای اکثریت که در فقه از آن تعبیر به شهرت شده؛

۲- گواهی و شهادت افراد عادل و مورد اطمینان یعنی بیّنه.

"این دو راه در تشخیص اصل مجتهد و یا اعلم نیز به کار می رود و بالاخره فعلیت ولایت فقیه و رهبری او در اجتماع بستگی به انتخاب مردم دارد و رهبر منتخب همیشه یک فرد خواهد بود و دیگر فقها به دلیل وجوب حفظ نظم باید از حکومت فقیه منتخب تبعیت کنند و مفهوم جمهوری اسلامی دخالت آرای مردم را در ترکیب چنین حکومتی روشن می کند." [۶]

بر طبق این بیان در صورت تعدّد فقهای واجد شرایط، فقط یکی از آنان باید رهبری را برعهده گیرد و برای تشخیص او می توان از شهرت یا بیّنه استفاده نمود و در هر حال فعلیت ولایت و رهبری به انتخاب مردم بستگی دارد. دقت در نظریه فوق و مطالعه دیگر قسمت های آن ما را به این نتیجه می رساند که مراد ایشان از شهرت فقهی و آرای اکثریت، شهرت در بین صاحب نظران و اهل اطلاع است بدین معنا که خبرگان (یعنی افرادی که صلاحیت تشخیص فقیه واجد شرایط را دارند) فقیهی را به عنوان دارنده شرایط برتر از بین فقهای واجد شرایط تشخیص دهند به گونه ای که اکثریت آنان در این مورد اتفاق نظر داشته باشند.

واضح است که شهرت در بین خبرگان الزاماً بدین معنا نیست که فقیه مورد تشخیص آنان، مورد قبول اکثریت مردم نیز می باشد بنابراین شهرت فقهی در کلام مزبور الزاماً به معنای انتخاب مردمی نیست، از این رو نویسنده شرط دیگری را نیز اضافه نموده و گفته است:

"فعلیت ولایت فقیه و رهبری او در اجتماع بستگی به انتخاب مردم دارد... و مفهوم جمهوری اسلامی دخالت آرای مردم را در ترکیب چنین حکومتی روشن می کند"

هم چنین در فصل دیگری به بررسی مفهوم جمهوری اسلامی و نقش آرای مردمی در این حکومت پرداخته و گفته است:

"اصولاً باید گفت کلیه مراحل حکومت اسلامی که از آن تعبیر به حکومت خدا بر مردم می شود تا ترکیب با پذیرش مردم "انتخاب خلقی" پیدا نکند هرگز به مرحله فعلیت در نخواهد آمد بلکه لزوم تحقق این ترکیب در تمام مراحل قوس صعودی ضروری و حتمی است بدین معنا که تا ولایت نایب امام و بلکه خود امام و پیغمبر حتی ذات اقدس ربوبی در جامعه ای مورد قبول و پذیرش "انتخاب عمومی" واقع نشود هرگز آن جامعه، جامعه اسلامی نیست و آن حکومت، حکومت الهی نخواهد بود و مسئله بیعت با امام و پیغمبر بلکه موضوع عهد و میثاق توحیدی با عموم خلق که در قرآن کریم بدان اشاره شده است روشن کننده حقیقت جمهوریت در اسلام است." [۷]

این سخن بدان معنا است که استقرار حکومت اسلامی در جامعه، نیازمند پذیرش مردمی است نه آن که مردم منشأ ولایت هستند و آن را به هر که خود بخواهند اعطا می کنند ولذا تصریح نموده است که حتی حکومت امام معصوم(ع) و پیامبر(ص) بلکه بالاتر از آن ها حکومت ذات اقدس ربوبی نیز تا در جامعه ای مورد قبول و پذیرش واقع نشود، استقرار نخواهد یافت در حالی که می دانیم خداوند، خود منشأ ولایت و حاکمیت است و ولایت پیامبر(ص) و ائمه(ع) نیز از سوی خداوند به آنان اعطا شده و نیازی به پذیرش مردمی ندارد.

و با توجه کامل به مطلب فوق در جای دیگری از کتاب تصریح نموده است که:

"منظور ما این نیست که بیعت مردم با ولی امر کوچک ترین اثری در ثبوت مقام ولایت برای او دارد، زیرا مقام مزبور جزو مناصب مجعوله الهیه (خداوندی) است و هیچ گونه حالت انتظاری از نظر جعل الهی در آن وجود ندارد خواه مردم بپذیرند یا نه. یعنی پیامبر، پیامبر است و امام، امام و فقیه، دارای مقام ولایت است و خداوند چنین مقامی را به آن ها عنایت فرموده است، اعم از این که مردم قبول کنند یا نه نظیر ولایت پدر بر فرزندان، خواه فرزند درک کند یا نه، نفی کند یا اثبات. روی این مبنا چند مطلب در حکومت اسلامی بر اساس مکتب تشیع روشن می شود:

۱- بیعت با ولی امر نسبت به مردم یک وظیفه حتمی و عقلی است نه شرط اختیاری ولایت، زیرا پذیرفتن حکومت الهی بر عموم لازم است و اطاعت از آن واجب.

۲- بیعت نسبت به ولی امر شرط تنجز تکلیف رهبری برعهده او است نه شرط جعل ولایت برای او زیرا ولایت خدا دادی و مجعوله الهی است و نه مردمی و مردم تنها قدرت عمل به ولی امر می دهند و اگر خود توانست باید قدرت را به دست بیاورد.

۳- "لزوم اطاعت از ولی امر در مکتب تشیع به صورت مطلق است نه مشروط به بیعت." [۸]

نتیجه آن که براساس این دیدگاه:

اولاً: باید فقیه واجد شرایط برتر از بین فقهای جامع الشرایط تشخیص داده شود. این مرحله از دو طریق ممکن است انجام گردد:

الف - آرای اکثریت یا به تعبیر دیگر شهرت (منظور شهرت در بین صاحب نظران و اهل خبره است)؛

ب - گواهی و شهادت افراد عادل و مطمئن یعنی بیته.

ملاحظه می گردد که طریق منحصر برای طی این مرحله، مراجعه به خبرگان منتخب مردم نیست بلکه می توان با استفاده از بیته نیز آن را به انجام رسانید لکن باید توجه داشت که شهادت بیته تا جایی معتبر است که اختلاف نظری در بین افراد عادل و مورد اطمینان پیش نیاید، چرا که در صورت اختلاف، بیته های مختلف با هم تعارض کرده و از اعتبار و حجیت ساقط می شود. [۹] نتیجه طی این مرحله، احراز مشروعیت ولی فقیه و تعیین مصداق فقیه جامع الشرایط اصلح برای ولایت، می باشد.

ثانیاً: این فقیه باید مورد قبول و پذیرش اکثریت مردم باشد تا بتواند عملاً رهبری را به دست بگیرد و اطاعتش بر دیگران لازم گردد. در این مرحله نیز مراجعه به خبرگان منتخب مردم، تنها طریق ممکن نیست بلکه می توان رضایت اکثر مردم را از طریق دیگری مانند همه پرسی یا فراندن تشخیص داده و احراز نمود.

نتیجه پشت سرگذاشتن این مرحله، احراز مقبولیت ولی فقیه می باشد.

این دو مرحله در جمهوری اسلامی ایران با پیش بینی نهاد مجلس خبرگان به گونه مطلوبی عملی شده است، چرا که خبرگان، صاحب نظرانی هستند که توانایی تشخیص رهبر را از بین فقهای واجد شرایط دارند و خود منتخب مردم می باشند بدین ترتیب، فقیهی که آنان به عنوان رهبر، تشخیص دهند در واقع منتخب خود مردم می باشد، لیکن به صورت انتخاب غیرمستقیم و دو درجه ای چنان که انتخاب رئیس جمهور در برخی از کشورها به همین صورت است.

البته چنان که گفتیم مراجعه به خبرگان تنها طریقه راه اجرای این نظریه نیست بلکه راه های دیگری نیز می توان برای آن پیش نهاد نمود، لکن ما در این جا در صدد اثبات اصل مشروعیت مراجعه به خبرگان می باشیم و همین مقدار برای اثبات مشروعیت (نه انحصار) کافی است.

ملاحظه و بررسی

نکته ای که در این نظریه قابل ملاحظه و نقد می باشد، دلیلی است که برای اثبات لزوم تعیین فقیه اصلح جهت رهبری بدان استناد شده است.

توضیح این که: در نظریه فوق برای این منظور به دلیل نظم استناد گردیده و چنین گفته شده است:

"فقیها در هر کشوری گرچه متعددند ولی دلیل نظم که اصل ولایت را ثابت می کند همان دلیل نیز ایجاب می کند که برای رهبری کشور یکی از فقها که از حیث شرایط بر دیگران اولویت دارد انتخاب شود."

اشکال استدلال فوق این است که دلیل نظم تنها اصل وحدت رهبری را اثبات می کند و این که بیش از یک نفر نمی تواند در رأس قدرت قرار گیرد نه لزوم اصل بودن رهبر را چرا که فرض بر این است که تمامی فقهای واجد شرایط، صلاحیت برای رهبری دارند ولی چون ماهیت رهبری و حکومت بر جامعه، وحدت طلب است نمی توان قائل به جواز اعمال ولایت توسط همه فقهای مزبور گردید پس ناگزیر فقط یکی از آنان باید در رأس قدرت قرار گیرد. با این بیان به هیچ وجه اثبات نمی شود که آن یک نفر حتماً باید اصلح از بقیه باشد، چرا که نکته استدلال در بیان فوق، تکیه بر عامل نظم و لزوم حفظ نظم در جامعه می باشد و این نکته با رهبری هر یک از فقهای مزبور که بنابر فرض همگی واجد شرایط رهبری هستند، تأمین می گردد. بدین ترتیب برای اثبات لزوم اصلح بودن رهبر باید از دلیل دیگری استفاده نمود.

۲ - بعضی از صاحب نظران برای تبیین جایگاه مجلس خبرگان رهبری به مقوله حکم حاکم شرعی استناد نموده و چنین گفته اند:

"اگر حکم حاکم شرعی را در مورد موضوعات خارجی که در ارتباط با احکام شرعی است نافذ بدانیم، بی شک مسئولیت خبرگان را در دو مورد اول و دوم که مربوط به شناخت و معرفی رهبر است می توان از مصادیق قضاوت و حکومت به شمار آورد، زیرا بنابر این فرض هر کدام از خبرگان که واجد صلاحیت قضایی شرعی باشند می توانند به مثابه "وقد حکمت بکون هذا الیوم عیداً" و یا از مقوله "وقد جعلته حاکماً" فرد واجد شرایط رهبری را به عنوان مرجع تقلید و رهبر تعیین نمایند." [۱۰]

نویسنده به دنبال مطلب فوق به مقایسه تبیین جایگاه مجلس خبرگان براساس بینه با تبیین آن بر اساس حکم حاکم پرداخته و پس از این که هر دو را از باب امارات و حجت دانسته، موارد اختلاف بین آن دو را به صورت ذیل بیان موده است:

"در صورت حجت بودن نظر خبره از باب شهادت، تعدد شاهد خبره لازم است ولی در فرض حکم، خبره واحد، کافی است و نیز بنا بر حکومت، خبره باید واجد شرایط قضاوت یعنی فقیه عادل باشد. و هم چنین از این نقطه نظر نیز متمایزند که در صورت فرض مسئولیت خبرگان از باب شهادت، با اختلاف نظری که بین خبرگان در تشخیص و شهادت به وجود می آید خواه ناخواه بینات با یکدیگر متعارض و از اعتبار و حجیت ساقط می شوند و نظر خبره از باب شهادت فاقد اعتبار می گردد. اما اگر مسئولیت خبرگان را از باب حکومت بدانیم پس از صدور حکم از خبره در موردی، خبره دیگر حتی اگر صلاحیت قضاوت را هم داشته باشد نمی تواند حکم دیگری را صادر نماید و حکم حاکم اول را نقض کند. حتی اگر مردم از خبره دوم حکم بطلبند با وجود صدور حکم خبره اول او نمی تواند به نقض حکم اول مبادرت ورزد مگر آن که به تشخیص وی خبره اول که حکم کرده واجد شرایط صلاحیت قضاوت نباشد." [۱۱]

هم چنین گفته است:

"در فرض اول مردم در مراجعه به خبرگان آزادند و به هر کدام می توانند با احراز شرایط شهادت مراجعه کنند ولی در فرض دوم هرگاه خبره واجد شرایط قضاوت حکم نماید، امکان رجوع به خبره دیگر از میان خواهد رفت و اصولاً خبره دوم نمی تواند در این مورد به بررسی و اظهارنظر بپردازد." [۱۲]

ملاحظه و بررسی

این نظریه اگرچه بر اساس ولایت فقیه در مورد موضوعات خارجی [۱۳] بدون اشکال به نظر می رسد ولی دو نکته در مورد آن قابل تأمل است:

اول: استفاده از این نظریه در عمل با مشکلات زیادی مواجه می گردد، چرا که بر اساس آن، کافی است فقط یکی از خبرگان واجد صلاحیت قضاوت، حکم به رهبری یکی از فقهای جامع الشرایط بنماید، در این صورت خبرگان دیگر حتی اگر مخالف با او باشند حق مخالفت نخواهند داشت و بدین ترتیب نه تنها انتخاب خبرگان از سوی مردم بی فایده خواهد شد (زیرا فقط به یک خبره نیاز هست نه بیش تر) بلکه پایگاه و موقعیت مردمی رهبر نیز مخدوش می گردد، چرا که در این صورت رهبر به وسیله خبرگان منتخب مردم تعیین نشده است بلکه فقط بر اساس رأی یک خبره، به این مقام رسیده است؛ به عبارت دیگر، چنین کاری، عملاً به معنای بی توجهی به آرای دیگر خبرگان

منتخب مردم (و در نتیجه بی توجهی به آرای مردمی که آنان را انتخاب کرده اند) و تضعیف پایگاه مردمی رهبر می باشد بلکه چه بسا که چنین رهبری مورد پذیرش مردم قرار نگیرد و در نتیجه اصل جمهوریت نظام و مقبولیت مردمی آن مخدوش خواهد گردید.

دوم: در صورت تعدد فقهای واجد شرایط رهبری و وجود احتمال تزاخم در بین آنان، طبیعی است که در بین خبرگان نیز در مورد تعیین رهبر تزاخم و یا حداقل احتمال آن وجود خواهد داشت. در این صورت همان عامل لزوم حفظ نظم که مانع از جواز اعمال ولایت از سوی فقهای جامع شرایط در سطح رهبری می گردید، موجب عدم جواز اعمال ولایت برای تعیین رهبر از سوی هر یک از اعضای مجلس خبرگان می شود. به عبارت دیگر، امکان تعیین رهبر با حکم قضایی هر یک از اعضای واجد شرایط مجلس خبرگان موجب می گردد که در خصوص این مسئله در بین آنان تزاخم و یا حداقل احتمال تزاخم به وجود بیاید که این خود باعث به خطر افتادن اصل نظم است در حالی که اصل جواز صدور حکم قضایی از سوی فقیه برای برقراری و حفظ نظم می باشد، پس دلیل نظم که اصل ولایت را ثابت می کند ایجاب می نماید که هیچ یک از فقهای واجد شرایط قضاوت در مجلس خبرگان اقدام به صدور حکم قضایی برای تعیین رهبر ننمایند.

در هر حال باید توجه داشت که بر فرض پذیرش این نظریه، حداکثر چیزی که اثبات می شود این است که تعیین و تشخیص رهبر توسط مجلس خبرگان، فقط یکی از راه های مشروع برای انجام این کار می باشد نه راه منحصر به فرد و البته همین مقدار نیز کافی است چرا که هدف، اثبات اصل مشروعیت مجلس خبرگان است نه این که تنها راه برای تعیین رهبر، استفاده از مجلس خبرگان می باشد. اما این که چرا خبرگان باید منتخب مردم باشند بحث دیگری است که به زودی به آن خواهیم پرداخت.

۳ - بعضی دیگر از اندیشمندان، در پاسخ به سؤالی که در ابتدای بحث مطرح گردید گفته اند:

"فرق است بین زمان بسط ید حکومت و زمان قبض ید آن، یعنی در زمانی که حکومت رسمی اسلامی وجود ندارد و قدرت رسمی در دست جابران و غاصبان است باید به روش حکومت در حکومت متوسل شوند و این مسئله حتی در زمان ائمه معصومین(ع) هم وجود داشته است... اما این روش در زمانی که قدرت رسمی در دست امام به حق باشد عملی نبوده و صلاح نیست." [۱۴]

از ظاهر کلام فوق چنین به نظر می رسد که اصل شمول ادله ولایت فقیه نسبت به اثبات ولایت برای تمامی فقهای جامع شرایط را در عصر غیبت به صورت یک حکم شرعی دائمی(نه مقطعی) قبول ندارد بلکه این حکم را مختص به زمان قبض ید و عدم تشکیل حکومت اسلامی می داند. اما در زمان بسط ید و تشکیل حکومت اسلامی اصولاً فقط یک فقیه از بین فقهای واجد شرایط می تواند رهبری را به دست گیرد و بر دیگر فقها لازم است که از او در امور حکومتی پیروی و اطاعت کنند.

اما چگونگی تعیین رهبر به وسیله همان اقبال عمومی مردم و پذیرش آنان است که یا مستقیماً صورت می گیرد و یا توسط خبرگان منتخب مردم. [۱۵] بر اساس این نظریه اصولاً موضع اشکال از بین می رود، زیرا در زمان بسط ید حکومت اسلامی با فرض تعدد فقهای واجد شرایط اصولاً فقط یکی از آن ها می تواند اعمال ولایت نماید که او نیز به وسیله اقبال عمومی مردم مشخص می گردد و دیگر فقهای واجد شرایط اصولاً مجاز به اعمال ولایت نیستند تا مشکلی پیش آید. به عبارت دیگر، فقهای متعدد دارای ولایت بالفعل نمی باشند بلکه نامزد مقام ولایت هستند که تعیین ولی فقیه از بین آنان متوقف بر پذیرش مردمی است.

ملاحظه و بررسی

در مورد این نظریه، دو نکته قابل ملاحظه است:

اول این که در این نظریه بیان نشده که در زمانی که فقهای متعدد در قسمت های مختلف یک کشور اسلامی به اعمال ولایت پرداخته اند برای تشکیل یک حکومت اسلامی واحد چه باید کرد؟ به عبارت دیگر انتقال از زمان قبض ید و حالت حکومت در حکومت به حالت بسط ید و تشکیل حکومت واحد اسلامی چگونه صورت می گیرد؟

آیا هر یک از فقهای که در گوشه ای از کشور اسلامی به اعمال ولایت پرداخته اند می توانند برای به دست گرفتن رهبری کلّ جامعه اسلامی اقدام نموده و بر دیگران سبقت گیرند و در نتیجه فقیه‌ی که پیش از دیگران به چنین کاری توفیق یابد به مقام رهبری خواهد رسید و اطاعت او بر دیگران لازم خواهد گردید؟

یا این که در این صورت مسئله پذیرش مردمی است که رهبر را از بین فقهای واجد شرایط تعیین می کند؟ نظریه مورد بحث، فرض فوق را مطرح نکرده و فقط دو حالت قبض و بسط ید کامل را مورد بررسی قرار داده است. واضح است که حالت گذار از قبض ید به بسط ید، حالت سومی است و باید جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گیرد. دوم این که نظریه فوق دلیلی ارائه نداده که ثابت کند، روایاتی که ظهور در اثبات ولایت برای همه فقهای جامع شرایط در همه زمان ها دارند، منصرف به زمان قبض ید حکومت اسلامی می باشند؛ به عبارت دیگر، چنان که در تبیین نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی(قده) گذشت، ظاهر روایات مربوط به ولایت فقیه این است که تمامی فقهای واجد شرایط بالفعل دارای این منصب می باشند، بنابراین برای دست برداشتن از این ظهور به دلیل محکمی نیازمندیم که در نظریه مورد بحث، ارائه نشده است.

اگر استدلال این نظریه چنین باشد که چون روایات دالّ بر ولایت فقیه در زمان قبض ید حکومت اسلامی از ائمه(ع) صادر شده و منصرف به همان زمان می باشد، آن گاه لازمه اش این خواهد بود که چنین احتمالی را در تمامی احکام شرعی که در زمان قبض ید از ائمه(ع) صادر شده جاری بدانیم و در نتیجه معظم احکام شرعی را مختص به زمان قبض ید حکومت اسلامی بدانیم.

البته ممکن است گفته شود که ما اطمینان داریم بعضی از احکام در زمان قبض ید و بسط ید حکومت اسلامی یک سان هستند و دچار تغییر نمی شوند ولی باید توجه داشت که احکامی که احتمال این تغییر در آن ها داده می شود کم نیستند مانند برخی از احکام زکات و خمس و حج و جهاد و نکاح و طلاق و قضا و حدود و قصاص و دیات، و واضح است که التزام به تغییر چنین کمیت عظیمی از احکام شرعی در فقه بسیار دشوار و بعید است.

اما اگر استدلال این نظریه به دلیل وجوب حفظ نظم باشد به این بیان که پذیرش ولایت بالفعل برای تمامی فقهای واجد شرایط موجب برهم خوردن نظم و ایجاد تشنج و اختلاف در جامعه اسلامی می گردد لذا فقط یکی از این فقها باید دارای ولایت بالفعل باشد تا چنین مشکلی پیش نیاید جوابش آن خواهد بود که مفاد دلیل وجوب حفظ نظم، تنها این مقدار است که هرگاه بین فقهای واجد شرایط در زمینه اعمال ولایت، اختلافی پیش آید که موجب از بین رفتن نظم گردد، فقط یک نفر از آنان باید به اعمال ولایت بپردازد نه همه آن ها. بدین ترتیب

اولاً: دلیل وجوب حفظ نظم فقط ناظر به مقام اعمال ولایت است نه ثبوت ولایت.

ثانیاً: مقید به حالتی است که در بین فقهای جامع شرایط، اختلاف و تزاممی به

وجود آید، بنابراین شامل حالت عدم تزامم نمی گردد؛ به عبارت دیگر، مقتضای جمع بین ادله ولایت فقیه و دلیل وجوب حفظ نظم این است که ائمه(ع) به صورت نصب عام، همه فقهای واجد شرایط را در زمان غیبت به مقام ولایت نصب کرده اند ولی هرگاه در مرحله اجرا و اعمال ولایت بین فقهای مزبور اختلافی پیش آید که منجر به از بین رفتن نظم گردد، لازم است که برای حفظ نظم، فقط یکی از آنان به اعمال ولایت بپردازد و دیگران مزاحمتی برای او ایجاد نکنند. البته فقهای دیگر می توانند تا حدودی که منجر به اختلال نظم نشده و ایجاد مزاحمت برای فقیه حاکم نکند به اعمال ولایت بپردازند.

نتیجه آن که دلیل وجوب حفظ نظم سلب ولایت از دیگر فقهای جامع شرایط نمی کند بلکه فقط دایره اعمال ولایت آنان را محدود می نماید.

با دقت در دیگر سخنان نویسنده، به نظر می رسد که ایشان همین جواب را قبول کرده است و لذا در جای دیگر از کتاب خود چنین نوشته:

"... خداوند، پیغمبر را و پیغمبر، امام را و امام، فقیه را نصب فرموده است، منصوب خاصی نیست یعنی عنوان فقیه، کلی است و مختص به شخص معین نمی باشد... در این جا این سؤال مطرح است که چون عنوان کلی منصوب است هر کسی که به مقام فقاقت رسیده باشد قهراً از طرف امام (ع) برای ولایت منصوب است و در هر زمانی معمولاً

پنج یا شش فقیه مصداق کلی "الفقیه الجامع للشرایط" هستند که منصوب بوده، تمامی آن‌ها ولایت دارند و می‌توانند حکومت کنند و از طرفی در فتاوای آنان که زیر بنای نظرات حکومتی است اختلاف وجود دارد و با اختلاف نظر حکومت امکان پذیر نیست.

جواب: با توجه به مسئله عدالت و اعلی‌ت و شناخت دقیق از تفاوت فتوا و حکم، هیچ اشکالی در بین نخواهد بود چون انتخاب افضل و اعلم بحثی عقلایی است نه تعبدی، همان طور که گفتیم هنگام نیاز به پزشک، سراغ هر کسی که تابلوی پزشکی دارد نمی‌رویم بلکه تحقیق کرده و شایسته‌ترین را انتخاب می‌کنیم. در انتخاب فقیه نیز افقه، اعراف و عدل تقدم دارند که به صرف صدق عنوان فقیه اکتفا نکرده و با دقت در این جهات بهترین را انتخاب می‌کنیم و در این انتخاب، نظر و شناخت رأی مردم مستقیماً نقش دارد. [۱۶]

البته نویسندگان در عبارت‌های فوق به دلیل لزوم حفظ نظم اشاره نکرده بلکه مبنای نظریه خود را یک اصل عقلایی دانسته است؛ بدین توضیح که عقلا در هنگام تعدد واجدین شرایط برای تصدی یک منصب یا ارائه یک خدمت (مانند پزشکی) به شخص اعراف و اصلح از بین آنان مراجعه می‌کنند.

لکن از آن‌جا که بناهای عقلایی بدون ملاک و تعبدی نمی‌باشد می‌توان چنین اظهارنظر کرد که مبنای این روش عقلایی در خصوص تعدد واجدین شرایط برای تصدی حکومت یا یک مقام حکومتی نه در موارد دیگر مانند رجوع به پزشک همان حکم عقل به لزوم حفظ نظم می‌باشد.

اگر این بیان را بپذیریم آن‌گاه این نظریه با نظریه شماره ۱ فرق ماهوی نخواهد داشت، چرا که هر دو نظریه، گزینش فقیه اصلح را از بین فقهای واجد شرایط بر اساس لزوم حفظ نظم تبیین کرده‌اند. البته در نظریه اول بیش‌تر به جنبه شرعی لزوم حفظ نظم توجه شده و در نظریه اخیر به جنبه عقلایی آن، و بدین ترتیب همان اشکالی که بر نظریه اول وارد شد بر این نظریه نیز وارد می‌گردد.

نکته‌ای دیگر که در پایان بررسی نظریه اخیر، تذکر آن مفید می‌نماید این است که بناء عقلا در مورد گزینش یک فقیه از بین فقهای واجد شرایط، همان طور که در زمان بسط ید فقها، ثابت و مستقر می‌باشد در زمان قبض ید آنان نیز چنین است یعنی هر گاه در زمان قبض ید، چند فقیه جامع‌الشرایط در منطقه واحدی وجود داشته باشند و امکان اِعمال ولایت به صورت مشترک برای همه آنان موجود نباشد، و چنین نیز نباشد که همه آنان، اِعمال ولایت یک نفر از بین خود را بپذیرا شوند، ناگزیر باید فقط یکی از آن‌ها اِعمال قدرت کند و قاعدتاً این یک نفر همان شخص افقه و اعراف و عدل خواهد بود.

نتیجه آن‌که: بر طبق این نظریه نمی‌توان الزاماً و در تمام حالات، حکم زمان قبض ید را مغایر با زمان بسط ید دانست در حالی که از اطلاق کلام نویسنده پیداست که قائل به چنین فرقی می‌باشد. [۱۷] البته باید اذعان نمود که امکان تراحم بین فقهای واجد شرایط در زمان بسط ید پیش از زمان قبض ید می‌باشد.

۴- در پاسخ سؤالی که در ابتدای این بحث مطرح کردیم، بعضی از فقهای معاصر تقریباً همان راهی را که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است، پذیرفته و به تبیین فقهی آن پرداخته‌اند به این بیان که:

در صورت تراحم بین فقهای واجد شرایط رهبری باید به اِعمال مرجحات پرداخت چنان که در ذیل مقبوله عمر بن حنظله، وقتی راوی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند: اگر هر یک از طرفین دعوی به شخصی که واجد شرایط قضاوت بود مراجعه کرد و آن دو شخص در حکم دعوی با هم اختلاف نظر پیدا کردند و نیز در حدیث شما با هم اختلاف کردند، آن‌گاه چه باید کرد؟ امام (ع) می‌فرماید:

"الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لایلتفت الی ما یحکم به الآخر؛ [۱۸] حکم آن کسی درست است که عادل‌تر و فقیه‌تر و در نقل حدیث راست‌گوتر و با تقواتر است و به حکم آن دیگری توجه نمی‌شود."

چنان که ملاحظه می‌شود، امام صادق (ع) در این حدیث، راوی را به اِعمال مرجحات هدایت می‌کند و می‌فرماید در صورتی که دو نفر برای قضاوت، واجد شرایط بودند باید از بین آن دو، شخصی را که دارای شرایط برتر است برگزید.

البته استدلال به این حدیث در صورتی صحیح است که دلالت آن را بر اثبات ولایت فقیه بپذیریم. لکن می توان گفت حتی در صورتی که حدیث فوق را مختص به باب قضاوت و تعیین قاضی بدانیم، باز قابل استدلال خواهد بود، چرا که در این صورت از باب تمسک به طریق اولویت می توان به آن استناد نمود؛ به این بیان که وقتی در صورت تعدد واجدین شرایط قضاوت، لازم است به شخصی که دارای صفات برتر می باشد مراجعه نمود پس در مسئله تعیین ولی فقیه حاکم بر جامعه نیز که اهمیتش به مراتب از قضاوت بین دو نفر بیش تر است بایستی در صورت تعدد فقهای جامع شرایط به سراغ فقیهی رفت که واجد شرایط برتر می باشد و او را به سمت ولایت و حکومت برگزید.

اما تشخیص چنین فقیهی بر عهده اهل خبره و اطلاع می باشد چنان که برای تشخیص فقیه اعلم و مرجع تقلید نیز به آنان مراجعه می شود.

البته واضح است که این امر اگر چه گاهی نام انتخاب بر آن نهاده می شود ولی هیچ گاه به معنای انتخاب مصطلح نیست بلکه از قبیل تشخیص مصداق موجود در خارج می باشد چنان که برای تشخیص بیماری به طبیب (که خبره این کار است) مراجعه می شود و او آن چه را در جسم مریض واقعاً موجود است تشخیص می دهد و کشف می کند نه آن که به انتخاب چیزی بپردازد. [۱۹]

ملاحظه می شود که مطابق این نظریه، در صورت تعدد فقهای واجد شرایط رهبری باید فقیه دارای شرایط و صفات برتر را تشخیص داده و گزینش نمود چنان که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ همین روش پذیرفته شده است.

دو نکته در این جا حائز اهمیت است:

اول این که برای تشخیص فقیه برتر، چه صفات و شرایطی را باید ملاک گزینش قرار داد؟

و دوم این که افراد خبره ای که برای تشخیص رهبر به آن ها مراجعه می شود خود چگونه تعیین می شوند؟ اگر چه پاسخ این هر دو پرسش در گفتارهای آینده خواهد آمد لکن آنچه از این میان در کلام فقیه مورد نظر بدان اشاره شده است تنها پرسش دوم می باشد. ایشان با طرح سؤالی در این مورد پرسیده اند: چگونه می توان اهل خبره را تشخیص داد و پاسخ داده اند همان گونه که پزشک و سایر متخصصین و خبرگان را می توان شناسایی نمود و در این مورد نیازی به انتخاب نیست. [۲۰]

ظاهراً مراد ایشان آن است که اهل خبره در هر علم و فنی به سادگی قابل تشخیص هستند چنان که در طول سالیان متمادی شیعیان برای تشخیص مرجع تقلید و فقیه اعلم از همین طریق اقدام کرده اند و با مراجعه به خبرگان، مراجع تقلید خود را شناسایی نموده اند.

ملاحظه و بررسی

باید ادعان نمود که در مورد تشخیص خبرگان برای شناسایی فقیه اعلم از بین سایر فقها مسئله به همین صورت بوده است، چنان که در مورد تشخیص خبرگان دیگر موضوعات علمی و تخصصی نیز چنین بوده است، لکن مشکلی که در زمینه تشخیص اهل خبره برای شناسایی ولی فقیه وجود دارد این است که نمی توان تشخیص را در این مورد به دست تک تک مردم سپرد به این صورت که هر یک از آنان به تشخیص خود به خبره یا خبرگانی مراجعه کند و از آنان بخواهد که فقیه واجد شرایط برتر را از بین فقهای جامع شرایط تعیین نمایند، چرا که این کار بدون شک به هرج و مرج منتهی می شود.

بدین ترتیب ملاحظه می گردد که بین این مسئله و مسئله تعیین مرجع تقلید فرق قابل ملاحظه ای وجود دارد، چرا که تعیین مرجع تقلید یک امر فردی است در حالی که تشخیص ولی فقیه و رهبر یک امر اجتماعی است.

به نظر می رسد که چون تعیین خبرگان برای شناسایی رهبر وظیفه ای است عمومی، لذا مردم باید در آن مداخله نمایند و از آن جا که مداخله آنان به صورت فردی منجر به هرج و مرج می شود پس قاعداً باید رأی اکثریت آنان را ملاک قرار داد چرا که غیر از این، راه معقول و مناسب دیگری وجود ندارد، زیرا ترجیح رأی اقلیت اکثریت بدون شک موجب تضییع حقوق اکثریت خواهد شد و به اصطلاح ترجیح مرجوح می باشد که عقلاً قبیح است.

و اما واگذاشتن امر تعیین رهبر به خود خبرگان بدون دخالت انتخاب مردمی نیز مشکل را حل نمی کند یعنی نمی توان گفت که خبرگان در بین خود به تشخیص رهبر از بین فقهای جامع الشرایط بپردازند بدون آن که لازم باشد برای تعیین همین افراد خبره از آرای عمومی استفاده نمود، زیرا اولاً: معلوم نیست در این صورت چه مرجعی باید اهل خبره را شناسایی و تعیین نماید و ثانیاً: اگر مردم که مأمور به رجوع به اهل خبره برای شناسایی رهبر می باشند، خبرگان مزبور را قبول نداشته باشند چه باید کرد و آیا تشخیص آنان در حق مردمی که قبولشان ندارند حجت است یا خیر؟

بدین ترتیب به نظر می رسد که بهترین راه برای تعیین خبرگان مراجعه به آرای مردم و انتخابات عمومی می باشد و با دقت مشاهده می شود که بنای عقلا نیز بر همین روش استقرار یافته است و یا حداقل ارتکاز عقلا چنین است که در مورد تعیین حاکم یا نماینده برای خود به آرای اکثریت مراجعه می کنند و لذا در تمامی نظام های حکومتی دنیا (غیر از حکومت های استبدادی) به طور ارتکازی به روش انتخاب اکثریت مراجعه شده است.

نکته دیگری که در تأیید این روش می توان بدان استناد نمود عنصر مقبولیت مردمی است، بدین معنا که در صورت تعیین خبرگان با آرا و انتخابات عمومی، بدون شک رضایت مردم بیش تر تحصیل می گردد و در نتیجه رهبر منتخب چنین خبرگانی نیز از پایگاه مردمی مستحکم تری برخوردار خواهد بود و این امر به نوبه خود باعث استحکام پایه های حکومت اسلامی و دوام بیش تر آن خواهد شد.

وجود عنصر مقبولیت مردمی برای یک حکومت گاهی به اندازه ای مهم است که موجب پدید آمدن یک عنوان ثانوی شده و باعث می گردد که به دست آوردن آن راه، از راه هایی هم چون اجرای انتخابات عمومی لازم بشماریم همان طور که برخی از فقها بدین مطلب تصریح نموده اند. [۲۱]

بنابراین برای دفع این تهمت که حکومت اسلامی یک حکومت استبدادی بوده و بدون رضایت مردم بر آنان حکم می راند و نیز برای جلب همکاری و مشارکت مردم در امور عمومی و حکومتی، رجوع به انتخابات عمومی لازم می باشد، چرا که حفظ حکومت اسلامی یک مصلحت اهمّ و یک واجب شرعی است و از آن جا که یکی از مقدمات این واجب در زمان ما استفاده از روش هایی هم چون انتخابات عمومی است پس به حکم وجوب مقدمه واجب، انجام این مقدمات نیز واجب می شود و می دانیم که مقدمه واجب خود یکی از عناوین ثانویه است. [۲۲]

البته در این جا باید دو نکته را خاطر نشان ساخت:

اول این که رجوع به انتخابات عمومی بدان معنا نیست که ولی فقیه مشروعیت خود را از انتخاب مردم کسب می کند بلکه صحیح آن است که چنین انتخابی فقط در تحقق عنصر مقبولیت نظام اسلامی دخیل است نه در مشروعیت آن و چنان که گذشت فقیه جامع الشرایط مشروعیت خود را از نصب الهی کسب می نماید و لذا انتخاب مردم در مشروعیت حکومت اسلامی دخالتی ندارد.

دوم این که اصل وجود عنصر مقبولیت برای نظام اسلامی ضروری است، چرا که اصولاً بدون آن عملاً نمی توان حکومت را اداره نمود. این جمله معروف امیرالمؤمنین (ع) نیز اشاره به همین معنی دارد که فرمود: "لأرای لمن لا یطاع" [۲۳]، لکن باید توجه داشت که راه کسب مقبولیت مردمی منحصر در انتخابات عمومی نیست چنان که در زمان امام علی (ع) نیز انتخابات عمومی انجام نشد بلکه فقط مهاجرین و انصار موجود در مدینه آن حضرت را برای فرمان روابی برگزیدند، ولی بدون شک حکومت امیرالمؤمنین (ع) برخوردار از عنصر مقبولیت مردمی بود. البته باید اذعان نمود که در زمان حاضر بهترین راه و یا شاید تنها راه به دست آوردن مقبولیت مردمی همان رجوع به انتخابات عمومی در گزینش نمایندگان مجلس شورا، نمایندگان خبرگان و رئیس قوه مجریه است.

۵ - برخی دیگر از فقها در پاسخ به سؤال مورد بحث ما از راه دیگری پیش آمده و به نتیجه ای رسیده اند که تا اندازه ای شبیه آن چیزی است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است، توضیح این که: نخست پذیرفته اند که دلایل نقلی ولایت فقیه شامل تمامی فقهای جامع الشرایط می گردد، بنابراین در صورتی که بین فقهای مزبور تزامنی برای اعمال ولایت نباشد هر یک از آنان که اقدام نموده و امر حکومت اسلامی را به دست گیرد اطاعتش بر دیگران واجب خواهد بود.

اما هرگاه بین فقهای واجد شرایط در مورد تصدی ولایت و حکومت تزامنی پیش آید دیگر نمی توان قائل شد که ادله لفظی ولایت فقیه هم چنان دارای اطلاق شمولی بوده و تمامی فقهای مزبور را شامل می گردد، چرا که پذیرش اطلاق شمولی در فرض تزامنی به معنای پذیرش هرج و مرج در حکومت اسلامی است، زیرا در این صورت هریک از آنان با استناد به اطلاق شمولی مورد نظر، می تواند اقدام به اعمال ولایت کند

و بدیهی است که اعمال ولایت های متعارض و متخالف منجر به هرج و مرج و بی نظمی خواهد شد. از سوی دیگر نمی توان پذیرفت که ولایت فقهای جامع شرایط در صورت تزامنی با یکدیگر تساقط کند، چرا که چنین فرضی منجر به این خواهد شد که جامعه اسلامی بدون حکومت باقی بماند.

بدین ترتیب بر اساس این استدلال عقلی که از آن به قرینه عقلایی ارتكازی تعبیر شده است به این نتیجه می رسیم که فقط یکی از فقهای واجد شرایط باید متصدی امر حکومت و ولایت گردد و این بدان معنا است که اطلاق شمولی ادله لفظی ولایت فقیه تبدیل به اطلاق بدلی شود و معنای اطلاق بدلی، این است که مردم در پذیرش هر یک از فقهای واجد شرایط مخیرند، این تخییر در قضایای فردی، یک تخییر فردی می باشد لکن از آن جا که ولایت و حکومت یک مسئله اجتماعی است تخییر فردی در آن معقول نمی باشد، چرا که در این صورت هر یک از افراد امت برای خود فقیه را به عنوان ولی برمی گزینند و این خود موجب بی نظمی و هرج و مرج شده، اساس ولایت را از بین می برد پس ناگزیر باید قائل به تخییر اجتماعی شد.

به عبارت دیگر فهم عرفی در چنین موردی وقتی تخییر فردی را مواجه با اشکال می بیند قائل به تخییر اجتماعی می شود و معنای تخییر جمعی آن است که مجموع امت اسلامی باید ولی فقیه خود را از بین فقهای جامع شرایط برگزینند. بدیهی است که گزینش امت معنایی به جز انتخاب اکثریت ایشان ندارد.

نتیجه آن که: در فرض تزامنی بین فقهای واجد شرایط، باید در طی یک انتخابات عمومی ولی فقیه را از میان آنان گزینش نمود. [۲۴]

ملاحظه می شود که مطابق نظریه فوق برای تعیین رهبر از بین فقهای جامع شرایط در صورت تزامنی آن ها با یکدیگر فقط از مرجع اثباتی که انتخاب توسط مردم باشد استفاده شده و مرجحات ثبوتی مانند ائمه بودن یا داشتن آگاهی بیشتر به مسائل سیاسی و اجتماعی یا توان قوی تر در مدیریت و امثال آن ها مورد توجه قرار نگرفته است. اگر بخواهیم این مطلب را با تعبیری که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به کار رفته است بیان کنیم باید بگوییم فقط به عنصر مقبولیت عامه توجه شده و در هنگام تزامنی بین فقهای واجد شرایط، از این عامل برای ترجیح یکی از آن ها بر دیگری استفاده شده است در حالی که می دانیم قانون اساسی ایران در کنار عامل مزبور از عوامل دیگر نیز سخن به میان آورده و در اصل ۱۰۷ تصریح نموده است که: "...خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند، هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت..."

در کلام صاحب این نظریه به نکته فوق توجه شده و برای تبیین این مسئله که چرا از مرجح ثبوتی استفاده نشده، چنین آمده است:

وقتی به دلیل وجود مانعی نتوانیم مطلقاً بر اطلاق شمولی و استغراق حمل کنیم، بدون شک به اطلاق بدلی و تخییر منصرف خواهد شد، به عبارت دیگر، پذیرش اطلاق شمولی یا منجر به تساقط خواهد شد و یا به تعارض خواهد انجامید و چنان که توضیح دادیم قرینه عقلاییه ارتكازی به در چنین فرضی مانع می شود که مطلقاً بر اطلاق شمولی حمل نماییم در نتیجه دلیل مطلق از اطلاق شمولی به اطلاق بدلی منصرف می گردد و چون در این میان دلیلی برای رجوع به مرجحات ثبوتی وجود ندارد نمی توانیم از مرجحات مزبور استفاده کنیم.

البته فقط در یک صورت می توان از مرجحات ثبوتی بهره جست و آن در هنگامی است که مرجح همان عاملی باشد که بر اساس آن به مرجع تقلید یا رهبر مراجعه می شود یعنی همان نکته ای که موجب حجیت فتاوی مجتهد برای

مقلد یا احکام و نظریات ولی فقیه برای امت اسلامی می باشد. این نکته در مسئله تقلید عبارت از علمیت است و در بحث ولایت و رهبری اکفابودن یا اصلحیت است.

لکن باید توجه داشت که صرف وجود ترجیحی اندک در این مورد کافی برای رجوع به مرجحات ثبوتی نمی باشد بلکه این ترجیح باید به اندازه مساوی با ملاک ولایت یا بیش تر از آن باشد؛ یعنی هرگاه فاصله بین دو نفر از فقهای واجد شرایط برای ولایت در عنصر اصلحیت یا اکفایت به اندازه ای زیاد باشد که مساوی با اصل ملاک ولایت یا بیش تر از آن باشد آن گاه با استفاده از این مرجح ثبوتی، باید فقیهی را که دارای چنین ترجیحی می باشد به عنوان ولایت برگزید.

به بیان ساده تر یک فقیه باید دارای میزان معینی از اکفایت باشد تا در نتیجه صلاحیت ولایت را به دست آورد حال اگر فقیه دیگری به همان میزان یا بیش تر از آن، در عنصر اکفایت، برتر از فقیه اول باشد بدون شک باید همو(فقیه دوم) را برای ولایت برگزید.

البته بر فرض حصول شرایط لازم برای رجوع به مرجحات ثبوتی باز نمی توان در مسئله تعیین رهبر برای جامعه از این مرجحات بهره مند شد، چرا که ترجیح به ملاک ثبوتی فقط در قضایای فردی مانند تقلید یا ولایت در امور جزئی قبل از تشکیل حکومت اسلامی قابل استفاده می باشد، زیرا فقط در امور فردی است که اشخاص می توانند به تشخیص خود اعلم(برای مرجعیت تقلید) یا اکفأرا(برای ولایت) تشخیص دهند در حالی که در امور اجتماعی چنین چیزی امکان ندارد. [۲۵]

بدین ترتیب بر اساس این نظریه تنها راه برای تعیین رهبر از بین فقهای جامع شرایط در فرضی که بین آنان تراحم وجود داشته باشد رجوع به مرجح اثباتی و استفاده از انتخابات عمومی است؛ بدین معنا که مردم مستقیماً به فقیه مورد نظر خود از بین فقهای واجد شرایط رأی دهند و در نتیجه فقیهی که واجد آرای اکثریت باشد به این سمت برگزیده شود.

ملاحظه می شود که بر این اساس هیچ گونه نیازی به وجود مجلسی مانند مجلس خبرگان نخواهد بود، زیرا بر طبق نظریه مورد بحث، لازم نیست مردم فقیهی را انتخاب کنند که واجد شرایط و صفات برتر باشد تا گفته شود که چون خود به تنهایی توانایی تشخیص صفات و شرایط لازم را ندارند باید به کارشناسان و اهل خبره مراجعه نمایند بلکه اصولاً آن چه اهمیت دارد گرایش آن ها به یکی از فقهای واجد شرایط است؛ به عبارت دیگر، چون پای هیچ گونه مرجح ثبوتی در میان نیست و تنها باید بر اساس تخییر اجتماعی(نه تخییر فردی) رهبر را برگزید پس رهبر همان فقیهی است که منتخب اکثریت مردم باشد؛ یعنی اکثریت مردم به عنوان تعیین یکی از اطراف تخییر به او رأی داده باشند. واضح است که در عمل به تخییر، ملاک خاصی مورد نظر نمی باشد بدین ترتیب به وجود مجلس خبرگان نیازی نیست بلکه شاید بتوان گفت نبودن آن ترجیح دارد، زیرا مردم در یک انتخابات مستقیم بهتر می توانند آرای واقعی خود را ابراز کنند تا این که افراد دیگری بخواهند به نمایندگی از مردم رأی و نظر آنان را اعلام نمایند البته مردم این اختیار را دارند که امر انتخاب رهبر را به دست نمایندگان خود بسپارند و این تخییر را به صورت غیر مستقیم به مرحله اجرا بگذارند.

ولی باید توجه داشت که در این صورت نیز تشکیل مجلسی به شکل مجلس خبرگان رهبری در نظام جمهوری اسلامی ایران الزامی نیست، چرا که وقتی اصل تعیین رهبر به اختیار مردم باشد، هم آنان مخیر خواهند بود که چه کسانی را با چه صفاتی به عنوان نماینده خود در تعیین رهبر برگزینند بنابراین الزامی به رعایت شرایط و صفات لازم در اشخاص خبره(همانند اجتهاد) نخواهند داشت، زیرا بنابر این نظریه، نمایندگان مردم کسانی هستند که فقط عهده دار ابراز آرای مردم اند و سمت دیگریندارند تا برای ایفای آن نیاز به وجود صفات و شرایط خاصی در آنان باشد.

در واقع انتخاب رهبر توسط نمایندگان مردم در این صورت شبیه انتخاب رئیس جمهور در آمریکا خواهد بود که طی یک انتخابات غیر مستقیم و دو درجه ای برگزیده می شود، توضیح این که: مردم هر ایالت آمریکا به چند نفر به عنوان انتخاب کننده رئیس جمهور رأی می دهند، سپس هیئت های انتخاب کننده ایالات که نوعاً دارای تجارب

سیاسی بیش تر و موقعیت اجتماعی برتری هستند یک نفر را به عنوان رئیس جمهور با اکثریت آرا بر می‌گزینند. [۲۶]

یکی دیگر از نکات حائز اهمیت در این نظریه، آن است که انتخاب یک نفر از فقهای جامع‌الشرایط به عنوان رهبر، از سوی مردم موجب سلب ولایت از دیگر فقهای واجد شرایط نمی‌گردد؛ البته به شرطی که در دایره اوامر ولی فقیه منتخب مردم مداخله نکنند. بنابراین ولایت امر در محدوده حکومتی آن، به رهبر منتخب اختصاص دارد ولی در محدوده امور جزئی که رهبر متصدی آن نشده باشد برای دیگر فقهای واجد شرایط نیز ثابت است بدین ترتیب مشکل تراحم و هرج و مرج پیش نمی‌آید، زیرا فقهای دیگر فقط تا اندازه‌ای مجاز به اعمال ولایت می‌باشند که با ولایت فقیه منتخب مردم تراحم نداشته باشد. [۲۷]

ملاحظه می‌شود که بر این اساس، اعمال ولایت فقهای دیگر مشروط به تحقق دو شرط است:

۱- اعمال ولایت باید در اموری باشد که فقیه منتخب مردم، متصدی آن‌ها نشده باشد؛

۲- اعمال ولایت در امور فوق باید به گونه‌ای باشد که با ولایت رهبر منتخب تراحم نداشته باشد.

این دو شرط در واقع مبتنی بر این نکته است که هیچ فقیهی حق مداخله در کارهای تحت ولایت فقیه دیگر و ایجاد مزاحمت برای او را ندارد، چرا که فقیه جامع‌الشرایط خلیفه و وارث رسول خدا(ص) در امر ولایت می‌باشد و می‌دانیم که یکی از اختیارات پیامبر آن بود که هیچ کس حق مزاحمت با حضرتش را نداشت. این اختیار بر اساس ادله ولایت فقیه به کلیه فقهای جامع‌الشرایط نیز منتقل می‌گردد و لذا هنگامی که یکی از آنان در امری اعمال ولایت نماید و یا متصدی انجام کار می‌شود برای دیگر فقها جایز نخواهد بود که مزاحم او شوند چنانکه امام خمینی(قده) در بحث ولایت فقیه به این مطلب توجه نموده و تصریح کرده‌اند. [۲۸]

ملاحظه و بررسی

۱- چنان که پیش از این گفته شد، مطابق نظریه مورد بحث در صورت تراحم بین فقهای واجد شرایط رهبری، نمی‌توان از مرجحات ثبوتی استفاده کرد و لذا باید به سراغ مرجح اثباتی رفت که همان مراجعه به آرای عمومی است. در پاسخ این سؤال که چرا نمی‌توان به مرجحات ثبوتی مراجعه کرد، گفته شد که ترجیح به ملاک ثبوتی فقط در قضایای فردی مانند تقلید یا ولایت در امور جزئی قبل از تشکیل حکومت اسلامی، امکان پذیر می‌باشد، زیرا فقط در امور فردی است که اشخاص می‌توانند خود به تشخیص اعلم یا اصلاح بپردازند در حالی که در امور اجتماعی چنین چیزی امکان ندارد.

به نظر می‌رسد که این پاسخ تمام نباشد، زیرا اگر منظور از عدم امکان رجوع به مرجحات ثبوتی در امور اجتماعی، این است که چون هر یک از مردم به تشخیص خود به خبره یا خبرگانی مراجعه می‌کنند و نظر آنان نیز با هم مختلف می‌باشد منجر به هرج و مرج اجتماعی خواهد شد، باید گفت که هیچ‌گاه چنین مشکلی پیش نخواهد آمد، زیرا وقتی پذیرفتیم تعیین رهبر یک امر عمومی و اجتماعی است بدین معنا که عموم مردم باید در این امر تصمیم بگیرند، به ناگزیر باید روشی در پیش گرفت که هم حق اظهار نظر را برای مردم محفوظ نگاه دارد و هم از پیدایش بی‌نظمی در اجتماع جلوگیری کند. با کمی دقت معلوم می‌شود که این روش چیزی به جز تقدیم رأی اکثریت بر اقلیت نیست، زیرا از یک طرف می‌دانیم که تحصیل اتفاق آرای مردم در مورد تعیین شخص واحدی برای رهبری، بسیار دشوار بلکه در حدّ محال عادی است پس ناگزیر در جامعه، اقلیت و اکثریتی به وجود خواهد آمد. از سوی دیگر تقدیم جانب اقلیت بر اکثریت نیز موجب پایمال شدن رأی اکثریت مردم بوده و ترجیح مرجوح است که عقلاً قبیح می‌باشد در نتیجه راهی به جز تقدیم رأی اکثریت بر اقلیت باقی نخواهد ماند.

به بیان دیگری خواهیم بگوییم مقتضای سپردن یک امر به دست جامعه، آن است که بر اساس رأی اکثریت اعضای آن جامعه عمل شود و آن‌جا که تعیین یک فقیه جامع‌الشرایط به عنوان رهبر، بدون شک از امور عمومی و اجتماعی است و باید همه مردم در مورد آن تصمیم بگیرند پس ناگزیر باید از روش ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت استفاده نمود.

این بیان، همان نکته ارتکازی است که در ذهن عقلای همه جوامع بشری متمرکز بوده است و لذا می بینیم در هر زمان و در هر جامعه ای که گروهی مسئول تصمیم گیری در امر خاصی بوده اند، بر اساس روش اکثریت عمل کرده اند (البته در فرضی که حق تصمیم گیری از آن تمام افراد گروه بوده باشد نه آن که یک نفر تصمیم گیرنده اصلی بوده و بقیه مشاور او باشند). سابقه این امر را می توان در سرزمین آتن (یونان) و روم قبل از میلاد مسیح تا دموکراسی های معاصر جست و چونمود. [۲۹] چنان که مواردی نیز در تاریخ اسلام مشاهده می گردد مانند عمل پیامبر (ص) بر طبق رأی اکثریت در جنگ بدر و أحد. [۳۰]

نتیجه آن که: عمل بر طبق مرجح ثبوتی با هیچ اشکالی مواجه نمی شود و همان گونه که در مورد مرجح اثباتی به آرای اکثریت مردم مراجعه می شود (بدون آن که مشکل بی نظمی و هرج و مرج پیش آید) در مورد مرجح ثبوتی نیز می توان به رأی اکثریت مراجعه نمود بنابراین نمی توان فارق بین این دو صورت را غیر عملی بودن رجوع به مرجحات ثبوتی دانست.

اما اگر اشکال رجوع به مرجحات ثبوتی، از دیدگاه صاحب این نظریه آن باشد که: فقط هنگامی می توان بر اساس این مرجحات عمل کرد که میزان عنصر اکفایت (یا اصلحیت) در یکی از فقهای جامع الشرایط به اندازه مساوی با اصل ملاک ولایت یا بیشتر از آن، افزون از فقهای دیگر باشد و بنابراین تا زمانی که فاصله بین دو نفر از فقهای واجد شرایط در ملاک اکفایت به این اندازه نرسد نمی توان یکی را به دیگری ترجیح داد. [۳۱]

باید گفت که دلیلی برای اثبات این مطلب نیافتیم بلکه با دقت می توان به این نتیجه رسید که ارتکاز عقلا بر خلاف چنین روشی است و لذا مشاهده می شود که در موارد رجوع به مرجحات ثبوتی، مجرد برتری عرفی در یکی از ملاک های ثبوتی را کافی می دانند و به دنبال برتری به اندازه مساوی با اصل ملاک نمی باشند.

همان گونه که در ترجیح بر اساس ملاک اثباتی نیز همین گونه عمل می کنند و کسی را که دارای نصف آرا به علاوه یک رأی باشد بر دیگری که فقط یک رأی کم تر از نصف آورده است ترجیح می دهند و به نظر می رسد که از این حیث فرقی بین دو روش نیست؛ یعنی همان گونه که در ترجیح بر طبق ملاک اثباتی، مجرد برتری عرفی را کافی می دانند ولو به اندازه یک رأی باشد، در ترجیح بر طبق ملاک ثبوتی نیز به همین صورت عمل می کنند و صرف برتری عرفی را کافی می شمارند، بنابراین کسی که می خواهد بین این دو روش از حیث ملاک ترجیح فرق بگذارد باید اقامه دلیل کند در حالی که چنان که گفتیم با دقت معلوم می شود از این حیث فرقی بین این دو روش مشاهده نمی گردد.

۲- با صرف نظر از نکاتی که در شماره یک بیان شد می توان گفت که در فرض تزامم بین فقهای واجد شرایط، باز نوبت به انتخابات عمومی به عنوان یک مرجح اثباتی نمی رسد، زیرا مقبوله عمر بن حنظله بر اساس منطوق و یا مفهوم خود (به طریق اولویت) بر لزوم رجوع به مرجحات ثبوتی دلالت می کند. چنان که پیش از این در هنگام تبیین نظریه سابق، توضیح داده شد و لذا از تکرار آن خودداری می کنیم. بدین ترتیب با وجود یک دلیل شرعی که ما را به مرجحات ثبوتی ارجاع می دهد وجهی برای رجوع به مرجحات اثباتی باقی نمی ماند.

۶- نظریه پیشنهادی

با توجه به پنج نظریه ای که تا اینجا در پاسخ به سؤال ابتدای بحث مطرح گردید و با عنایت به ملاحظاتی که در مورد هر یک از آن ها ارائه شد می توان با جمع آوری نقاط قوت نظریات مزبور، پاسخ مقتضی برای سؤال مورد بحث بر اساس مبنای ولایت فقیه به شرح زیر ارائه نمود:

الف - بر طبق نظریه مشهور در ولایت فقیه، ولایت از آن هر یک از فقهای جامع الشرایط می باشد و اختصاص به یکی از آن ها ندارد.

ب - فایده این نصب عام آن است که:

اولاً: قبل از تشکیل حکومت اسلامی، هر فقیه واجد شرایطی، مجاز است که در محدوده توانایی و امکانات خود به اعمال ولایت از قبیل اجرای حدود و تعزیرات و تصدی امر قضا و امثال آن ها بپردازد و به اصطلاح دولت در دولت تشکیل دهد. بدین ترتیب به تعداد فقهای جامع الشرایط در یک کشور، افرادی خواهند بود که موازین اسلامی را تا

حدّ مقدور در آن کشور اجرا نمایند. واضح است که تعدّد این مراجع زیان آور نبوده و نوعاً باعث بروز تزاخم در بین آنان نمی گردد بلکه خود طریق مؤثری است برای حفظ اسلام در یک جامعه و تضعیف دولت غیر اسلامی حاکم، چنان که فقهای امامیه در طول قرن ها در زمان حکومت های جائز از همین روش استفاده کرده اند.

ثانیاً: در هیچ زمانی، فقیه جامع الشرایط برای جواز و مشروعیت تصرف خود در امور عمومی نیازی به تحصیل رضایت مردمی نخواهد داشت، زیرا مشروعیت وی ناشی از نصب ائمه (ع) است.

البته این سخن بدان معنا نیست که عنصر پذیرش و مقبولیت مردمی در ولایت فقیه هیچ گونه تأثیری ندارد بلکه حق آن است که مقبولیت نیز تأثیر مهمی دارد لکن برای دانستن جایگاه مقبولیت در مسئله ولایت فقیه باید دو مرحله را از هم تفکیک نمود: نخست مرحله ثبوت ولایت و اصل مشروعیت آن و دوم مرحله اعمال ولایت و اجرای آن در خارج.

بر طبق نظریه ولایت فقیه، تأثیر مقبولیت در مرحله دوم می باشد نه در مرحله اول؛ یعنی برای آن که تصرفات فقیه جامع الشرایط در امور مختلف، مشروع باشد نیازی به مقبولیت مردمی نیست، زیرا حق تصرف در امور عمومی را ائمه (ع) به فقهای واجد شرایط تفویض کرده اند بدون آن که آن را مشروط به پذیرش مردم کنند بلکه دستور داده اند که چون ما شخصی را به عنوان حاکم منصوب نمودیم مردم نیز باید حکومت وی را بپذیرا شوند: "فلیرضوا به حکماً فاتی قد جعلته علیکم حاکماً" [۳۲] یعنی پذیرش مردمی باید بر اساس نصب معصوم (ع) باشد نه آن که نصب معصوم پس از پذیرش مردم باشد.

ولی در مرحله دوم یعنی اعمال ولایت در خارج، بدون شک فقیه جامع الشرایط نیازمند پذیرش مردم است، زیرا بدون آن، امکان اعمال ولایت را نخواهد یافت، البته برای تحقق این مرحله لازم نیست که مردم رضایت خود را در قالب انتخابات یا تظاهرات عمومی ابراز نماید بلکه همین اندازه کافی است که پذیرای حکومت فقیه جامع الشرایط گردند و آن را ردّ نکرده، از انجام دستورهای او خودداری نکنند، زیرا این مقدار حداقل رضایتی است که برای اعمال ولایت و تحقق حکومت در جامعه مورد نیاز می باشد.

بر این اساس هر گاه یکی از فقهای واجد شرایط اقدام کرده، امر حکومت و ولایت بر جامعه را به دست گرفت بر دیگران و از جمله سایر فقهای جامع الشرایط لازم است از او پیروی نموده و در اعمال ولایت برای او ایجاد مزاحمت نکنند. [۳۳]

ج - هرگاه بین فقهای واجد شرایط تزاخم وجود داشته باشد یا احتمال تزاخم باشد، دیگر نمی توان قائل به جواز اعمال ولایت برای همه آن ها شد، زیرا منجر به برهم خوردن نظم جامعه و پیدایش هرج و مرج می شود و این نقض غرض است، چون اصل ولایت برای برقراری نظم تشریح شده و یا لاقلاً یکی از فواید اصلی آن همین است. [۳۴] از سوی دیگر جامعه را بدون حاکم نیز نمی توان رها کرد پس ناگزیر فقط یکی از فقهای واجد شرایط باید اعمال ولایت نماید و رهبری جامعه اسلامی را به دست گیرد.

دقت در این نکته لازم است که در هنگام تزاخم، آن چه موجب بی نظمی و هرج و مرج می گردد اعمال ولایت توسط همه یا چند نفر از فقهای واجد شرایط است نه اصل ثبوت ولایت برای آنان بنابراین ولایت هم چنان برای همه فقهای مزبور ثابت است، لکن چون در مقام اجرا و اعمال آن، تزاخم به وجود می آید یا لاقلاً احتمال آن وجود دارد، باید از اعمال دسته جمعی آن خودداری نمود.

به عبارت فنی تر دلیل مقیّد (یعنی لزوم برقراری نظم در جامعه اسلامی و جلوگیری از هرج و مرج و تفرقه) فقط محدوده اعمال ولایت را شامل می گردد و همان را تقیید می کند ولی با اصل ثبوت ولایت هیچ گونه تغایری ندارد. نتیجه این می شود که پس از به قدرت رسیدن یکی از فقهای واجد شرایط به عنوان فقیه حاکم و رهبر، سایر فقهای مزبور می توانند در محدوده ای که فقیه حاکم اعمال ولایت نکرده به شرط عدم تزاخم با حکومت اسلامی، خود به اعمال ولایت بپردازند.

د - براساس دلالت منطوقی یا مفهومی (طریق اولویت) مقبوله عمر بن حنظله برای حل تزام احتمالی در بین فقهای واجد شرایط، باید یکی از آن‌ها را که ثبوتاً دارای ملاک ترجیح و برتری نسبت به دیگران می باشد تشخیص داده، به رهبری برگزینیم.

مرجحاتی که در مقبوله عمر بن حنظله ذکر شده عبارت اند از: اَعْدَل، اَفْقَه، اَصْدَق و اَوْزَع. [۳۵] واضح است که این مرجحات همگی در جهت تعیین شخصی است که در امر قضاوت یا حکومت، اصلح از دیگران باشد به عبارت دیگر ملاک اصلی اصلحیت است بنابراین هر شرط یا صفتی که در تأمین این ملاک، دخل داشته باشد باید به عنوان یکی از شرایط یا صفات لازم برای تشخیص حاکم اصلح مورد توجه قرار گیرد. نتیجه آن که: مرجحات تعیین رهبر منحصر در موارد مذکور در مقبوله نمی باشد بلکه مرجحات دیگری را نیز که در امر اداره حکومت دخیل می باشند، شامل می گردد. [۳۶] از قبیل: مدیریت قوی تر، تدبیر بیش تر، شجاعت زیادتر، سیاست استوارتر و...

بر همین اساس در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز هر گونه شرط یا صفتی که در اصلح بودن رهبر دخیل باشد، در نظر گرفته شده و در اصل ۱۰۷ چنین آمده است:

"... خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصدونهم بررسی و مشورت می کنند، هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصدونهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می کنند..."

ملاحظه می شود که این اصل با ذکر چند مرجح، مسئله را به اصل ۱۰۹ ارجاع داده است. در اصل یکصدونهم می خوانیم:

"شرایط و صفات رهبر:

۱- صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه؛

۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلامی؛

۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری..."

ه- تشخیص این مرجحات از دو طریق امکان پذیر است:

اول - کارشناسان و خبرگان تشخیص این امور بدون آن که منتخب مردم باشند؛

دوم - خود مردم به طور مستقیم و یا غیر مستقیم توسط خبرگانی که نماینده آنان باشند.

در صورت اول که خبرگان غیر منتخب به تعیین رهبر یعنی فقیه اصلح از بین فقهای واجد شرایط پردازند، اگر مردم نیز به تعیین آنان رضایت دهند مشکلی پیش نخواهد آمد و فقیه منتخب امکان و توانایی اعمال ولایت را خواهد یافت. اما اگر مردم پذیرای نظریه خبرگان نشوند فقیه منتخب خبرگان عملاً امکان اعمال قدرت و تصدی حکومت را پیدا نخواهد کرد (اگر چه مشروعیت او به واسطه نصب ائمه - ع - ثابت است). [۳۷]

بنابراین صورت اول در همه موارد قابل اجرا نیست بلکه فقط وقتی امکان اجرا دارد که همراه با پذیرش مردمی باشد. اما صورت دوم، مسلماً به شکل مستقیم توسط خود مردم قابل اجرا نیست، زیرا اکثر مردم نوعاً قدرت تشخیص صفات و شرایط لازم در رهبر و اعمال مرجحات در بین آن‌ها را ندارند پس ناگزیر باید به طور غیر مستقیم اقدام به این کار نمایند.

در این صورت می گوئیم از باب لزوم رجوع جاهل به عالم، مردم باید به اهل خبره در شناسایی رهبر مراجعه کنند. و - از آن جا که امر رهبری به عموم مردم مربوط می شود، حق رجوع به اهل خبره برای تشخیص رهبر نیز باید از آن عموم مردم باشد. از سوی دیگر نمی توان مسئله رجوع به اهل خبره را به دست فرد فرد مردم واگذار نمود، زیرا منجر به بی نظمی و تشنج و از بین رفتن اصل رهبری می گردد، چرا که هر یک از خبرگان (که مورد مراجعه شخص یا اشخاص از مردم قرار گرفته اند) ممکن است به تشخیص خود فقیهی را به عنوان رهبر به مردمی که به آنان مراجعه نموده اند، معرفی کنند و بدین ترتیب نه تنها غرض اصلی حاصل نگردد بلکه نظم جامعه اسلامی نیز به

شدت برهم خورده و هرج و مرج حاکم گردد. [۳۸] پس ناگزیر رجوع به خبرگان باید تحت نظام معین و نظم خاصی درآید. بدون شک این نظام چیزی جز عمل بر طبق رأی اکثریت نیست و دلیل آن نیز یک نکته ارتکازی عقلایی می باشد. توضیح این که:

ارتکاز عقلا بر این استقرار یافته که در هر مورد که تصمیم گیری درباره امری به دست گروهی سپرده شده باشد و افراد آن گروه در سطحی نسبتاً مساوی با یکدیگر باشند (نه آن که یکی رئیس و مسئول تصمیم گیری نهایی بوده و دیگران مشاور وی باشند) نظریه نهایی را نظریه اکثریت می دانند و بر اساس آن عمل می کنند.

چنان که پیش از این نیز گفتیم مظاهر این ارتکاز عقلایی را می توان از زمان یونان و روم باستان تا زمان معاصر (در انتخاب نمایندگان مجالس قانون گذاری و رؤسای جمهور) و نیز در صدر اسلام مشاهده نمود.

ظاهراً علت این ارتکاز عقلایی آن است که احتمال صحیح بودن نظریه اکثریت بیش از نظریه اقلیت می باشد و به نظر می رسد که بر همین اساس در روایات باب تعارض دستور داده شده که خبر مشهور را بر غیر مشهور ترجیح دهیم. در روایتی از امام باقر (ع) آمده است که فرمود: "خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ النادر" [۳۹] و در روایت دیگری از امام صادق (ع) می خوانیم:

"ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکمّا به المجمع علیه من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فانّ المجمع علیه لاریب فیه...؛ [۴۰]

به آن روایتی توجه شود که از ما نقل شده و مدرک حکم آن ها است. به هر کدام از دو روایت که مورد اتفاق شیعه است عمل شود و آن روایت شاذ و غیر معروف نزد شیعه ترک شود، زیرا در روایت مورد اتفاق تردیدی نیست."

ملاحظه می شود که در این روایت، امام صادق (ع) عنوان مجمع علیه را بر روایت مشهور تطبیق می کند و لذا در مقابل آن، روایت شاذ را قرار می دهد که در نزد شیعه مشهور نمی باشد و سپس لزوم اخذ به روایت مشهور را چنین تبیین می فرماید که این روایت مورد تردید نیست. به عبارت دیگر، از نقل مشهور نسبت به یک روایت، یک نحوه اطمینانی در مورد آن حاصل می گردد که تردید را می زاید در حالی که در روایت شاذ این تردید به حال خود باقی است.

در هر حال تعلیلی که در کلام امام (ع) اخذ به مشهور آمده است عام می باشد و در سایر موارد دوران امر بین اقلیت و اکثریت نیز جاری می گردد چنان که مرحوم علامه نائینی هم از کلام امام (ع) چنین برداشتی کرده و تصریح نموده است که: "... اکثریت عند الدوران، اقوی مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلاء، ارجح از اخذ به شاذ است و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است و با اختلاف آرا و تساوی در جهات مشروعیت، حفظاً للنظام متعین (بوده) و ملزّم مش همان ادلّه دالّه بر لزوم حفظ نظام است." [۴۱]

بدین ترتیب مردم باید در ضمن یک انتخابات عمومی، افرادی را به عنوان اهل خبره برای تشخیص و شناسایی رهبر (از بین فقهای واجد شرایط) برگزینند و بر اساس همین استدلال نیز، خبرگان مزبور باید در بین خود بر طبق رأی اکثریت عمل نمایند [۴۲] و در نتیجه رهبر منتخب و مقبول مردم، کسی خواهد بود که اکثریت خبرگان منتخب مردم او را برای این سمت، اصلح تشخیص داده باشند.

ملاحظه می شود از دو صورتی که در بند "ه" - برای تشخیص مرجحات ثبوتی مطرح کردیم، صورت اول در همه موارد قابل اجرا نیست (چنان که قبلاً توضیح داده شد) ولی این نقطه ضعف در صورت دوم به چشم نمی خورد بنابراین بهترین راه برای تعیین رهبر استفاده از همین صورت دوم است [۴۳] چنان که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز همین روش در اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ در نظر گرفته شده است.

بدین ترتیب می توان نتیجه گرفت که روش قانون اساسی در تعیین رهبر نه تنها مشروعیت داشته و بر اساس ضوابط و معیارهای شرعی قابل تبیین است بلکه در حال حاضر مناسب ترین روش نیز هست.

اشکال و پاسخ

برخی از نویسندگان بر تعیین فقیه اصلح از بین فقهای واجد شرایط توسط خبرگان منتخب مردم، اشکال کرده و نوشته اند:

"تعیین افضل فقیهان برای تصدی ولایت مسلمانان به روش انتخاب و رأی اکثریت، خروج از مبنای انتصاب و تسلیم به مبنای انتخاب، حداقل در تعیین ولی فقیه از بین اهل خبره است. بر مبنای انتصاب، اعتبار رأی اکثریت فاقد دلیل است. رجوع به انتخاب، معنایی جز تسلیم به امتناع وقوعی انتصاب(حداقل در فرض عدم اتفاق نظر اهل خبره و تعدد مدعیان افضلیت) نخواهد داشت."

منشأ اشکال فوق این است که بنا بر مبنای انتصاب به هیچ وجه نمی توان و نباید از انتخاب استفاده کرد لذا حتی اگر در یک مورد(مانند تعیین فقیه افضل از بین فقهای واجد شرایط) نیز از انتخاب استفاده شود در واقع مبنای انتصاب نقض گردیده و یا وقوعاً ممتنع دانسته شده است.

با دقت در مبنای انتصاب و انتخاب و فرق ماهوی این دو مبنا با یکدیگر می توان به خطا و خلطی که در اشکال فوق وجود دارد واقف گردید، توضیح این که: بنا بر مبنای انتصاب، فقهای جامع شرایط از سوی ائمه(ع) به منصب ولایت منصوب شده اند و شرعاً مجاز به اعمال ولایت و انجام تصرفات مختلف در امور عمومی اند بدون این که این جواز شرعی متوقف بر امر دیگری نظیر انتخابات و آرای عمومی(به طور مستقیم یا غیر مستقیم) باشد. به عبارت روشن تر بنا بر مبنای انتصاب، مشروعیت اعمال ولایت فقیهان واجد شرایط تنها بستگی به نصب آن ها به این مقام از سوی ائمه(ع) دارد و نه چیز دیگر اگرچه در مقام اعمال نیاز به پذیرش مردمی دارند ولی این پذیرش تنها زمینه ساز اعمال ولایت آنان است نه مشروعیت بخش آن، همان طور که امیرالمؤمنین علی(ع) نیز برای این که عملاً بتواند قدرت را به دست بگیرد نیازمند پذیرش مردمی بود در حالی که مشروعیت ولایت آن حضرت به هیچ وجه از پذیرش مردمی نشأت نمی گرفت.

اما بنا بر مبنای انتخاب ائمه(ع) فقهای جامع شرایط را به مقام ولایت منصوب نکرده اند بلکه آنان را به عنوان نامزدهای احراز این مقام به مردم معرفی نموده اند تا این که مردم به اختیار خود هر یک را که سزاوارتر تشخیص دادند به عنوان ولی فقیه برگزینند، بدین ترتیب گزینش مردمی جزء اخیر علت تامه می باشد و بدون آن، فقهای واجد شرایط مجاز به اعمال ولایت بر جامعه نخواهند بود؛ به عبارت دیگر، بنا بر مبنای انتخاب، گزینش مردم به منزله اعطای ولایت به فقیه منتخب می باشد به گونه ای که قبل از این گزینش، فقیه جامع شرایط مشروعیت اعمال ولایت ندارد. نتیجه آن که گزینش مردمی در نظریه انتخاب، مشروعیت بخش است در حالی که بنا بر مبنای انتصاب چنین نیست بلکه صرفاً راهی است برای تشخیص فقیه اصلح از بین فقهای واجد شرایط یعنی بنا بر نظریه انتصاب فرض بر این است که در صورت تعدد واجدین شرایط، رهبری فقط از آن یکی از فقهای مزبور می باشد و او کسی است که اصلح از دیگران باشد سپس برای این که این مصداق اصلح کشف شود به خبرگان منتخب مردم مراجعه می گردد، بدین ترتیب رأی خبرگان بنا بر مبنای انتصاب جنبه کاشفیت و طریقیّت دارد در حالی که

بنا بر مبنای انتخاب، جنبه موضوعیت دارد و کشف از واقعیتی نمی کند همان گونه که در انتخاب نمایندگان مجلس و رئیس جمهور نیز چنین است؛ یعنی در این انتخاب ها رأی مردم موضوعیت دارد و اصلحیت ملاک نیست بلکه همان صلاحیت عمومی کافی است. در این انتخاب ها چنین فرض نمی شود که یک فرد اصلح وجود دارد و فقط او سزاوار نمایندگی مردم می باشد و رأی مردم کاشف از آن فرد اصلح است بلکه ارزش از آن خود رأی مردم است به گونه ای که اگر از طریق دیگری ولو به طور یقینی برای همه مردم احراز گردد که یکی از نامزدهای انتخاباتی اصلح است مادام که مردم به او رأی نداده اند نمی تواند مقام نمایندگی مجلس یا ریاست جمهوری را احراز نماید. بدین ترتیب ملاحظه می گردد که در این جا ما با دو نوع انتخابات سروکار داریم: انتخاباتی که ماهیت آن کشف است و طریقیّت دارد و انتخاباتی که خود موضوعیت دارد. این دو اگر چه در اسم مشترک اند ولی در ماهیت و حقیقت تفاوت بسیار با هم دارند. اشکال فوق از همین اشتراک لفظی و عدم دقت در معنا نشأت گرفته است.

پی نوشت ها:

[۱]. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۶. بعضی از فقهای معاصر تصریح کرده اند که هیچ فقیهی قائل به انحصار ولایت در شخص معینی از فقها نمی باشد مگر این که فاقد فضل و کمال باشد: "...ولم یقل احد منهم بانحصارها(ای الولایة) فی موارد ثبوتها لشخص معین الا ان یكون القائل به فاقداً للفضل والکمال ویؤید ما ذکرنا فتوی المشهور بان

حکم الحاکم الجامع للشرايط لایجوز نقضه ولو لمجتهد آخر الآ تبین خطاؤه." (سید یوسف مدنی تبریزی، الارشاد الی ولایة الفقیه، ص ۶۸).

[۲]. تحریر الوسیله، ج ۱، المقدمة فی فروع التقلید، مسئله ۱۹.

[۳]. کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۱۹.

[۴]. همان، ص ۴۶۶.

[۵]. باید توجه داشت که تسابق فقها برای به دست گرفتن رهبری الزاماً بدین معنا نیست که هر یک دیگری را برای این منظور ناصالح می داند بلکه چه بسا بدین جهت باشد که هر یک از آنان با شناختی که در مورد خود دارد احساس تکلیف شرعی می نماید که رهبری را به دست گیرد، اما چون آگاهی کافی از توانایی دیگران ندارد در مورد آن ها سکوت می کند و برای انجام تکلیف خود اقدام می نماید و یا ممکن است تسابق برای به دست آوردن ثواب بیش تر باشد چنان که نظیر این مسئله در مورد تسابق دو یا چند نفر واجد شرایط برای امامت جماعت در فقه مطرح شده است. (رک، العروة الوثقی، فصل فی شرایط امام جماعه، المسئلة ۱۸).

[۶]. سید محمد مهدی خلخالی، حاکمیت در اسلام، ص ۴۸۷ - ۴۸۸.

[۷]. همان، ص ۵۴۷.

[۸]. همان، ص ۵۷۹.

[۹]. همین مسأله خود یکی از نقاط ضعف طریقه مراجعه به بینه می باشد زیرا اگر قرار باشد هریک از مردم

برای تعیین رهبر به بینه ای که خود تشخیص می دهند مراجعه کنند، بدون شک بین بینه های مختلف تعارض ایجاد شده، جامعه به هرج و مرج کشانده خواهد شد. پس ناگزیر باید برای رجوع به بینه، طریق معین و منضبطی در نظر گرفت که هم نظم جامعه را به مخاطره نیفکند و هم حقوق مردم را (در خصوص مراجعه به بینه) رعایت نماید. به نظر می رسد از آنجا که تعیین حاکم یک مسأله عمومی و اجتماعی است، مراجعه به بینه نیز، در این مورد باید به عهده عموم گذاشته شود و از آنجا که معمولاً اتفاق آرا حاصل نمی گردد (به گونه ای که می توان گفت توافق همگان بر یک مطلب محال و عادی است) چاره ای جز ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت باقی نمی ماند.

[۱۰]. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی (چاپ سوم: تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳) ج ۱، ص ۴۴۴.

[۱۱]. همان.

[۱۲]. همان، ص ۴۴۵.

[۱۳]. سید محمد مهدی موسوی خلخالی، همان، ص ۲۸۱ - ۳۰۰.

[۱۴]. محمد یزدی، قانون اساسی برای همه، ص ۵۴۱ - ۵۴۲.

[۱۵]. همان، ص ۵۴۴ - ۵۴۵.

[۱۶]. همان، ص ۱۰۰.

[۱۷]. همان، ص ۵۴۱ - ۵۴۲.

[۱۸]. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰.

[۱۹]. رک: ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ص ۵۱۴.

[۲۰]. همان، ص ۵۱۵.

[۲۱]. همان، ص ۵۱۶.

[۲۲]. همان، ص ۵۴۳.

[۲۳]. نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۲۷.

[۲۴]. رک: سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبه، ص ۲۱۸ - ۲۱۹.

[۲۵]. رک: همان، ص ۲۱۹.

[۲۶]. البته از آن جا که این انتخاب کنندگان متعهدند که به نامزد حزب خود رأی دهند در واقع مردم آمریکا با رأی دادن به ایشان عملاً به نامزد مورد نظرشان که باید رئیس جمهور شود رأی داده اند هر چند که در مرحله دیگر

انتخاب کنندگان رئیس جمهور باید رسماً به نامزد حزب خود رأی بدهند تا انتخابات از لحاظ حقوقی رسمی شود، ولی واقعیت این است که در همان مرحله اول، تکلیف برنده و بازنده انتخابات روشن می‌گردد. "ر.ک: دکتر ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۸ - ۵۶۷؛ دکتر محمد عالیخانی، حقوق اساسی، ص ۲۱۳ و دکتر سید جلال الدین مدنی، حقوق اساسی تطبیقی، ص ۹۵".

[۲۷]. سید کاظم حائری، همان، ص ۲۲۶.

[۲۸]. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۱۷، همچنین رجوع شود به همان جلد، ص ۵۱۹: "ثم انه ظهر مما مرّ حکم ما اذا شرع...".

[۲۹]. ر.ک: دیوید هلد، مدل های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۵ - ۶۲ و داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی، ص ۱۵۷.

[۳۰]. ر.ک: دکتر توفیق الشاوی، فقه الشوری و الإستشارة، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

[۳۱]. سید کاظم حائری، همان، ص ۲۱۹.

[۳۲]. وسائل الشیعة، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، حدیث (مقبوله عمر بن حنظله).

[۳۳]. توضیح بیش تر در این زمینه، تحت عنوان اشکال و پاسخ به زودی خواهد آمد.

[۳۴]. به همین جهت امیرالمؤمنین (ع) در بعضی از سخنان خود وجود یک حاکم ظالم را، بر نبودن حکومت ترجیح داده، می‌فرماید: "وال ظلوم غشوم خیر من فتنه قدوم" (شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۶، ص ۲۳۶، حدیث شماره ۱۰۱۰۹) و در جریان حکمیت نیز با ردّ کلام خوارج که می‌گفتند: لاحکم الاّ لله، می‌فرماید: و انه لا بدللناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی امرته المؤمن و یستمع فیها الکافر و یبلغ الله فیها الاجل و یجمع به الغیء و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح برّ و یستراح من فاجر. (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

[۳۵]. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰.

[۳۶]. در بحث تعادل و تراجیح نیز نظریه مشهور و فقهای شیعه جواز تعدی از مرجحات منصوصه است. برای دیدن ادله آن رجوع کنید: شیخ انصاری فرائدالاصول، ج ۲، ص ۷۸۱ - ۷۸۲ (چاپ جامعه مدرسین) و از اصولیون معاصر رجوع کنید به: امام خمینی، کتاب الرسائل، ج ۲.

[۳۷]. شبیه این مطلب در زمان امام علی (ع) تحقق یافت که حضرت در طول ۲۵ سال پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) عملاً امکان تصدی حکومت را پیدا نکرد و حتی پس از آن که در رأس حکومت نیز قرار گرفت در برخی موارد به دلیل عدم پذیرش مردمی، موفق به اجرای مقاصد الهی خود نگردید همانند پذیرش حکمیت در تحت فشار خوارج (نهج البلاغه، خطبه ۳۶).

[۳۸]. به تعبیر یکی از فقهای معاصر: "...اما فی باب الولاية علی المجتمع فالتخیر الفردی غیر معقول والاّ لاختر کل احد ولیاً و هذا هدم للولاية والعیادة كما هو واضح" (سید کاظم حائری، ولاية الامر فی عصر الغیبة، ص ۲۱۹).

[۳۹]. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۰۳.

[۴۰]. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰.

[۴۱]. علامه نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ۸۰ - ۸۱، این استدلال در کلام برخی دیگر از فقها نیز آمده است هم چون مرحوم شیخ اسماعیل محلاتی و رساله "الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه" چاپ شده در ضمن کتاب "رسائل مشروطیت"، دکتر زرگرزاد، ص ۵۴۴ - ۵۴۵.

[۴۲]. علاوه بر این، می‌توان در تأیید استدلال فوق چنین گفت که: رهبر باید مورد پذیرش اکثریت مردم باشد، زیرا در غیر این صورت عملاً امکان تصدی ولایت و حکومت را نخواهد یافت. به طور معمول (نه همواره) مقدمه این کار آن است که تعیین کنندگان رهبر نیز مورد قبول مردم باشند و طریق معمول کسب مقبولیت در زمان ما آن است که این افراد خود منتخب مردم باشند.

[۴۳]. علاوه بر نکته فوق می‌توان عوامل ترجیح دیگری نیز برای صورت دوم ذکر نمود مانند دفع وسوسه ها و شبهات مخالفان حکومت اسلامی (که پیش از این در همین مقاله توضیح داده شد) و ایجاد زمینه برای استحکام

حکومت اسلامی و دوام بیش تر آن، هم چنین روایاتی وجود دارد که نشان دهنده اهمیت زیاد عنصر مقبولیت مردمی در حکومت اسلامی می باشد .

۷-۴- ولایت فقیه و خبرگان منتخب ملت

کاظم قاضی زاده

قائلین به ولایت فقیهان جامع شرایط از دیر زمان درباره منشأ مشروعیت ولایت فقیه و فرض احتمال تعارض و تزاخم در مورد خاص، توجه نموده‌اند. نظریه "ولایت مبسوط الید" و "ولایت اسبق" در حقیقت، مشکل تزاخم دو فقیه را حل می‌کرده است چرا که غالباً فرض ولایت کبری بر یک کشور پهناور مورد توجه و تصور همه فقهای عصر حاکمان جور نبوده است و آنچه از ولایت فقیهان مراد می‌کردند مربوط به حوزه‌هایی بود که عملاً در دسترس فقها می‌توانست باشد، همچون ولایت بر امور غیب و قُصر، ولایت بر قضا، اجرای حدود، موقوفات و احیاناً فصل خصومات و الزام به بعضی از امور حکومتی در محدوده یک شهر یا منطقه بوده است. در این صورت، تصور و تصدیق اینکه همه فقیهان برای ولایت بر این امور نصب شده‌اند، با توجه به کم بودن فقهای جامع شرایط و عدم حساسیت‌های اجتماعی اعمال ولایت از جانب هر یک از فقیهان و عدم تاثیرگذاری کلان شخص والی در زندگی اجتماعی مردم قابل پذیرش بود. فقیهان نیز غالباً از این امور که نه مطلوبیت دنیایی داشت ولی در دسرهای آخرتی بهمراه داشت، بی‌رغبت بودند و اصولاً فرض تزاخم، فرض بعیدی بود. در صورت تزاخم نیز فقیهی که زودتر اعمال ولایت کرده، مشخص بود و هیچ مشکلی در نظم اجتماعی و... پیش نمی‌آمد. امام خمینی(ره) نیز در کتب استدلالی و فتوایی خود بر ولایت جمیع فقیهان و بر تقدم "اسبق" اشاره نموده‌اند.

اما امروز که عرصه زمامداری یک کشور پهناور بدست فقیهان جامع شرایط قرار گرفته است و بر اساس فقه شیعه باید این کشور اداره شود آیا می‌توان نظریه پیش گفته را معیار دانست؟ بطور قطع جواب منفی است. اینکه فقیه مبسوط الید، اداره امور کشور را بدست بگیرد جز در موارد خاصی که یک فقیه جامع شرایط از دیگر فقیهان، پایگاه اجتماعی بسیار قوی‌تری داشته باشد و عملاً مردم با وجود فرمان وی به دیگران عنایت نداشته باشند، تئوری عملی قلمداد نمی‌شود. تصور کنیم که هم اکنون مردم به بسیاری از فقیهان جامع شرایط، چه آنان که مرجعیت دارند و چه بعضی که در سنگرهای دیگری خدمت می‌کنند، علاقمند و معتقد هستند و در صورت فقدان رهبری، فرمان هر یک از آنها برای بعضی از مردم، محترم و مطاع است. در این شرایط چگونه می‌توان بسط ید فقیه را زمینه اعمال ولایت وی در عرصه یک کشور دانست؟

سبقت در اعمال ولایت نیز در عرصه کشور و در وضعیت اجتماعی کنونی و اوضاع داخلی و بین‌المللی، کارساز نیست. فرض کنید پس از رحلت بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، یکی از فقیهان جامع شرایط قبل از دیگران اعلام می‌کرد که من زمامداری جامعه اسلامی را می‌پذیرم، در این صورت امکان داشت که ولایت جامعه اسلامی به وی تفویض شود.

با توجه به این نکات فقیهانی که در مجلس بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گرد آمدند نظریه ولایت فقیهان را به نحوی با نظریه مرجعیت علمی فقیه ممزوج کردند و طریق تشخیص مرجع را در قالبی خاص بعنوان طریق رهبر ذکر نمودند.

اصل یکصد و هفتم قبل از بازنگری این گونه بوده است:

«هر گاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون (دارای فقاقت، عدالت و تقوی، آگاهی به زمان، شجاعت، مدیریت و مدیریت) از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد همانگونه که در مورد مرجع عالیقدر تقلید و رهبر انقلاب حضرت آیه الله العظمی امام خمینی چنین شده است، این رهبر ولایت امر و همه مسئولیتهای ناشی از آن را بر عهده دارد، در غیر اینصورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند بررسی و مشورت می‌کنند، هرگاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری ببینند او را بعنوان رهبر به مردم معرفی می‌نمایند وگرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی خواهند کرد.»

در این اصل، قسمت اول که در مورد حضرت امام خمینی مصداق داشته است، به "ولایت بالفعل" فقیهی که از قدرت اجتماعی و بسط ید برخوردار است، اشاره دارد چرا که مصداق اتم "بسط ید"، اقبال عمومی مردم است، اما در

صورت عدم تحقق "بسط ید" برای یک فقیه جامع الشرایط، خبرگان منتخب ملت، اصلح و اعلم و... را در مجموع، تعیین و به مردم معرفی می‌کنند. در این قسمت کار فقیهان خبره آن است که بر اساس صلاحیت‌های افرادی که در مظان رهبری هستند بررسی و داوری کنند. اینجا دیگر نه فقیه اسبق، "ولی امر" است و نه فقیه دارای بسط ید بیشتر، بلکه آنچه در دیدگاه خبرگان اصلح باشد. در صورت تساوی افراد در مظان رهبری نیز خبرگان هیچ‌گونه زمینه‌ترجیحی ندارند و تنها راه، "تخیر" است و منتخب خبرگان در این فرض گرچه ترجیحی بر غیر نداشته باشد عضو شورای رهبری است.

روشن است که در این اصل سه فرض برای رهبری در نظر گرفته شده بود:

۱- داشتن بسط ید و مقبولیت عامه جهت رهبری و مرجعیت

۲- داشتن شرایط بهتر از دیدگاه خبرگان

۳- عدم ترجیح در میان کسانی که بیشترین شرایط را برای تصدی مرجعیت دارند.

فرض اول با تبیین‌های فقهای سلف در مورد "ولایت فعلیه فقیه" سازگار است اما فرض دوم و سوم بر اساس نظریه "ولایت فقیه اعلم و اصلح" قابل توجیه است نه بر اساس "ولایت جمیع فقیهان واجد الشرایط". همچنانکه غالباً قائل به "مرجعیت فقهی فقیه اعلم" هستند نه مرجعیت هر فقیه جامع الشرایط.

تنها تفاوت مهمی که میان "فقیه اعلم و اصلح" برای رهبری و فقیه اعلم برای مرجعیت، وجود دارد، آن است که تشخیص اعلامیت مرجع، بر عهده مکلف است و وی از طرق عقلانی و شرعی به کشف "اعلم" اقدام می‌کند و چه بسا که از دیدگاه عده‌ای، اعلم کسی باشد که در دیدگاه دیگران وی اعلم نباشد و همین نکته سبب تعدد مراجع تقلید گردیده است.

اما در مورد رهبر، خبرگان منتخب اکثریت مردم نظرشان متبع است گرچه خبرگان دیگر که یا در انتخابات شرکت نکرده‌اند و یا رأی نیاورده‌اند رأی دیگر درباره فقیه اصلح داشته باشند. تخیر نیز در فرض سوم بر اساس قانون به خبرگان منتخب واگذار شده است و در صورتیکه افراد متساوی الشرایط، مورد انتخاب خبرگان قرار نگیرند ولایت مشروع و متبعی ندارند.

پس از بازنگری قانون اساسی، جز درباره حضرت امام خمینی(ره)، تعیین رهبر بعهده خبرگان گذارده شده و در حقیقت تنها فرض دوم و سوم را برای دورانه‌های انتخاب "ولی امر" پس از امام خمینی تصویب کرده است. البته تغییرات مختصر این اصل، بیشتر جنبه توضیحی دارد و ماهیت این اصل جز در مورد تغییر شورای رهبری به رهبر، تفاوت دیگری نکرده است.

آنچه در این اصل مورد توجه قرار گرفته و در حقیقت، ولایت همه فقیهان جامع الشرایط را به ولایت فقیه اصلح (عالم‌تر، مدیرتر و مدبرتر و...) تبدیل می‌کند امری پذیرفتنی و مطلوب است و بنظر می‌رسد اصولاً جعل ولایت برای همه فقیهان از ولایت کبری و برای یک کشور پهناور، منصرف است و به مواردی شبیه مورد "جعل" در بعضی از روایات (مثل مقبوله عمر بن حنظله) باز می‌گردد. یعنی در مورد قضاوت، قاضی تحکیم و ولایت‌های تدبیری جزئی. از جهت مستندهای نقلی نیز می‌توان "اطلاق جعل ولایت" را به روایات مربوط به عدم جواز از تولی "غیراعلم" تقیید زد. در بین این روایات، روایات صحیحه نیز وجود دارد.

حال بر اساس جعل ولایت بر فقیه اعلم و اصلح در صورت وجود برجستگی خاص به نحوی که برای والی و خبرگان و مردم هیچ تردیدی در مصداق "ولی امر" نباشد می‌توان شخص دارای ویژگی‌های خاص را بدون هیچ شبهه‌ای "ولی امر" منصوب از جانب معصومین(ع) دانست. همچنان که در مورد حضرت امام خمینی(ره) اینگونه بود.

اما در صورت وجود اختلاف در مورد مصداق "واجد بالاترین شرایط لازم برای رهبری"، نظر چه کسی را باید پذیرفت؟ اگر نظر کسانی را که در مظان رهبری هستند جویا شویم شاید بیش از چند یا چندین رهبر پیدا کنیم همچنانکه در مورد مراجع تقلید چنین است. اگر بخواهیم نظر همه خبرگان را - یعنی همه کسانی که می‌توانند رهبر را از روی اجتهاد و علم شناسایی کنند - در نظر بگیریم، عملی نیست و در مصادیق خبرگان نیز تردیدهای جدی می‌یابد. اگر بخواهیم نظر خبرگان سطح بالاتر را بفهمیم باز راه چندان همواری درپیش نداریم. لذا است که قانون

اساسی، خبرگان منتخب مردم را بهترین راه تشخیص داده است. خبرگانی که در مجلس خبرگان جمع می‌شوند نه لزوماً بهترین و بالاترین هستند (چراکه مردم همواره به اعلم واقعی اقبال نمی‌کنند) و نه برآیند تمام خبرگان موجود (چرا که عده‌ای در کاندیداتوری شرکت نمی‌کنند) بویژه، در دورانهای فعلی مراجع تقلید و مجتهدین والا مقام که به یک دیدگاه، والاترین کسانی هستند که می‌توانند درباره‌ی شرایط رهبری بویژه شرط فقاقت اظهار نظر کنند اما در مجلس خبرگان تاکنون شرکت نکرده‌اند و هر دوره نیز عده‌ای که خود را فراتر از مجلس خبرگان می‌دانند از کاندیداتوری صرف‌نظر می‌کنند.

با توجه به آنچه گفته شد بنظر می‌رسد آنچه توسط عده‌ای گفته می‌شود مبنی بر اینکه کار خبرگان کشف "ولی امر منصوب" است و کارشناسان خبره "از باب شهادت و یا از باب ارائه نظر کارشناسانه، ولی امر واقعی را به مردم معرفی می‌کنند، جز در مواردی که فقیه اصلح و اعلا" - با فاصله‌ی زیاد نسبت به دیگر فقیهان - در جامعه وجود داشته باشد، با مشکل مواجه است.

حقیر در مباحثه با یکی از این بزرگان عرض کردم اگر بر این مبنا شخصی را خبرگان به رهبری برگزیدند و پس از چند سال روشن شد که فقیه دیگری مصداق واقعی اعلم و اصلح بوده و خبرگان در هنگام اظهار نظر از ویژگی‌های او غافل بوده‌اند، در این صورت تکلیف اعمال ولایت‌های چند ساله فقیهی که به اشتباه و خطای خبرگان، رهبری را در دست گرفته، چه می‌شود؟ ایشان در جواب می‌فرمودند: "مانند خطای در تشخیص احکام است و حداکثر آنکه خبرگان معذور هستند"، و علی القاعده باید موارد قابل برگشت مانند موارد قابل اعاده و قضا و تکرار بازگردانده شود. تصور کنید در چنین فرضی در اثر اعمال ولایت فقیه که تنها در بعضی از شرایط از دیگری ضعیف‌تر بوده است ولی تمام شرایط حداقلی رهبری را واجد بوده چه مقدار دستورات ولایی و احکام قابل برگشت صادر گردیده است. آیا صحیح است تمام موارد گذشته را به همین دلیل که فردی در تمام عالم، اقوی و اصلح از رهبری بوده است، باطل اعلام کنیم؟!

در استمرار رهبری نیز بر اثر این مبنا اگر شخص دیگری در شرایط لازم رهبری، از رهبر فعلی، پیشی بگیرد بر اساس این مبنا او رهبر است و دوران رهبری رهبر فعلی، متزلزل و متوقف بر شرایط علمی - سیاسی دیگران می‌شود. آیت الله جوادی در تبیین کیفیت انتخاب خبرگان می‌نویسد:

"اگر شرایط مزبور رهبری در شخص معین به نحو انحصار، محقق شد، پذیرش سمت رهبری بر آن فقیه معین و تعهد وی نسبت به مقام رهبری، واجب عینی خواهد بود و معرفی همان فقیه معین و منحصر برای رهبری بر مجلس خبرگان، واجب تعیینی می‌باشد چنان که پذیرش مردم در این فرض مزبور نیز به نحو واجب تعیینی است و اگر شرایط مزبور در رهبری در چند فقیه بدون امتیاز و بدون انحصار، محقق شد، پذیرش سمت رهبری در ابتدای فحص و بررسی بر همگان، واجب کفایی است و معرفی یکی از آنها برای تصدی مقام رهبری در ابتدای بحث به نحو واجب تخییری بر مجلس خبرگان، واجب است. اگر با فحص دقیق و بحث عمیق، هیچ‌گونه امتیاز و برجستگی یا مقبولیت عامه برای "فقیه معین" ثابت نشد بر مجلس خبرگان، تعیین یکی از آنها (تخییر حدوثی و نه استمراری) به عنوان رهبر و اعلام رهبری و ی بر مردم واجب خواهد بود".

دو نکته در عبارت ایشان قابل ملاحظه است:

اول آنکه ایشان نیز معتقد به "ولایت فقیه اصلح" هستند و در صورت وجود چنین فردی، نه "اسبقیت در تصدی ولایت" مطرح است نه "مقبولیت عامه و بسط ید" بلکه خبرگان با انتخاب خود، زمینه بسط ید وی را فراهم می‌کنند.

در فرض دوم که چند نفر دارای شرایط یکسان هستند، ظاهر عبارت ایشان آن است که ولایت برای همه آنها ثابت است و بر هر یک از آنها تصدی ولایت به نحو واجب کفایی است. و برای خبرگان نیز انتخاب یکی از آنها واجب تخییری است (تخییر حدوثی و نه استمراری) اما این نکته در کلام ایشان روشن نشده است که قبل از انتخاب خبرگان، هر یک از افراد دارای شرایط مساوی می‌توانند بانجام آن وجوب کفایی اقدام نمایند یا نه؟ اگر بر آنها امکان داشته باشد وجوب تخییری خبرگان، مشروط به آن باشد که هیچکدام از آنها قبل از انتخاب خبرگان به انجام وجوب

تعیینی مبادرت نوزند. و این خلاف دیدگاه مطرح در قانون اساسی است که در هر صورت معرفی رهبر برعهده خبرگان است و تعیین خبرگان، مشروط به عدم اعمال یکی از افراد متساوی شرایط نیست در صورتی که مراد استاد آن باشد که تا قبل از انتخاب خبرگان بر هیچ یک از آنها جایز نیست که اعمال ولایت کنند و پس از انتخاب خبرگان بر یکی از آنان قبول رهبری، جایز بلکه واجب می‌شود در اینجا مشروعیت رهبری، علاوه بر "داشتن شرایط"، به آراء اکثریت خبرگان ملت نیز مبتنی است. اشکال دیگر در این فرض آن است که اگر مجلس خبرگان به تخییر ابتدایی، یک فقیه را از میان چند فقیه واجد شرایط، به رهبری معرفی کردند چرا برای آن فقیه، وجوب کفایی به وجوب عینی مبدل شود؟ این تبدیل دلیلی ندارد. آنچه موجب تبدیل وجوب کفایی به وجوب عینی می‌شود "معدوریت دیگران" و یا "تبدیل موضع" است بطوریکه دیگر امکان انجام واجب عام برای دیگر افراد وجود نداشته باشد.

در هر صورت در این فرض، کشف مطلق، معنا ندارد و ماهیت عمل خبرگان کشف بهترین مصادیق رهبری و پس از آن انتخاب یکی از آنان است که در این انتخاب طبق فرض هیچ عنوان ترجیح‌آور واقعی خارجی نیست و تنها اکثریت آراء خبرگان موضوعیت دارد. به همین جهت، منشأ مشروعیت رهبری در این فرض الهی مردمی می‌گردد و حضور واقعی مردم از طریق نمایندگان آنان در انتخاب رهبری دیده می‌شود و مشکل جمع حاکمیت الهی و حاکمیت مردمی نیز مرتفع می‌گردد.

نکته‌ای را که استاد برای آن دلیلی نیاورده‌اند اینکه چرا تخییر خبرگان در انتخاب رهبر، حدوثی است و استمراری نباشد در حالیکه در مورد مشابه آن در بحث اجتهاد و تقلید، تخییر از میان متساویین را مقید به حدوثی نکرده‌اند. بویژه از مثل حضرت استاد که در همین مقاله، تحول مثبت در دیگر اقران رهبری را در طول زمان، زمینه انجام وظیفه خبرگان در تبدیل رهبری دانسته‌اند بعید است که این تخییر را ابتدایی بدانند.

توضیح آنکه در صورت قول به تخییر و عدم اعتقاد به لزوم استمرار رهبری مادام‌العمر - براساس آنچه اخیراً از استاد نقل کردیم - می‌توان تأخیر استمراری را نیز بر اساس ملاحظات خارجی قائل شد.

نیز یکی از فروض شایع، فرض تبعیض شرایط در افراد متعددی است که در مظان رهبری هستند. چه بسا در هنگام انتخاب رهبر، یکی در علم از دیگران برتر، دیگری در تدبیر و سومی در مدیریت، یکی شجاعت ویژه‌ای دارد، یکی مقبولیت بیشتر. و در بسیاری از موارد ترکیبی از این صفات در بعضی بیشتر است و ترکیبی دیگر در بعض دیگر. گرچه در شرایط مشابه، قانون، فرد دارای بینش سیاسی و فقهی قوی‌تر را دارای شرایط رهبری دانسته است ولی با این همه در دوران حاضر غالباً دیدگاه خبرگان در این خصوصیات در مقام اثبات است. این فرض شایع که درباره مراجع تقلید هم غالباً تحقق دارد، واقعی‌ترین فرضی است که در این دورانها وجود دارد. با توجه به این ویژگی غالباً خبرگان رهبری نیز بر اساس مقدار اهمیتی که هر کدام برای بعضی از این صفات قائل هستند به اختلاف نظرهایی درباره مصداق، مبتلا می‌شوند. و در نهایت رأی اکثریت آنان نشانگر آن است که به یکی از افراد واجد شرایط، اقبال بیشتری شده است و همین اقبال، زمینه رهبری وی را فراهم می‌سازد.

پس در نتیجه، براساس مبنای نصب، جز در موارد ویژه که یکی از افراد در مظان مرجعیت، بر دیگر اقران، امتیاز چشمگیری داشته باشد (که در این صورت براساس "ولایت فقیه اعم و اصلح" در اداره جامعه اسلامی بر او قبول ولایت، واجب عینی و برای دیگران و از جمله خبرگان، پذیرش ولایت او واجب تعیینی است) در غالب موارد که دو یا چند نفر دارای شرایط مشابه هستند و یا چند نفر در اطراف شبهه قرار دارند رأی مردم از طریق اعلام نمایندگان آنان در مجلس خبرگان در مشروعیت رهبری تأثیر دارد.

این فرضیه در نظر بعضی از اندیشوران معاصر با تعبیر "انتصاب بالتوصیف" و "انتخاب بالتعیین" یاد شده است و ما نیز از آن به مشروعیت الهی - مردمی یاد می‌کنیم.

دقت در تبیین‌هایی که ولایت فقیه نصبی را بر اساس کشف مصداق واحد و یا "تخییر" در موارد تعدد واجدان شرایط می‌داند نشانگر آن است که جایگاه رهبری نظام گرچه از تقدس بیشتری برخوردار می‌گردد اما از جهت دیگر نیز انعطاف بسیاری دارد، از سویی با توجه به مبنای مخطئه (که هر اجتهادی را در احکام یا موضوعات، همواره

مطابق با واقع و صواب نمی‌بیند - نفی تصویب اشعری و معتزلی) رهبری نظام را همواره مواجه با احتمال عدم "مشروعیت واقعی" می‌سازد. همچنانکه در عمل به امارات و بینه، وصول به واقع، قطعی نیست و محتمل است. و از سوی دیگر نیز بر اساس آنچه از استاد جوادی نقل کردیم تحول مثبت در دیگر اقران، زمینه انعزال رهبری را فراهم می‌سازد. از این روی بهتر آن است که همان سیره عقلایی که ظاهر قانون اساسی نیز با آن موافق است بعنوان تئوری "انتخاب حاکم اعلی" مطرح گردد و کار خبرگان، مشروعیت یکی از افراد محتمل الاصلحیه و یا متساوی الاصلحیه را موجب شود.

مقام معظم رهبری نیز در بیانات خود این تئوری را مورد تأیید قرار داده‌اند. درباره ولایت فقیه و مصداق آن در مجموعه استفتائات ایشان دو سؤال زیر قابل توجه است.

سؤال اول: هل الاعتقاد باصل ولاية الفقيه من الناحيتين المفهوميّة و المصداقيّة عقليّ او شرعيّ؟

جواب: ان ولاية الفقيه التي بمعنى حكومه الفقيه العادل العارف بالدين، حكم شرعيّ تعبدیّ يؤيده العقل ايضاً و هناك طريق عقلايّي لتعيين مصداقه مبين في دستور الجمهوريّة الاسلاميّة.

سؤال دوم: هل يجب على الفقيه الذي يعيش في الجمهوريّة الاسلاميّة الايرانيّة - اذ كان لا يرى ولاية الفقيه المطلق ان يطبع اوامر الولي الفقيه؟ و اذ خالف الولي الفقيه فهل يُعتبر فاسقاً و لو ان فقيهاً كان يعتقد بولاية الفقيه المطلقة لكنه يرى نفسه الاجدر بها فهل اذا خالف اوامر الفقيه المتصدى للولاية يعتبر فاسقاً؟

جواب: يجب على كل مكلف و ان كان فقيهاً ان يطبع اوامر الحكوميه لولي امر المسلمين و لا يجوز لأحد ان يخالف من يتصدى الامور الولاية بدعوى كونه اجدر هذا اذا كان المتصدى لامر الولاية فعلاً قد اخذ باذمتها من الطريق القانوني المعهود لذلك و اما في غير هذه الصورة فالامر يختلف تماماً.

همانگونه که در سؤال اول مشهود است، ایشان ولایت فقیه را برای هر "فقیه عادل عارف" می‌دانند و بر مبنای نصب، دیگر کشف یک مصداق واقعی ندارد بلکه همه کسانی که به اجتهاد نائل شوند و عدالت و عرفان دینی داشته باشند، ولی فقیه هستند ولی روشن است یک مصداق واحد باید تصدی رهبری را بعهده بگیرد و ایشان طریق انتخاب وی را عقلایی اعلام می‌کنند که قانون اساسی نیز این طریق عقلایی را ذکر کرده است. بسیار روشن است که عقل در موارد غالب بلکه در همه مواردی که کارشناسی به انتخاب یکی از افراد متساوی الاصلحیه یا مشتبه الاصلحیه بیانجامد برای رأی کارشناسان، مشروعیت بخشی قائل هستند.

در پاسخ سؤال دوم نیز این نکته روشن است که ایشان احکام مربوط به ولایت امر را در دوران ابتدای انتخاب ولی امر بر قانون اساسی و خبرگان رهبری یا دورانهای دیگر یکسان نمی‌دانند.

تأکید بر مشروعیت الهی مردمی رهبر نیز در بیانات ایشان به چشم می‌خورد. در کنفرانس اندیشه اسلامی ایشان می‌گویند:

«آن کس که این معیارها را دارد (عدل - آشنایی با اسلام) و از تقوا و صیانت نفس و دین داری کامل و آگاهی لازم برخوردار است آن وقت نوبت می‌رسد به قول ما اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردند باز هم "مشروعیت" ندارد». (کنفرانس سوم، ص ۳۳)

«عصر سوم، عنصر "مردم" است. آیا ما در نظام اسلامی، مردم را مهمل و کنار گذاشته‌ایم؟ ابداً. یک عنصر اصلی مردم‌اند، مردم تعیین کننده‌اند، مردم مورد مشورت قرار می‌گیرند و تصمیم گیرنده هستند، اصلاً مردم انتخاب کننده هستند و انتخاب یک امر واقعی است که وجود دارد.» (کنفرانس چهارم ص ۴۴)

نکته قابل ذکر آن است که "مشروعیت الهی - مردمی" و داشتن حق انتخاب خبرگان از میان افراد دارای صلاحیت همواره بمعنای نفی اطلاق ولایت یا قبول دموکراسی غربی نیست. در حقیقت، این تئوری دارای ساز و کاری است که حاکمیت مردم را در طول حاکمیت خداوند و قبول احکام و شرایطی که از جانب وحی برای حکومت اسلامی تعیین شده، تبیین می‌نماید.

آنچه در این مختصر آمد مجال تفصیل و تحلیل بیشتر دارد که در این مختصر از آن صرف نظر می‌کنیم. امید آنکه دیدگاه صاحب نظران و نقد اندیشوران بر بالندگی هر چه بیشتر اندیشه ولایت فقیه و جمهوری اسلامی بیانجامد.

پی نوشت‌ها:

- ر. ک: وسایل ج ۱۱، ص ۲۸ و ج ۱۸، ص ۵۶۴.
- ر. ک: متن سخنرانی قبل از نماز جمعه تهران: کار خبرگان این است که مجتهدی را که منصوب امام زمان است کشف کنند. رسالت ۷۷/۴/۱۳.
- ر. ک: نشریه حکومت اسلامی. ش ۸، مصاحبه آیة‌الله جوادی آملی ص ۲۲.
- حکومت اسلامی ش ۸ ص ۱۵.
- آیة‌الله خامنه‌ای، اجوبه‌الاستفتائات، سؤال ۵۹ و ۶۸.
- ر. ک: حکومت در اسلام (مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی ص ۳۳ قسمت اول و ۴۴ قسمت دوم) چاپ سازمان تبلیغات اسلامی.

۷-۵- گزینش اعضای مجلس خبرگان بر مبنای نظریه نصب

محمد جواد ارسطا

در کتاب ولایت فقیه (فارسی و عربی) حضرت امام خمینی چگونگی تعیین ولی فقیه از میان کسانی که شرایط رهبری را دارند در صورت وجود تراحم یا احتمال تراحم در بین آنان، مورد بحث قرار نگرفته است، در نتیجه طبیعی است که از منتخب بودن یا نبودن خبرگانی که وظیفه تعیین رهبر را بر عهده دارند، نیز سخنی به میان نیامده است، لذا ما بحث را بر اساس مبانی پذیرفته شده نظریه نصب و دیدگاه ولایت مطلقه فقیه مطرح می‌کنیم و می‌کوشیم تا بر اساس این مبانی پاسخ را بیابیم.

شرط انتخابی بودن اعضای خبرگان بر اساس نظریه نصب

آیا مطابق نظریه نصب، خبرگانی که وظیفه تعیین رهبر را بر عهده دارند الزاماً باید منتخب مردم باشند؟ برای پاسخ دقیق به این سؤال ابتدا باید روشن نمود که مقصود از کلمه «الزام» به کار رفته در آن، چیست؟ توضیح آن که گاهی مقصود از الزام، الزام نظری یا تئوریک است و گاهی الزام عملی مراد است. در صورت اول، اگر پاسخ سؤال فوق مثبت باشد، نتیجه آن خواهد شد که خبرگان در صورتی که منتخب مردم نباشند قولشان اعتبار شرعی نخواهد داشت، در حالی که در صورت دوم، پاسخ مثبت به سؤال مزبور به این نتیجه منجر خواهد گردید که خبرگان غیر منتخب، اگر چه نظرشان شرعاً معتبر است لکن عملاً در میان جامعه‌ای که آنان را برنگزیده، مقبولیت و تأثیر ندارد.

به نظر می‌رسد که بنا بر مبنای نصب، باید پاسخ دوم را صحیح شمرده و مقصود از الزام را الزام عملی دانست. دلیل این سخن آن است که حجیت قول افراد خبره به واسطه خبره بودن آنان است، و به عبارت دیگر، وصف خبرویت مشعر به علیت است و می‌فهماند که اعتبار شرعی (= حجیت) به عنوان «خبره» تعلق گرفته است و چنان که واضح است در تحقق این عنوان، انتخاب مردم دخیل نیست، در نتیجه قول خبره حجت است، چه منتخب و برگزیده مردم باشد و چه نباشد.

همچنین می‌دانیم که وظیفه خبرگان، تشخیص فقیه واجد شرایط رهبری است و برای انجام این وظیفه که تنها جنبه کشفی دارد فقط خبرویت دخیل است نه منتخب بودن. به بیان دیگر، مناسبت حکم و موضوع نشان می‌دهد که کسانی باید فقیه جامع الشرایط را شناسایی کنند که توانایی تشخیص او را از میان دیگر افراد داشته باشند و به اصطلاح خبره این کار باشند. بنابراین چون هدف تشخیص و شناسایی فقیه واجد شرایط رهبری است آنچه در این میان اهمیت دارد و هدف مزبور را تأمین می‌کند، برخوردار بودن از قدرت تشخیصی است که از آن به خبرویت تعبیر می‌کنیم و معلوم است که منتخب بودن هیچ‌گونه تأثیری در میزان قدرت تشخیص ندارد. به عبارت دیگر، خبرویت یک وصف ثبوتی است که ممکن است در یک شخص موجود باشد یا نباشد و در هر حال، رأی و انتخاب مردم چنین وصفی را به شخص اعطا نمی‌کند. همان طور که عدم رضایت مردم نیز موجب سلب چنین وصفی از شخص خبره نمی‌شود. بنابراین انتخاب خبرگان توسط مردم، منشأ مشروعیت اظهار نظر خبرگان در تشخیص رهبر نمی‌باشد.

نظیر این مطلب را در رجوع به اهل خبره برای تعیین مجتهد اعلم می‌توان ملاحظه کرد. در آنجا وظیفه مردم این است که برای تقلید، به مجتهد اعلم مراجعه کنند و چون خود توانایی تشخیص او را از بین دیگر مجتهدان ندارند به افراد خبره‌ای رجوع می‌کنند که قادر بر شناسایی اعلم باشند، بدون این که رجوع مردم موجب اعطای صفت خبرویت به شخصی یا اشخاصی گردد یا منشأ مشروعیت اظهار نظر آنان در مورد تعیین اعلم شود. به بیان دیگر، مردم در باب ولایت و رهبری موظف به پذیرش ولایت فقیه جامع‌الشرایط می‌باشند چنان که در باب تقلید موظف به رجوع به مجتهد اعلم هستند. از آنجا که این وظایف شرعی بر مردم واجب است، پس مقدمات آن نیز بر آنان واجب خواهد بود. شارع مقدس چگونگی انجام مقدمات مورد نظر را معین کرده و به عامه مردم که خود توانایی تشخیص فقیه جامع‌الشرایط برای رهبری و مجتهد اعلم برای تقلید را ندارند دستور داده به افراد خبره و کارشناس مراجعه کنند (با صرف نظر از این که چنین دستوری مبنی بر رجوع جاهل به عالم، یک حکم تأسیسی است و یا یک حکم

امضایی) و بدین ترتیب قول خبرگان را برای مردم حجت قرار داده است. نتیجه آن که جعل حجیت و اعتبار برای نظر خبرگان و مشروعیت بخشی به اظهار نظر آنان در موضوعات کارشناسانه، امری است که توسط شارع مقدس انجام شده و رأی و انتخاب مردم هیچ دخلی در آن ندارد. تنها چیزی که بر عهده مردم است، رجوع به افراد خبره و کارشناس و پذیرش رأی و نظر آنان در مسایل مورد بحث می باشد و اگر از این کار خودداری کنند مرتکب معصیت شده اند.

بر اساس آنچه گفته شد، رأی و انتخاب مردم موجب مشروعیت اظهار نظر خبرگان رهبری نمی گردد بلکه تنها ویژگی مقبولیت آنان را تأمین می کند و در واقع توافقی است در میان مردم مبنی بر این که: برای تعیین و تشخیص رهبر به این خبرگان (که به آنان رأی داده ایم) مراجعه می کنیم نه به خبرگان دیگر. فایده این توافق آن است که از پیدایش اختلافات بعدی در مورد افراد خبره جلوگیری می کند.

این مطلب به صراحت در کلام بعضی از صاحب نظران آمده است:

سؤال: «آیا در نظریه انتصاب هم خبرگان از طرف مردم برای شهادت اصلح و کالت گرفته اند؟»

جواب: «ابدأ چنین و کالتی نیست، فقط مردم، خبرگان را انتخاب کرده اند برای این که اختلافی پیش نیاید، مثل این که کسانی می خواهند ملکی را معامله کنند، ابتدا باید بر روی کارشناسان توافق کنند، چون ممکن است ده ها، کارشناس وجود داشته باشد، اما طرفین باید بر روی دو کارشناس توافق کنند. این توافق بر روی کارشناسان، در واقع همان رأی دادن به خبرگان است؛ یعنی ما به آنها رأی می دهیم تا آنان به اصلح شهادت بدهند. پس مردم کسانی را که صلاحیت شهادت دارند انتخاب می کنند تا در شاهدان اختلافی پیش نیاید.»^۱

از این دیدگاه، توافق مزبور یک عقد یا قرارداد محسوب نمی شود بلکه فقط یک اعلام است:

«اگر دو نفر بخواهند معامله بکنند توافق آنان بر روی کارشناس، عقد جدیدی نیست بلکه اعلام این است که ما این کارشناسی ها را قبول داریم، حال اگر بخواهید مسامحتاً نام آن را «قرارداد» یا «عقد» بگذارید حرفی نیست، اما معنای این کار این نیست که آنان با توافق خود به نظر خبرگان، مشروعیت و اعتبار می بخشند بلکه بدین معنا است که نظر کارشناس را می پذیرند.»^۲

بر طبق آنچه گفته شد و بر اساس تفکیک مقبولیت از مشروعیت و پذیرش این مطلب که مشروعیت اظهار نظر خبرگان و حجیت اقوال آنان، از جعل یا امضای شارع مقدس (بنابر اینکه حکم مزبور تأسیسی یا امضایی باشد) ناشی شده است، می توان نتیجه گرفت که اظهار نظر خبرگانی که منتخب مردم نباشند، فقط فاقد عنصر مقبولیت است ولی از ویژگی مشروعیت برخوردار می باشد. لازمه این سخن آن است که اگر خبرگان غیر منتصب، شخصی را به عنوان فقیه واجد شرایط رهبری شناسایی کنند، علی القاعده او باید شرعاً مجاز به اعمال ولایت و رهبری باشد، چرا که نه مشروعیت رهبر از رأی مردم گرفته می شود و نه مشروعیت خبرگان. تنها مانعی که در این میان هست این است که در عمل برای چنین فقیهی که خبرگان غیر منتخب او را تعیین کرده اند، امکان اعمال ولایت وجود ندارد؛ زیرا مردم پذیرای او نیستند و زمینه را برای رهبری او فراهم نمی کنند؛ «ولا رأی لمن لا یطاع»^۳.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که اگر مانع مزبور از میان برود و فقیه مورد نظر این قدرت را داشته باشد که بر مردمی که او را انتخاب نکرده اند و رهبریتش را قبول ندارند فرمانروایی کند و آنان را به اطاعت از خود ملزم سازد، آیا شرعاً مجاز به چنین کاری خواهد بود؟

به نظر می رسد که قاعده تاً باید به این سؤال پاسخ مثبت داد؛ زیرا وقتی پذیرفتیم که رأی مردم، فقط زمینه ساز اعمال ولایت است و به اصطلاح ارزش طریقی دارد نه موضوعی، اکنون که از طریق دیگری راه برای اعمال ولایت هموار شده، باید بپذیریم که دیگر الزامی به تحصیل رأی مردم نیست مگر این که مشکلات دیگری وجود داشته باشد که از باب حکم ثانوی منجر به عدم جواز اعمال ولایت گردد.

اقامه برهان بر لزوم منتخب بودن خبرگان

حاصل سخن تا این قسمت از مقاله، این شد که خبرگان باید منتخب مردم باشند، لکن این الزام («باید») یک الزام عملی است نه الزام نظری یا تئوریک، به این معنی که منتخب بودن خبرگان موجب مشروعیت آنان نیست بلکه

باعث مقبولیت آنها بوده و در نهایت موجب مقبولیت رهبر منتخب آنان در بین مردم خواهد بود، بنابر این مقبولیت داشتن و منتخب بودن خبرگان از سوی مردم در واقع به معنای مقبول و منتصب بودن رهبر توسط مردم است، چرا که مردم در طی یک انتخابات دو درجه‌ای یا غیر مستقیم، از طریق انتخاب اعضای مجلس خبرگان، یکی از فقهای جامع‌الشرایط را به عنوان رهبر برمی‌گزینند؛ در نتیجه هر دلیلی که بر لزوم مقبول بودن رهبر دلالت کند به دلالت التزامی بر لزوم مقبولیت خبرگان نیز دلالت می‌کند؛ زیرا خبرگان طریقی برای تعیین رهبر هستند. ۴ در این قسمت سعی ما بر آن است که لزوم منتخب بودن خبرگان را از راه اقامه برهان اصولی (یا قیاس منطقی) بر لزوم مقبولیت رهبر، اثبات کنیم:

علیهم‌السلام بدون شک، اقامه حکومت اسلامی و سعی در حفظ و استحکام آن، شرعاً واجب است. یکی از مقدمات این واجب الهی، تأمین و تحصیل مقبولیت مردمی است؛ زیرا مردم هر چه بیشتر پذیرای حکومت اسلامی باشند، دستورهای آن را بهتر اطاعت کرده، در راه رسیدن به اهداف الهی آن بیشتر فداکاری می‌کنند و بدین صورت بر توفیق حکومت اسلامی و استحکام پایه‌های آن و بسط قدرتش می‌افزایند.

از سوی دیگر می‌دانیم که مقدمه واجب، واجب است. بدین گونه بر اساس یک قیاس منطقی مطابق شکل اول که بدیهی‌الانتاج است نتیجه می‌گیریم که تحصیل مقبولیت مردمی برای حکومت اسلامی واجب است.

(صغرای قیاس): تحصیل مقبولیت مردمی، مقدمه واجب (= تشکیل حکومت اسلامی) است.

(کبرای قیاس): مقدمه واجب، واجب است.

(نتیجه): تحصیل مقبولیت مردمی واجب است.

کبرای قیاس، امر واضحی است و نیاز به استدلال ندارد اما برای اثبات صغرای قیاس می‌توان ادله متعددی اقامه کرد، مانند استدلال به ضرورت استمرار اجرای احکام که حضرت امام خمینی قدس سره در بحث ولایت فقیه خود به آن استناد نموده، چنین نوشته‌اند:

«احکام الهی، اعم از احکام مربوط به امور مالی یا سیاسی یا حقوقی، نسخ نشده بلکه تا روز قیامت باقی است. بقای این احکام، خود دلیل بر ضرورت وجود حکومت و ولایتی است که حاکمیت قانون الهی را حفظ نموده و متکفل اجرای آن باشد؛ زیرا اجرای احکام خداوند جز به وسیله حکومت امکان‌پذیر نیست، چرا که بدون وجود حکومت، هرج و مرج پدید خواهد آمد. علاوه بر این، حفظ نظام از واجباتی است که بر آن تأکید شده و اختلال امور مسلمانان از اموری است که مبعوض خداوند است و (می‌دانیم) حفظ نظام و جلوگیری از اختلال امور مسلمین جز به وسیله والی حکومت امکان ندارد.

اضافه بر اینها، حفظ مرزهای مسلمانان از تهاجم و شهرهای اسلامی از واضحترین نیازهای مسلمانان است و مقبول نیست که خداوند حکیم به این مسائل نپردازد و آنها را رها نماید. بنابراین آنچه دلیل امامت است، عیناً دلیل بر لزوم حکومت در زمان غیبت ولیّ امر «عجل الله تعالی فرجه الشریف» نیز می‌باشد. ۵»

البته علاوه بر دلایل عقلی فوق، ادله نقلی متعددی نیز بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی وجود دارد که مورد استناد حضرت امام قدس سره و بعضی دیگر از فقها قرار گرفته است. ۶

انجام این واجب الهی؛ یعنی تشکیل حکومت اسلامی به عنوان یک واجب کفایی بر عهده فقهای جامع‌الشرایط است. هر گاه یکی از آنان توفیق به انجام چنین کاری یافت بر دیگران (اعم از فقها و سایر مردم) واجب است که از او اطاعت کنند اما اگر تشکیل حکومت جز با همکاری و اجتماع فقها میسر نبود، بر همه آنان اقدام برای تشکیل حکومت واجب خواهد بود:

«فالقیام بالحکومه و تشکیل اساس الدوله الاسلامیه من قبیل الواجب الکفائی علی الفقهاء العدول. فان وفق احدهم بتشکیل الحکومه یجب علی غیره الاتباع و ان لم یتسیر الا باجماعهم یجب علیهم القیام اجتماعاً.» ۷

بر این اساس، انجام مقدمات این واجب نیز بر عهده فقهای جامع‌الشرایط خواهد بود، به این معنی که بر آنان لازم است که زمینه عمومی را برای پذیرش سخنان و دستورهای خود در میان مردم فراهم نموده، برای به دست آوردن مقبولیت مردمی بکوشند. اصولاً نه تنها در این مورد بلکه برای پیشبرد هر دعوتی در میان مردم ابتدا باید زمینه

پذیرش را فراهم کرد. لذا با نگاهی به سیره انبیای الهی(ع) می‌بینیم که آنان به گونه‌ای رفتار می‌کردند که محبوب دل‌های مردم حق طلب می‌شدند و مخالفان آنها را نوعاً کسانی تشکیل می‌دادند که حق را شناخته بودند ولی عمداً برای رسیدن به دنیای خویش آن را انکار می‌کردند. در رأس این پیامبران، پیامبر اسلام(ص) قرار دارد که قبل از رسالتش به امانت و حسن خلق زبانزد بود و بعد از رسالتش نیز آن چنان بود که: «کونوا دعاة للناس بغير السننکم»^۸ علیهم‌السلام مصلحت اسلام و مسلمین از اموری است که رعایت آنها بر ولی فقیه واجب و لازم است.

یکی از مصادیق بارز مصلحت مسلمانان، آن است که فقیه جامع‌الشرایط در تصدی حکومت (یا به دست گرفتن قدرت) و اعمال آن به گونه‌ای رفتار کند که در عین رعایت ضوابط شرعی، مقبول مردم نیز باشد، در نتیجه، این کار بر فقیه مزبور واجب خواهد بود. این استدلال را نیز در قالب یک قیاس منطقی شکل اول می‌توان بیان کرد:

(صغرای قیاس): تصدی حکومت و اعمال آن از طریقی که مقبول مردم باشد، به مصلحت مسلمین است.

(کبرای قیاس): رعایت غبطه و مصلحت مسلمین بر ولی فقیه واجب است.

(نتیجه قیاس): تصدی حکومت و اعمال آن از طریقی که مقبول مردم باشد، بر فقیه جامع‌الشرایط واجب است.

البته این استدلال مبتنی بر این نظریه است که اقدام به تشکیل حکومت اسلامی را بر فقیه جامع‌الشرایط واجب بدانیم. پس از پذیرش این نکته، در مقابل فقیه مزبور دو راه وجود دارد؛ یکی تشکیل حکومت اسلامی بدون آن که در صدد تحصیل مقبولیت مردم برآید و دیگری تأسیس حکومت اسلامی از راهی که مقبول مردم و مشروع باشد. بدون تردید، راه دوم بیش از راه اول با مصلحت مسلمانان انطباق دارد، اگر نگوئیم که راه اول اصلاً منطبق با مصلحت نیست. در نتیجه عمل بر طبق همین روش بر فقیه واجد شرایط واجب و لازم می‌باشد. اما به دست آوردن مقبولیت مردم، راه‌های مختلفی دارد و بدون شک یکی از آنها اجرای انتخابات غیر مستقیم برای تعیین رهبر است و چنان که می‌دانیم در جمهوری اسلامی ایران، رهبر طی یک انتخابات غیرمستقیم یا دو درجه‌ای تعیین می‌گردد، بدین صورت که ابتدا مردم، خبرگان را انتخاب می‌کنند و سپس آنان رهبر را از میان فقهای جامع‌الشرایط تعیین می‌نمایند. پس رهبر به صورت غیر مستقیم و با یک واسطه منتخب مردم است.

بر اساس این استدلال نیز منتخب بودن خبرگان از سوی مردم، الزامی خواهد بود؛ زیرا اولاً، اثبات شد که رهبر باید مقبول مردم باشد و طریق معمول احراز مقبولیت در زمان ما گزینش یک شخص در قالب یک انتخابات مردمی است.

و ثانیاً، همه مردم، خود این صلاحیت را ندارند که بتوانند فقیه جامع‌الشرایط اصلح را از میان دیگر واجدین شرایط، تشخیص داده، برگزینند؛ پس به ناچار باید در این زمینه به اهل خبره مراجعه کنند.

انتخاب رهبر توسط اهل خبره در صورتی انتخاب مردم تلقی خواهد شد و خواهد توانست عنصر مقبول بودن رهبر را تأمین نماید که خبرگان مزبور نیز منتخب مردم باشند، چرا که در غیر این صورت انتخاب خبرگان، مورد قبول و رضایت مردم نخواهد بود و در نتیجه رهبر منتخب آنان نیز از مقبولیت مردمی برخوردار نمی‌باشد و بدین صورت نهایتاً مصلحت مسلمانان رعایت نخواهد شد؛ زیرا پیش از این توضیح دادیم که مصلحت اسلام و مسلمین در آن است که حاکم اسلامی مرضی و مقبول مردم باشد.

مجدداً تأکید می‌شود که منتخب بودن خبرگانی که تعیین رهبر را برعهده دارند تنها یکی از طرق مشروع برای گزینش و تشخیص رهبر می‌باشد نه طریق منحصر به فرد.

علیهم‌السلام از کلام برخی از دانشمندان معاصر، طریق دیگری برای اثبات لزوم مقبولیت رهبر (و در نتیجه لزوم مقبول بودن خبرگان تعیین کننده وی) استفاده می‌شود که بر طبق آن مقبول و منتصب بودن خبرگانی که گزینش رهبر را بر عهده دارند تنها از نظر عملی لازم نیست بلکه یک لزوم نظری یا تئوریک نیز هست.

توضیح این‌که، بر اساس دو طریق پیشین، منتخب بودن خبرگان موجب مشروعیت آنان نبود بلکه تنها عنصر مقبولیت آنان و در نتیجه مقبول بودن رهبر را تأمین می‌کرد، در حالی که بر طبق طریق سوم (که توضیح آن در پی خواهد آمد) اصولاً رهبری که مقبول مردم نباشد شرعاً مجاز به اعمال ولایت نخواهد بود، در نتیجه خبرگان تعیین کننده وی نیز الزاماً^۹ باید مقبول و منتخب مردم باشند.

استدلال این طریق بر اساس جمع بین دو نکته استوار است:

الف - مردم بر جان و مال خود تسلط دارند.

ب - لازمه استقرار یک نظام حکومتی، تصرف در اموال و نفوس مردم و محدود کردن آزادیهای مشروع آنان می‌باشد. برای اثبات نکته اول می‌توان به روایت معروف نبوی استناد کرد که می‌فرماید: «الناس مسلطون علی اموالهم»؛ به این بیان که وقتی مردم بر اموال خود مسلط باشند به گونه‌ای که کسی بدون اذن صاحب مال مجاز به تصرف در آن نباشد پس به طریق اولی بر جان خود نیز مسلط خواهند بود؛ در نتیجه هیچ کس مجاز نیست که آزادیهای مشروع مردم را تحدید نماید یا خود را بر آنان تحمیل کند یا در شؤون آنان تصرف نماید مگر با اذن و اجازه آنها.

اما نکته دوم نیازی به استدلال ندارد؛ زیرا واضح است که قوام حکومت و اداره آن بدون امر و نهی و صدور فرمان امکان‌پذیر نیست و موضوع این فرمانها نیز هم اموال مردم است، نظیر قوانین و دستورهای مالیاتی، و هم نفوس آنها، نظیر خدمت سربازی و شرکت در جبهه جنگ. بنابراین لازمه حکومت، تصرف در اموال و نفوس مردم و محدود کردن آزادیهای مشروع آنان است.

نتیجه جمع این دو نکته، این خواهد بود که حکومت باید ناشی از انتخاب امت و یا حداقل مورد رضایت آنان باشد. البته باید توجه داشت که استدلال به دو نکته فوق زمانی تمام است که حفظ نظام را عقلاً یا شرعاً واجب بدانیم، بنابراین نمی‌توان گفت که از برقراری نظام حکومتی چون مصادف با سلطه مردم بر مال و جان خود می‌باشد باید چشم پوشید. بدین ترتیب از یک طرف اقامه نظام واجب است و لازمه لاینفک آن تصرف در اموال و نفوس مردم است و از طرف دیگر تصرف در اموال و نفوس مردم بدون رضایت آنان جایز نیست.

مسئلاً از تشکیل حکومت نمی‌توان صرف نظر کرد؛ زیرا منجر به اختلال نظام و هرج و مرج و استقرار ظلم می‌گردد، پس باید کوشید تا به گونه‌ای بین دو نکته فوق جمع نمود. راه جمع به این است که مردم با رضایت یا انتخاب خود حکومتی را تعیین نموده و برگزینند تا بدین ترتیب هم از پیدایش بی‌نظمی و اختلال نظام جلوگیری شده باشد و هم قاعده سلطه مردم بر اموال و نفوس خود مخدوش نشده باشد:

«ان سیادة اى نظام على الناس لا تخلو من السلطة على اموالهم و ارواحهم و التصرف فيها بالضرورة لان من النظام اخذ الضرائب و تنظيم الصادرات و الواردات و تحديدها و ذلك بوضع القيود اللازمة عليها و تنظيم الحريات و العلاقات و ارسال الجيوش الى ميادين القتال و استحضار الافراد للخدمة العسكرية و ما شابه ذلك مما يكون به حفظ النظام و صيانتة و اقراره و لما كان حفظ النظام واجباً مفروضاً عقلاً و شرعاً و كان مما لا يتحقق الا باقامة دولة قوية ذات سلطة و اقتدار يترأى - فى بادی النظر - انه يصطدم مع ما اقره الاسلام للانسان من سلطة و سلطان على امواله و نفسه فكان الحل هو ان تكون الدولة المتصرفه واقعة موقع رضاهم حتى يكون التصرف باذنههم و رضاهم حفظاً للقاعدة المسلمة: (الناس مسلطون على اموالهم) و على انفسهم.»^{۱۰}

البته ایشان در عین پذیرش نظریه نصب در مورد ولایت فقیه، ادله متعدد دیگری را نیز برای اثبات این مطلب که انتخاب حاکم و رهبر در چارچوب ضوابط اسلامی، حق امت مسلمان است، اقامه کرده و در پایان نتیجه‌گیری می‌کند:

«فهذه الوجوه الثمانية ١١ - عند التدبر - تعطى ان للامة، الحرية الكاملة فى انتخاب حكامها تحت الضوابط الشرعية او تدل - على الاقل - على لزوم كون الحكومة مورد رضاها.»^{۱۲}

علیهم‌السلام سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان از یک سو قائل به نظریه نصب بود و فقیه جامع‌الشرایط را منصوب به مقام ولایت از طرف ائمه علیهم‌السلام دانست، بدون این که رأی مردم در مشروعیت ولی فقیه دخالتی داشته باشد و از طرف دیگر قائل به حق در گزینش ولی فقیه (یا رهبر حکومت اسلامی) گردید به گونه‌ای که بدون رضای مردم یا انتخاب آنان برای هیچ فقیه‌ی جایز نباشد که بر مردم حکومت و ولایت نماید؟ آیا این سخن به معنای پذیرش نظریه انتخاب و دست برداشتن از نظریه انتصاب نیست؟

علیهم‌السلام بر اساس نظریه مورد بحث می‌توان سؤال بالا را به این صورت پاسخ داد که ائمه علیهم‌السلام فقهای جامع‌الشرایط را به عنوان اشخاصی که دارای ولایت هستند و در زمان غیبت باید عهده دار اداره امور اجتماعی

مسلمانان شوند معرفی کرده‌اند؛ به این معنا که آنان را به مقام ولایت بر امت اسلامی منصوب نموده‌اند، لکن از آنجا که در هر کشور یا منطقه‌ای باید فقط یک فقیه جامع‌الشرایط قدرت اصلی را در اختیار داشته باشد (چرا که اعمال ولایت به صورت متداخل از سوی فقهای متعدد، موجب هرج و مرج و از بین رفتن نظام جامعه می‌شود) تعیین فقیه مزبور به خود مردم واگذار شده است. بنابراین مؤدای دلیل نصب، چیزی بیش از نصب یک فقیه جامع‌الشرایط به مقام ولایت نیست، لکن تعیین شخص او بستگی به رضایت و پذیرش مردم دارد که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم (از طریق خبرگان منتخب مردم) ابراز می‌گردد.

بدین ترتیب فرق این بیان با نظریه انتخاب این خواهد شد که مطابق دیدگاه انتخاب، ائمه علیهم‌السلام هیچ یک از فقها را به مقام ولایت نصب نکرده‌اند بلکه تنها آنان را به عنوان کاندیداهای مقام رهبری و کسانی که صلاحیت تصدی مقام مزبور را دارند به مردم معرفی نموده‌اند و به دنبال آن بر مردم واجب کرده‌اند که با انتخاب خود به یکی از فقهای مزبور تفویض ولایت کنند. در نتیجه، تفویض‌کننده ولایت به فقیه جامع‌الشرایط در نظریه انتخاب، خود مردم هستند، ۱۳ در حالی که مطابق نظریه انتصاب، ولایت از سوی ائمه علیهم‌السلام به فقهای واجد شرایط تفویض شده است و مردم مسلمان به عنوان خلیفه الله و به نیابت از سوی خداوند، عهده‌دار این مسؤولیت شده‌اند که مطابق ضوابط شرعی، حکومت و ولایت را که یک امانت الهی است به دست صاحبش که فقیه جامع‌الشرایط است برسانند. بنابراین امت اسلامی، خود نه صاحب حاکمیت است و نه تفویض‌کننده آن، بلکه خلیفه الهی است در رساندن امانت او به کسی که از سوی ائمه علیهم‌السلام به مقام ولایت منصوب شده است:

«قد صار المحصّل من هذا البحث الصافی الانسان بما هو خلیفه الله فی ارضه، خلیفته فی الحکم و القیادة و هذه السیادة التي تفیده هذه الآيات (كقوله تعالى فی الآیة ۳۰ من سورة البقرة: «انی جاعل فی الارض خلیفه») و قوله فی الآیة ۳۹ من سورة الفاطر: «هو الذی جعلکم خلائف فی الارض فمن كفر فعليه كفره» كما تختلف اختلافاً اساسياً عن الحق الالهی الذی استغله الطغاة و الملوک و الجبابرة... و تختلف ایضاً عن تفویض الحاکمیة من الله للمجتمع کله بل هو خلافة و نیابة عن الله سبحانه. فما فوّضت الخلافة للانسان حتی یتقلّب فیها بایّ نحو شاء بل هو یحکم و یدیر خلافة و نیابة عن الله سبحانه... بهذا ترتفع الامّة - و هی تمارس السلطنة - الی قمّة شعورها بالمسؤولیة لانها تدرك بانها تتصرف بوصفها خلیفه لله فی الارض فحتی الامّة لیست هی صاحبة السلطان و انما هی المسؤولة امام الله سبحانه عن حمل الامانة و اداؤها.» ۱۴

بر اساس این دیدگاه، فقط فقیه جامع‌الشرایطی که مقبول مردم باشد به سیمت ولایت بر جامعه منصوب شده است؛ یعنی متعلق نصب، عنوان «فقیه جامع‌الشرایط مقبول مردم» می‌باشد. بدین ترتیب هر فقیه جامع‌الشرایطی مجاز به اعمال ولایت نخواهد بود. بلکه اصولاً دارای مقام ولایت نیز نخواهد بود؛ یعنی نه ثبوتاً چنین مقامی دارد و نه اثباتاً می‌تواند اعمال ولایت کند مگر آن فقیه واجد شرایطی که مقبول مردم باشد.

آیا بر طبق این دیدگاه مسأله تعدد واجدین شرایط رهبری پیش خواهد آمد؟

به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال مثبت باشد؛ زیرا ممکن است چند فقیه واجدالشرایط، همگی مقبول مردم باشند. البته در مقام تعیین رهبر بدون شک تنها یکی از آنان باید متصدی این مقام گردد؛ زیرا اصولاً یکی از اغراض مهم در جعل ولایت، حفظ نظام جامعه اسلامی است و این نظام در صورت وجود رهبران متعدد برهم می‌خورد و نقض غرض پیش می‌آید، بنابراین برای حفظ نظم و نظام جامعه، رهبری باید واحد باشد. لکن باید توجه داشت که صفات رهبر بر طبق این دیدگاه فقط علم و عدالت و کفایت نیست بلکه علاوه بر اینها مقبولیت وی نیز لازم است.

بدین ترتیب لزوم مقبول بودن رهبر تنها بدان جهت نیست که فقیه غیر مقبول عملاً امکان به دست گرفتن قدرت و اداره کردن جامعه را نخواهد یافت بلکه به این دلیل است که اصولاً فقیه غیر مقبول، شرعاً به مقام ولایت منصوب نشده و اعمال ولایت او مشروع نخواهد بود. با دقت، ملاحظه می‌شود که این دو دیدگاه که هر دو مبتنی بر نظریه نصب هستند در بعضی موارد با یکدیگر تفاوت آشکاری پیدا خواهند کرد؛ زیرا مطابق دیدگاه اول که مقبول بودن رهبر تنها ارزش کارآمدی دارد، در صورتی که فقیه جامع‌الشرایطی امکان اعمال ولایت را بیابد، حتی اگر مقبول مردم نباشد، شرعاً مجاز به تصدی ولایت خواهد بود؛ یعنی اولاً از حیث ثبوتی شرایطی که برای نصب به مقام ولایت

لازم است تنها فقهت، عدالت و کفایت است و مقبولیت در این میان شرط نیست، و ثانیاً از حیث اثباتی و در مقام اعمال ولایت، هر فقیهی که واجد شرایط مزبور باشد و امکان اعمال ولایت را پیدا کند مجاز به این کار خواهد بود مگر در صورت تراحم که حکم آن پیشتر در همین مجله به تفصیل تبیین گردید. در حالی که بر طبق دیدگاه دوم اولاً از حیث ثبوتی، شرایطی که برای نصب به مقام ولایت لازم است علاوه بر فقهت و عدالت و کفایت، مقبولیت مردمی نیز هست. بنابراین اصولاً فقیه غیر مقبول به مقام ولایت منصوب نشده و ولایت به او تفویض نگردیده است. و ثانیاً از حیث اثباتی و در مقام اعمال ولایت، بدیهی است که چون فقیه غیر مقبول ولایتی بر جامعه ندارد، مجاز به اعمال ولایت نیز نخواهد بود، حتی اگر عملاً امکان اعمال ولایت را هم بیابد. ۱۵ به نظر می‌رسد که دیدگاه دوم با ظاهر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سازگارتر است؛ زیرا مطابق اصل یکصد و هفتم این قانون: «تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است» و خبرگان هستند که پس از بحث و بررسی در مورد فقهای واجد شرایط «یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند». ظاهر این عبارت آن است که قانون اساسی ایران برای مردم در گزینش رهبر، حقی را قائل شده است؛ یعنی همان حق انتخاب رهبر که آن را به‌طور غیر مستقیم از طریق خبرگان منتخب خود به اجرا در می‌آورند.

از آنجا که لازمه منتخب بودن رهبر از سوی مردم، مقبول بودن وی در نزد آنان می‌باشد، معلوم می‌شود که یکی از صفات رهبر از دیدگاه قانون اساسی ایران، مقبولیت مردمی است و این یعنی همان دیدگاه دوم که متعلق نصب را «فقیه واجدالشرایط مقبول مردم» می‌داند. علاوه بر این قانون اساسی ایران، مقبولیت را به عنوان یکی از مرجحات در هنگام تعیین و انتخاب رهبر از میان فقهای متعدد واجد شرایط نیز در نظر گرفته است (ر.ک: اصل یکصد و هفتم).

البته قراین فوق در حدی نیست که قانون اساسی را با دیدگاه اول ناسازگار و غیرهماهنگ بگرداند، بلکه حداکثر این است که دیدگاه دوم با ظاهر این قانون سازگارتر است؛ چرا که مطابق دیدگاه اول نیز باید به عامل مقبولیت مردمی رهبر توجه داشت، چنانکه توضیح آن پیش از این گذشت.

با مراجعه به روایات، ملاحظه می‌شود که می‌توان مؤیداتی برای دیدگاه دوم به دست آورد. البته این موارد فقط تأیید کننده دیدگاه مزبور هستند نه این که خود به تنهایی دلیلی برای اثبات آن دیدگاه باشند و بدیهی است که قدرت اثباتی مؤید هیچ گاه به اندازه دلیل نیست. اگر چه این مطلب نیز بعید نیست که مجموع روایات زیر، من حیث‌المجموع، بتواند دلیلی برای اثبات دیدگاه دوم باشد:

۱- «... و لما أصبحوا يوم البيعة و هو يوم الجمعة، حضر الناس المسجد و جاء عليّ فصعد المنبر و قال: ايها الناس عن ملأ و اذن ان هذا امرکم ليس لاحد فيه حق الا من امرتم...» ۱۶. مطابق این روایات، امیرالمؤمنین (ع) تصریح می‌کند که خلافت امری است مربوط به مردم و هیچ کس در آن حقی ندارد مگر آن که مردم او را به این سمت برگزینند.

۲- «... عن ابی بشیر العابدی قال: كنت بالمدينة حين قتل عثمان رضی الله عنه و اجتمع المهاجرون و الانصار فيهم طلحة و الزبير فاتوا علياً فقالوا: يا ابالحسن! هلم نبایعك فقال: لا حاجة لي في امرکم انا معکم فمن اخترتم فقد رضيت به فاخاروا فقالوا: والله ما نختار غيرک...» ۱۷.

در این روایت نیز علی (ع) تصریح می‌فرماید که خلافت امر مردم بوده و آنان باید خلیفه‌ای برای خود برگزینند.

۳- «والواجب في حكم الله و حكم الاسلام على المسلمين بعد ما يموت امامهم او يقتل... ان لا يعملوا عملاً و لا يحدثوا حدثاً و لا يقدموا يداً و لا رجلاً و لا يبدؤوا بشيء قبل ان يختاروا لانفسهم اماماً عفيفاً...» ۱۸.

۴- «... و نهی رسول الله (ص) ان يؤم الرجل قوماً الا باذنهم...» ۱۹.

این حدیث اگرچه به قرینه جملات بعدی در مورد امامت جماعت است، لکن به طریق اولویت یا به تنفیح مناط می‌توان مضمون آن را در مورد امامت جامعه نیز جاری دانست.

۵- «... لما قدم علی علیه السلام حشر اليه اهل السواد فلما اجتمعوا اذن لهم فلما رأی کثرتهم قال: انی لا اطيق كلامکم و لا افقه عنکم فاسندوا امرکم الی ارضاکم فی انفسکم و اعمه نصيحة لكم...» ۲۰.

این حدیث بالمطابقه دلالت دارد که نماینده یک گروه باید مورد رضایت آنان بوده و بیشترین درجه از مقبولیت را در بین آنها داشته باشد. بنابراین خبرگان نیز که نماینده مردم در تعیین و تشخیص رهبر هستند باید برخوردار از این صفت باشند.

۶- «وكانت غزوة موتة في جمادى من سنة ثمان بعث جيشاً عظيماً و امر على الجيش زيد بن حارثة ثم قال: فان اصيب زيد فجعفر فان اصيب جعفر فعبدا لله بن رواحة فان اصيب فليرتض المسلمون واحداً فليجعلوه عليهم.» ۲۱ مطابق حدیث فوق، در صورتی که نصی برای تعیین شخص فرمانده وجود نداشته باشد نوبت به پذیرش مردمی می‌رسد و می‌دانیم که در مورد تعیین ولی فقیه نیز نصی که شخص وی را معین کند وجود ندارد بلکه به صورت نوعی و با ذکر اوصاف معین شده است.

۷- «في كتاب امير المؤمنين (ع) الى شيعته: و قد كان رسول الله (ص) عهد آلى عهداً فقال يابن ابي طالب لك ولاء امتى فان و لوك في عافية و اجمعوا عليك بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا عليك فدعهم و ما فيه.» ۲۲ در این حدیث که دستور پیامبر اکرم (ص) به امیرالمؤمنین (ع) است با تصریح به این که ولایت بر امت برای آن حضرت ثابت است «لك ولاء امتی» به ایشان دستور داده شده که فقط در صورتی این ولایت را به اجرا گذارده و اعمال کند که مردم پذیرای حکومت آن حضرت شوند و اختلافی در این مورد نداشته باشند.

۸- مطابق بعضی روایات، کارهای حکومت باید به گونه‌ای باشد که رضایت مردمی به دست آید و بهترین کارها آن است که رضایت مردم را بیشتر فراهم آورد. علی (ع) در عهدنامه معروف خود به مالک اشتر دستور می‌دهد: «وليكن احب الامور اليك اوسطها في الحق و اعتمها في العدل و اجمعها لرضى الرعية فان سخط العامة يجف برضى الخاصة و ان سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة...» ۲۳

بدیهی است که وقتی امور حکومت باید به گونه‌ای سامان یابد که بیشترین رضایت مردمی را تأمین کند، به طریق اولی یکی از مهمترین کارهای مربوط به حکومت نیز که همان تعیین حاکم است باید با رضایت مردم انجام شود. ۹- اهمیت رضایت مردم و مقبول بودن شخص حاکم چندان زیاد است که در بعضی موارد به دلیل وجود همین عنصر از عزل شخصی که شرایط لازم برای فرمانداری مسلمین را نداشته خودداری شده است. مطابق نقل بحارالانوار، علی علیه السلام نظر شخصی به نام المحل بن خلیفه را در مورد ابوموسی اشعری که در آن زمان حاکم کوفه بود، جویا شد. او گفت: «یا امیرالمؤمنین! ما اتق به و لا آمنه علی خلافک ان وجد من يساعده علی ذلك.» حضرت در پاسخ او فرمود:

«والله ما كان عندي بمؤتمن و لا ناصح و لقد اردت عزله فاتانى الاشتر فسألنى ان اقره و ذكر ان اهل الكوفة به راضون فاققرته.» ۲۴

نکته قابل توجهی که باید به آن عنایت داشت این است که چه دیدگاه اول را بپذیریم و چه دیدگاه دوم، فرق عملی این دو دیدگاه که مبتنی بر نظریه انتصاب هستند با نظریه انتخاب در خصوص گزینش رهبر، بسیار کم می‌باشد؛ چرا که هر دو نظریه در هنگام تعیین رهبر، به سراغ آرای عمومی (به صورت مستقیم یا غیر مستقیم) می‌روند، اگرچه مطابق نظریه انتخاب، مردم تفویض کننده قدرت به فقیه جامع‌الشرایط هستند، در حالی که بر طبق نظریه انتصاب، قدرت و ولایت از سوی ائمه معصومین (ع) به فقیه واجدالشرایط تفویض شده است.

البته فرق عملی این دو نظریه در قسمتهای دیگری غیر از تعیین رهبر، چشمگیرتر است، چنان که مثلاً مطابق نظریه انتخاب مردم حق دارند که در ضمن بیعت با رهبر، به وسیله شروطی اختیارات و مدت رهبری او را محدود کنند، در حالی که نظریه انتصاب چنین شروطی را معتبر نمی‌داند.

بیعت از دیدگاه نظریه انتصاب

چنان که گذشت یکی از شرایط لازم برای ولی فقیه، داشتن مقبولیت مردمی است و بر همین اساس، خبرگانی که تعیین و تشخیص او را بر عهده دارند، خود باید مقبول مردم باشند تا نتیجه تشخیص آنان نیز از مقبولیت مردمی برخوردار باشد.

پذیرش مستقیم یا غیر مستقیم رهبر از سوی مردم را می‌توان نوعی بیعت مردم با وی دانست با این توضیح که چنین بیعتی از دیدگاه نظریه انتصاب هیچ‌گاه به عنوان تفویض ولایت از سوی مردم به رهبر تلقی نمی‌شود. طرفداران نظریه انتصاب اگرچه همگی در این خصوص اشتراک عقیده دارند ولی در لزوم و عدم لزوم بیعت دیدگاه واحدی ندارند. بیشتر قائلین به انتصاب، بیعت را فقط عاملی در جهت تأیید و تقویت حاکم اسلامی و ابراز وفاداری نسبت به او می‌دانند و تصریح می‌کنند که بیعت مردم با فقیه جامع‌الشرایط همچون بیعت مردم صدر اسلام با پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) است و همان‌طور که آن بیعت‌ها سبب ولایت پیامبر(ص) و علی(ع) بر مردم نبود، بیعت با فقیه واجدالشرایط سبب ولایت او بر مردم نمی‌گردد:

«من الواضح ان البيعة للنبي(ص) لم تكن سبباً لولايته على الناس... كما ان الامر بالنسبة الى وصيه(ع) أيضاً كذلك... و يجوز مثلها أيضاً بالنسبة الفقيه بعد ما جعله(ع) حاكماً و قاضياً على الناس و امر بالرجوع اليه فى الحوادث الواقعة و جعل مجارى الامور بايديهم الى غير ذلك فالبيعة له أيضاً تأكيد على ما اعطاه الله من المنزلة و المقام.» ۲۵

بنابراین بر طبق این دیدگاه، فقیه جامع‌الشرایط مجاز به اعمال ولایت و تصدی امر رهبری می‌باشد، حتی اگر مردم با او بیعت نکرده باشند و بیعت مردم با او هیچ نقشی در به فعلیت رساندن ولایت وی ندارد. ولی بعضی دیگر از قائلین به انتصاب معتقدند که بیعت موجب فعلیت یافتن حکومت فقیه جامع‌الشرایط بر مردم می‌شود؛ یعنی اگرچه ولایت توسط ائمه معصومین(ع) به همه فقهای واجد شرایط اعطا شده است و به همین دلیل فقهای مزبور می‌توانند در موارد مختلف نظیر قضاوت و امور حسبه اعمال ولایت نمایند ولی در خصوص امر حکومت چون فقط یک نفر باید در رأس حکومت قرار گیرد و حاکمیت چند نفر موجب هرج و مرج و اختلال نظام می‌گردد، لذا به فعلیت رسیدن حکومت یکی از فقهای واجد شرایط منوط به بیعت مردم با وی می‌باشد لکن قبل از بیعت، همگی مجتهدین جامع‌الشرایط شأنیت برای حکومت را دارند:

«بعضی گمان می‌کنند حاکمیت حاکم اسلام نیازی به بیعت ندارد. حاکم عبارت است از مجتهد جامع‌الشرایط که از طرف امام(ع) طبق روایات وارد، دارای منصب حکم و قضاوت و افتا شده است، چه مردم او را قبول داشته باشند یا نداشته باشند، چه با او بیعت بکنند و یا نکنند... این گمان، اشتباه است؛ زیرا اولاً، ممکن است در زمان واحدی از مجتهدین اعلم تعداد بسیاری بوده باشند و همه ثبوتاً در یک ردیف و یک درجه و مقام باشند و با فرض مسلم بودن این‌که در هر زمان باید حاکم شرع واحد باشد، استقرار حکومت بر یکی از آنها بدون تقبل سایرین و سایر افراد اهل حل و عقد متحقق نخواهد شد و تقبل و پذیرش سایر مجتهدین و اهل حل و عقد و تعهد به حکومت وی عبارت از بیعت است و ثانیاً، آنچه از روایات به دست می‌آید آن است که همگی مجتهدین اعلم، شأنیت برای حکومت شرعیه دارند نه فعلیت آن و فعلیت آن حتماً بستگی به پذیرش و قبول افراد تحت حکومت دارد و به عبارت دیگر: مجتهدین اعلم هر کدام در ناحیه شخصیت خود، تام و تمامند و لیکن در تحت حکومت آنها در آمدن، نیاز به عقد تحکیم از جانب محکوم علیه دارد و تا کسی خود را ملزم به تبعیت نکند عنوان ولایت حاکم درباره او صادق نمی‌گردد...»

در باب امامت و امارت ائمه علیهم‌السلام نیز مطلب نیز همین‌طور است. آنها از جانب خداوند دارای مقام و مرتبه عصمت و طهارت و اعلمیت امت بوده‌اند و اما تحقق امارت آنان در خارج، احتیاج به پذیرش همه مردم و بیعت داشته است... امیرالمؤمنین علیه صلوات المصلین از جانب خدا و رسول خدا حائز مقام امامت و امارت بوده‌اند و خلیفه بلا فصل حضرت ختمی مرتبت بوده‌اند و لیکن تحقق حکومت و ریاست خارجی از ناحیه قابلین و مسلمین، بدون بیعت از آنها تحقق نپذیرفت و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روز غدیر پس از آن خطبه غراء و نصب به مقام امامت و ولایت، تمام مسلمین را از مرد و زن امر فرمودند تا با آن حضرت بیعت کنند... باید دانست که این بیعت یک امر تشریفاتی نیست و تنها ابراز و اظهار نیت قلبی و تسلیم باطنی نیست بلکه عقدی است از عقود و تعهد و تقبل امارت و امامت است و لذا احتیاج به قبول از طرف امام یا وکیل وی دارد. این همان معنی فعلیت و تنجیزی است که ما در امارت و حکومت بیان کردیم.

امارت و امامت، امری است بین شخص امام و مجتمع و تحقق این ریاست و حکومت بدون ربط و ارتباط میان آن دو محال است و این ربط و پیوند را فقط بیعت که پذیرش و تعهد را می‌رساند متحقق می‌سازد. «۲۶» باید توجه داشت که این دیدگاه با نظریه انتخاب از اساس فرق دارد؛ زیرا مطابق نظریه انتخاب، امام معصوم علیه السلام فقط به معرفی کاندیداها و نامزدهای مقام رهبری در زمان غیبت پرداخته و به هیچ وجه مقام ولایت را به آنان تفویض نکرده است در حالی که مطابق این دیدگاه:

«امامت امام در حدّ خود تام و کامل است، در تحت امامت او در آمدن نیاز به بیعت دارد. امارت و حاکمیت امام صفت فعلیه او است؛ از جهت انعکاس و تراوشش به مأموم، شأنیت دارد و با بیعت مأموم به مرحله فعلیت می‌رسد. «۲۷»

بدین ترتیب مطابق این دیدگاه اثر بیعت آن است که موجب مشخص شدن فقیه متصدی از میان دیگر فقهای جامع‌الشرایط می‌گردد؛ یعنی از یک طرف همه فقهای واجد شرایط صلاحیت و شأنیت رهبری را دارند و علاوه بر آن بالفعل نیز در موضوعاتی که به حدّ حکومت و رهبری جامعه نمی‌رسد می‌توانند اعمال ولایت کنند، مانند امور حسبیه؛ و از طرف دیگر حاکم اصلی یا رهبر در هر زمان باید یک نفر باشد. برای تعیین آن یک نفر که باید رهبری را عهده‌دار شود از بیعت استفاده می‌کنیم. نتیجه، آن خواهد شد که فقط همان فقیهی که با او بیعت شده است مجاز به تصدی حکومت و رهبری می‌باشد لکن فقهای دیگر نیز مقام ولایت خود را از دست نمی‌دهند بلکه می‌توانند در اموری که مزاحم با رهبری نباشد اعمال ولایت کنند. در هر حال حکم رهبر بر همه مردم حتی بر مجتهدین لازم‌الاتباع است:

«در اسلام هم، دو حاکم معنا ندارد. هزار نفر مجتهد می‌توانند در یک زمان باشند ولی حاکم دوتا نمی‌شود. حاکم اسلامی یکی است و حکمش هم نافذ است حتی بر مجتهدین دیگر. اگر حاکم حکمی بکند، بر همه مسلمین واجب است اطاعت کنند حتی بر مجتهد اعلم از حاکم؛ یعنی اگر در یک زمانی روی بعضی از جهات، حاکم اسلام اعلم نبود و حکمی کرد، بر مجتهدین اعلم از حاکم هم واجب است از آن حاکم اطاعت کنند. «۲۸» البته واضح است که بیعت مردم الزاماً به صورت مستقیم انجام نمی‌شود بلکه از طریق نمایندگان آنان که همان خبرگان هستند صورت می‌گیرد:

«خبرگان به عنوان نمایندگانی هستند از جماعت کثیری که این شخص خبره، بلندگو و وکیل و نماینده آنها است. پس انتخاب این خبره و بیعت او در واقع بیعت آن جماعتی است از مردم که این خبره را معین کرده‌اند. «۲۹» با دقت ملاحظه می‌شود، دیدگاه فوق که بیعت را موجب فعلیت یافتن رهبری می‌داند و دیدگاهی که پیش از این در مورد ضرورت مقبول بودن رهبر آورده‌ایم، یعنی همان دیدگاهی که متعلق نصب را «فقیه جامع‌الشرایط مقبول مردم» می‌دانست، در عمل با یکدیگر فرقی ندارند؛ زیرا مطابق هر دو دیدگاه برای گزینش و تعیین باید به آرای عمومی (به طور مستقیم یا غیرمستقیم) مراجعه نمود. بلکه ظاهراً از حیث نظری نیز تفاوتی ندارند، چرا که بر اساس هر دو دیدگاه، فقیهی که مورد قبول مردم نیست مجاز به تصدی رهبری نمی‌باشد.

شاید تنها فرق نظری دو دیدگاه مزبور در این مورد باشد که مطابق دیدگاه مقبولیت، فقیه جامع‌الشرایطی که مقبول مردم نباشد اصولاً شأنیت رهبری را نیز ندارد؛ بدین معنی که چنین فقیهی از سوی ائمه علیهم السلام ثبوتاً به مقام ولایت نصب نشده است و به تعبیر دیگر، امامت او تام و کامل نیست؛ در حالی که بر اساس دیدگاه دیگر امامت چنین فقیهی تام و کامل است و امارت و حاکمیت صفت فعلیه او است و فقط از جهت انعکاس و تراوش این صفت به مأموم است که شأنیت دارد و با بیعت مأموم به مرحله فعلیت می‌رسد. «۳۰» برای رسیدن به این نتیجه باید از طریقی مطمئن اقدام نمود به طوری که حصول نتیجه را به گونه‌ای عقلانی تضمین کند، لذا نمی‌توان و نباید از راه‌های مشکوک و محتمل استفاده کرد.

پی نوشت ها:

۱. گفت و گو با آیه‌الله مصباح یزدی، جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان، مجله حکومت اسلامی، شماره ۸، ص ۴۸، تابستان ۷۷.
۲. همان، ص ۴۹.
۳. نهج البلاغه، خطبه ۲۷.
۴. البته لازم به یادآوری است که خبرگان طریق منحصر به فرد برای تعیین رهبر نیستند بلکه ممکن است در بعضی شرایط رهبر را از طریق گرایش عموم مردم و رأی مستقیم آنان تعیین نمود، چنان که نظیر آن در مورد حضرت امام خمینی قدس سره اتفاق افتاد. همچنین باید توجه داشت که فرضیه این تحقیق نیز اثبات مشروعیت خبرگان به عنوان یک طریق برای تعیین و گزینش رهبر است نه به عنوان راه منحصر به فرد.
۵. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱.
۶. ر.ک: همان، ص ۴۶۴ - ۴۶۲ و جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة، ص ۳۲ - ۱۶.
۷. همان.
۸. کافی، ج ۲، ص ۱۰۵.
۹. البته می‌توان فرضی را تصور کرد که خبرگان مقبول مردم نباشند ولی فقیه‌ی را که به عنوان رهبر بر می‌گزینند مقبول مردم باشد لکن از آنجا که وقوع چنین فرضی بسیار بعید است عملاً در استدلال‌های ما نقشی یا ضرری نخواهد داشت. البته باید توجه داشت که وقوع این فرض علاوه بر بعید بودن، اتفاقی و تصادفی نیز هست؛ یعنی نمی‌توان از ابتدا پیش‌بینی کرد که فقیه منتخب خبرگانی که خود مقبول مردم نیستند آیا مقبول مردم خواهد بود یا نه. از این رو وقتی اثبات شد که رهبر الزاماً باید مقبول مردم باشد، بدیهی است که
۱۰. جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة، ص ۲۲۷.
۱۱. فهرست این وجوه از این قرار است: ۱- استخلاف الله للانسان؛ ۲- استخلاف داوود یستتبع حاکمیت؛ ۳- اداء الامانة لا یمكن الا بالحکومة؛ ۴- الوظائف الاجتماعیة و تشکیل الدولة؛ ۵- العقل و تشکیل الدولة؛ ۶- سیرة المسلمین بعد النبی(ص)؛ ۷- سلطة الناس علی اموالهم و انفسهم؛ ۸- الحکومة امانة عند الحکام. ر.ک: مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة، ص ۲۳۱ - ۲۰۸.
۱۲. جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة؛ ص ۲۳۱.
۱۳. صاحب نظریه انتخاب در چند مورد به این مطلب تصریح کرده است، مانند: «...والامة) یفوضون الیه الولاية فیصیر بالانتخاب والاختیار والیاً بالفعل» (دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۴۱۵) و «فلا محالة یصیر الوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبته الامة و فوضت الیه الامانة الالهیة» (همان، ص ۴۱۶).
۱۴. جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن فی الحکومة الاسلامیة، ص ۲۱۸ - ۲۱۷.
- ۱۵- البته به زودی خواهیم گفت که این دو دیدگاه با نظریه انتخاب از حیث گزینش رهبر، اختلاف عملی چشمگیری ندارد.
۱۶. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۳۰۴.
۱۷. محمد بن جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۴۵۰.
۱۸. کتاب سلیم بن قیس الهمالی، ص ۷۵۲، به تحقیق شیخ محمد باقر انصاری زنجانی خوئینی، نشر الهادی.
۱۹. بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۳۳۵.
۲۰. همان، ج ۳۲، ص ۳۵۸.
۲۱. همان، ج ۲۱، ص ۵۵.
۲۲. ابن طاووس، کشف المحجّة، ص ۱۸۰.
۲۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳.
۲۴. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۸۶.

۲۵. ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، کتاب البیع، ص ۵۱۹ - ۵۱۸ و همچنین ر.ک: جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن فی معالم الحكومة الإسلامية، ص ۲۶۴ - ۲۶۰.
۲۶. سید محمد حسین طهرانی، وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام، ص ۱۶۹ - ۱۶۶.
۲۷. همان، ص ۱۶۹.
۲۸. همان، ص ۱۷۱.
۲۹. همان، ص ۱۹۳.
۳۰. البته این مسأله همچنان قابل تأمل و بررسی است؛ زیرا برخی از عبارات دو دیدگاه مورد نظر تاب تحمل معنای دیگری را نیز دارند و صریح یا ظاهر در مقصود خود نمی‌باشند.

کلام آخر: روایت انتخاب

۸-۱- روایتی از یک انتخاب

همزمان با تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران مسئله رهبری مورد توجه جدی امام راحل و کارگزاران نظام قرار داشت و به همین خاطر از همان ابتدا، موضوع اهمیت مجلس خبرگان در بیانات معمار بزرگ انقلاب به شکل واضح و شفاف مطرح شده بود.

تشکیل مجلس خبرگان، خود به خود، بحث آینده رهبری در نظام اسلامی را مطرح می‌ساخت؛ اما شرایط و حساسیت ویژه‌ای که در آن زمان وجود داشت، مانند بیماری حضرت امام، مسأله جنگ و نوپا بودن نظام، که هر لحظه، از سوی دشمنان تهدید می‌شد، خبرگان را بر آن داشت تا با جدیت بیش‌تری به مسأله رهبری پس از حضرت امام بپردازند و اطمینان و آرامش خاطر بیش‌تری را در جامعه به وجود آورند.

سه سال قائم مقامی

باتوجه به شرایطی که قانون‌اساسی برای رهبر ذکر کرده بود، که از جمله آن‌ها مرجعیت بود و مراتب علمی و سیاسی و سوابق مبارزاتی و همراهی با امام، تنها کسی که در آن مقطع می‌توانست جانشین امام تصور شود، آقای منتظری بود و تا حدودی نیز این مسأله، در اذهان آحاد جامعه شکل گرفته بود.

البته این تعیین جانشین از سوی خبرگان، با عنوان قائم مقام رهبری صورت نگرفت و نظر واحدی که خبرگان در اجلاس فوق العاده آبان ۱۳۶۴ به آن رسیدند، این بود که خبرگان رهبری، در این زمان، ایشان را مصداق منحصر به فرد بخش اول از اصل یکصد و هفتم قانون‌اساسی می‌دانند که پذیرفته اکثریت قاطع مردم برای رهبری آینده است. در آن اجلاس، بنا بر این گذاشته شد که این خبر، علنی بیان نشود؛ ولی با اصرار علاقه‌مندان به آقای منتظری و زمینه‌سازی برخی مطبوعات، زمزمه‌هایی از سوی برخی اعضای مجلس خبرگان، در این باره به گوش رسید و سرانجام این خبر به صورت رسمی اعلام شد. از آن پس، در جمهوری اسلامی ایران، نهادی با عنوان «قائم مقام رهبری» تأسیس شد که بسیاری از تصمیم‌ها از آن طریق گرفته می‌شد. اما روند قضایا شکل دیگری پیدا کرد و به خاطر بروز مسائلی از جمله نفوذ برخی افراد در بیت آقای منتظری، در نهایت امام مجبور به صدور نامه ۶۸/۱/۶ شد و عملاً امام ایشان را عزل کردند.

با توجه به بحرانی شدن روابط میان امام و آقای منتظری برخی درصدد برمی‌آیند تنش موجود را کاهش دهند به همین منظور قربانعلی دری نجف آبادی و عبدالله نوری که دو تن از معتمدان دفتر امام بودند جهت مذاکره با آقای منتظری و صحبت کردن با او جهت ایجاد تغییر در مواضعش نسبت به نظام، به قم عزیمت کردند.

هر یک از این دو نفر، جداگانه نامه‌ای از قول آقای منتظری تنظیم کرده بودند تا ضمن دیدار و صحبت کردن با وی پیرامون این موضوع و تأیید مطالب نوشته شده و امضای آن نامه را به سمع و نظر امام برسانند.

دری نجف آبادی در این باره می‌گوید: به عنوان پیشنهاد از قول آقای منتظری نوشتم: من از اول هم داوطلب برای رهبری نبودم. اجازه فرمایید کماکان به درس و بحث مشغول باشم. آقای نوری هم یادداشت پیشنهادی اش را نوشت که بدهیم به آقای منتظری تا ایشان نامه‌ای به امام بنویسد. البته پیشنهاد آقای عبدالله نوری خیلی تند بود.

مصاحبه روزنامه کیهان با قربانعلی دری نجف آبادی، (۱۳۸۱/۹/۱۸)

در نهایت آقای منتظری با دریافت یادداشتهای دری نجف آبادی و عبدالله نوری متن استفعای خود را تنظیم و برای امام ارسال کرد و امام هم در پاسخ نامه ۶۸/۱/۸ را نوشت.

کسالت امام و شرایط بحرانی

این اتفاق دو ماه قبل از فوت امام صورت گرفت. در این ایام وضعیت جسمی امام در شرایط نامساعدی قرار گرفت و بعد از مدتی ایشان برای انجام معاینات پزشکی در بیمارستان بستری شدند. اخباری که از منابع بیمارستانی در مورد کسالت امام به مقامات بالای نظام انتقال پیدا می‌کرد، امیدوار کننده نبود و به همین خاطر بحث‌هایی به صورت پراکنده در مورد آینده نظام بعد از امام مطرح شد.

در آخرین روز حیات امام خمینی برخی از اعضای بلندپایه نظام و مجلس خبرگان مثل آیات خامنه‌ای، هاشمی رفسنجانی، ابراهیم امینی، مشکینی، خلخالی و... در جماران جلسه ای تشکیل دادند و در خصوص شرایط رهبری نظام بعد از فوت حضرت امام گفتگو کردند.

آیت‌الله امینی در مصاحبه ای به تشریح بخش هایی از مباحث مربوطه در این جلسه پرداخت. وی در مصاحبه با مجله «حکومت اسلامی» خاطرنشان کرد: موضوع دیگر در رابطه با «تعیین رهبری» بود که آیا فردی را برای رهبری انتخاب کنیم یا رهبری شورایی باشد؟ تقریباً همه آقایانی که در آنجا بودند نظر به رهبری شورایی داشتند. آیت الله خامنه ای ، آقای هاشمی ، آقای اردبیلی و آقای مشکینی هم بودند که همگی از شورایی بودن رهبری صحبت می کردند.

من مطلبی را در جلسه عرض کردم و گفتم ما در کمیسیون ولایت فقیه ، شورایی بودن را رد کردیم . آیت الله خامنه ای فرمودند: رهبری شورایی را که رد کردید، پس چه کنیم ؟

من در این موضوع فکر کرده بودم و چند نفر را در نظر داشتم و اسامی را در یک برگ کاغذ نوشته بودم که همراهم بود. من یک نفر را معرفی کردم که برای رهبری مناسب است . آیت الله خامنه ای فرمودند: نه ، البته بعداً فهمیدم که این شخص صلاحیت رهبری را نداشته است.

به ایشان (آیت الله خامنه ای) گفتم : خود شما چطور؟ ایشان بی اعتنایی کرد.(مجله حکومت اسلامی، شماره ۴۱)

شورای رهبری یا رهبری فردی

بعد از رحلت حضرت امام خمینی، برای تصمیم گیری در مورد امر رهبری مجلس خبرگان اجلاسیه فوق العاده ای را در ساعت ۱۵ روز ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ تشکیل داد.

نخستین موضوعی که در دستور کار اجلاسیه فوق العاده مجلس خبرگان قرار گرفت، بررسی مسئله استعفای آقای منتظری از سمت قائم مقامی بود.

هر چند در این باره امام راحل نظر قطعی خود را قبل اعلام کرده بودند و دیدگاه ایشان برای اعضای خبرگان، محترم و معتبر بود، اما به هر حال، این مسئله باید از طریق رسمی خود انجام می پذیرفت تا نمایندگان مجلسی که خود آقای منتظری را به عنوان قائم مقام رهبری انتخاب کرده بودند به موضوع استعفای وی رسمیت می بخشیدند.

اگر خبرگان، این مسئله را فیصله نمی دادند، ممکن بود بعدها از سوی افرادی شبهه پراکنی شود که خبرگانی که وی را به قائم مقامی رهبری برگزیده‌اند، انتخاب خود را ملغی و باطل اعلام نکرده‌اند.

این موضوع به بحث گذاشته شد و اکثریت قریب به اتفاق اعضای حاضر در جلسه، استعفای قائم مقام رهبری را که طی نامه‌ای (۶۸/۱/۷) به حضرت امام اعلام کرده بود، پذیرفتند.

البته یکی، دو نفر با این استدلال که نام برده از قائم مقامی رهبری استعفا داده است و لیاقت عضویت در شورای رهبری را دارد، با پذیرش استعفا به گونه کلی مخالفت کردند؛ اما طبق رای دیگر اعضا، این دیدگاه پذیرفته نشد.

حذف شرط مرجعیت

یکی از موضوعات مهم که قبل از تشکیل اجلاسیه فوق العاده در شورای بازنگری مطرح شد مسئله شرط مرجعیت در مورد رهبری نظام بود.

مجلس خبرگان، در زمان انتخاب مقام معظم رهبری، به واسطه حکم حکومتی حضرت امام نه شرعاً و نه قانوناً ملزم به رعایت شرط مرجعیت بالفعل درباره رهبر نبودند.

در قانون اساسی پیش از بازنگری، در دو اصل یکصد و هفتم و یکصدونهم، سخن از شرط مرجعیت به میان آمده بود. خبرگان رهبری پس از بحث فراوان در این باره که آیا مراد از این ویژگی، مرجعیت بالفعل است یا صلاحیت مرجعیت، با اکثریت آرا به این نتیجه رسیدند که این دو اصل، ظهور در مرجعیت فعلی دارند؛ یعنی منظور از کلمه «مرجع» در قانون اساسی، شخصی است که بالفعل نزد مردم، مرجع تقلید شناخته شده باشد.

اما با توجه به بیانی که حضرت امام قدس سره در پاسخ به نامه آیت‌الله مشکینی (رییس شورای بازنگری قانون اساسی) در این باره داشتند، فرمایش ایشان به عنوان حکم حکومتی، سند محکم و دلیل متقنی برای انتخاب

خبرگان به شمار آمد و خبرگان با وجود آن‌چه در قانون اساسی ذکر شده بود، مبادرت به انتخاب رهبر کردند که از صلاحیت مرجعیت و ویژگی اجتهاد برخوردار بود؛ اما مرجع بالفعل نبود. حضرت امام (ره) در آن نامه که در تاریخ نهم اردیبهشت ماه ۱۳۶۸ صادر شد تصریح کردند:

بسم الله الرحمن الرحيم. حضرت حجه الاسلام و المسلمین جناب آقای حاج شیخ علی مشکینی دامت افاضاته. پس از عرض سلام خواسته بودید نظرم را در مورد متمم قانون اساسی بیان کنم. هر گونه آقایان صلاح دانستند عمل کنند من دخالتی نمی‌کنم فقط در مورد رهبری، ما که نمی‌توانیم نظام اسلامیمان را بدون سرپرست رها کنیم. باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامیمان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. من از ابتدا معتقد بوده و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تایید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می‌کند. اگر مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند. وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را بعهد بگیرد قهرا او مورد قبول مردم است، در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است. در اصل قانون اساسی من این را می‌گفتم ولی دوستان در شرط مرجعیت پافشاری کردند، من هم قبول کردم. من در آن هنگام می‌دانستم که این، در آینده نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست. توفیق آقایان را از درگاه خداوند متعال خواستارم.

پس از آن، مذاکرات درباره چگونگی تشکیل منصب رهبری و این‌که به صورت فردی باشد یا شورایی، آغاز شد و حدود دوازده نفر (نیمی در موافقت با رهبری فردی و نیمی در دفاع از شورایی بودن آن) به سخنرانی و طرح دیدگاه‌های خود پرداختند. در همان حال، از برخی از گزینه‌ها به عنوان رهبر یا شورای رهبری یاد شد. برخی خبرگان از آیت‌الله گلپایگانی برای این امر نام می‌بردند و محور استدلالشان، قید مرجعیت بود و این‌که مستفاد از قانون اساسی، مرجعیت فعلی است، نه صلاحیت مرجعیت و این‌که نامه حضرت امام درباره حذف قید مرجعیت از قانون اساسی، هنوز شکل قانونی پیدا نکرده است.

ضمن آن‌که همین عده، به علت ضعف جسمانی آیت‌الله گلپایگانی و این‌که ممکن است ایشان توان اداره این گونه امور را نداشته باشد، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای را به عنوان معاون و جانشین ایشان معرفی می‌کردند تا ایشان مسئولیت‌های مربوط را عهده دار شوند که همین امر، نشان دهنده این است که در نگاه این عده از خبرگان نیز تنها فردی که صلاحیت این منصب و توان عهده‌دار شدن آن را داشته است، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای بوده است. برای شورای رهبری نیز ترکیب‌ها و افراد مختلفی پیشنهاد شدند:

پیشنهاد اول: آقایان خامنه‌ای، مشکینی و موسوی اردبیلی

پیشنهاد دوم: افراد یاد شده به همراه آقایان هاشمی رفسنجانی و سید احمد خمینی

پیشنهاد سوم: آقایان خامنه‌ای، مشکینی، موسوی اردبیلی، فاضل لنکرانی و جوادی آملی

اکبر هاشمی رفسنجانی به عنوان یکی از اعضای کارساز مجلس خبرگان، انتخاب رهبر در روز ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ را امری مهم و سرنوشت ساز خواند و تصریح کرد: در همان موقع بحث بر سر این بود که ولایت فقیه بر عهده یک فرد باشد یا یک شورا. طبق اصول قانون اساسی برای ما مشکل بود که یک فرد را برای این امر مهم انتخاب کنیم یا یک شورا را، که رهنمودهای امام (ره) برای ما راهگشا شد.

در آن زمان ما حتی اعضای شورای رهبری را هم مشخص کردیم که بر اساس آن، آیت‌الله مشکینی، مقام معظم رهبری و آیت‌الله موسوی اردبیلی سه عضو این شورا بودند. عده‌ای طرفدار فرد بودند و عده‌ای شورای رهبری را ترجیح می‌دادند. در آن زمان مهمترین مخالفت با رهبری یک فرد را، خود مقام معظم رهبری داشتند. بنده نیز رهبری فرد را نقد کردم.

در نهایت در مجلس خبرگان رهبری رای‌گیری کردیم و بر این اساس، ۴۵ نفر به رهبری فرد و بیش از بیست نفر نیز به شورای رهبری رای دادند. بنابراین قرار شد که یک فرد به عنوان ولی فقیه انتخاب شود.

به گفته هاشمی رفسنجانی، آیت‌الله خامنه‌ای پیش از اینکه کاندیدا شوند، اعلام کردند کاندیدا نمی‌شوم که پس از یکسری صحبت‌هایی که انجام دادیم، ایشان را متقاعد به کاندیداتوری کردیم. (سخنرانی در جمع روحانیون شهر ری، ۱۶ آذر ۱۳۸۵)

در نهایت با توجه به حائز اکثریت بودن موافقان انتخاب یک فرد به عنوان رهبر و ولی فقیه نظام جمهوری اسلامی ایران، موضوع انتخاب آیت‌الله خامنه‌ای به بحث و بررسی نمایندگان مجلس خبرگان گذاشته شد و عاقبت ۸۰/۹ درصد حاضران در مجلس خبرگان که شامل ۷۲ درصد کل اعضا بودند، به رهبری آیت‌الله خامنه‌ای رای دادند. اکبر هاشمی رفسنجانی درباره دلایل رای آوردن بالای ایشان می‌گوید:

اول، این که اوضاع خطرناک بود و خبرهایی هم از جبهه رسیده بود که نیروهای صدام حرکت کردند و به جلو می‌آیند. همه نگران بودیم که خلاء وجود رهبری، آن هم پس از رحلت امام، مشکل آفرین شود. دوم، همین حرف‌هایی را که پنج نفری از امام شنیده بودیم، مطرح کردیم. سوم، نقل نظر امام، که مجتهد کافی است و احتیاج به مرجع نیست.

چهارم، آن حرف‌هایی هم که نقل کردند امام پای تلویزیون گفتند، مؤثر بود. پنجم که مهم‌تر از همه است، شخصیت و صلاحیت‌های خود آیت‌الله خامنه‌ای دام‌ظله‌العالی است که برای خبرگان شناخته شده بود و اصلح از ایشان کسی را نمی‌شناختند.

تأییدات امام

اما تأییداتی که هاشمی رفسنجانی از حضرت امام در این باره نقل کرد، چنین بود: در جلسه‌ای که با حضور روسای سه قوه و برخی از آقایان، خدمت امام رسیده و نگرانی خود را از خلاء رهبری بعد از عزل آقای منتظری توسط ایشان ابراز کردیم، امام قدس سره فرمودند: «خلا رهبری پیش نمی‌آید، شما آدم دارید». گفتیم: چه کسی؟ ایشان در حضور آقای خامنه‌ای فرمودند: «همین آقای خامنه‌ای» که بعد از آن، آقای خامنه‌ای خدمت امام عرضه داشتند که نقل مطالب این جلسه را بر ما تحریم کنید و حضرت امام نیز چنین کردند. بعدها در جلسه‌ای که تنهایی خدمت امام رسیدم، مطالب خود را با صراحت بیش‌تر بیان کرده و گفتم: آقا با وضعیت به وجود آمده، درباره رهبری چه کنیم؟ ما که کسی را نداریم و... حضرت امام قدس سره فرمودند: «با وجود آقای خامنه‌ای چرا این قدر تردید به خود راه می‌دهید؟».

مرحوم حاج سید احمد خمینی نقل می‌کند:

وقتی که آیت‌الله خامنه‌ای در سفر کره (شمالی) بودند، امام گزارش‌های آن سفر را از تلویزیون می‌دیدند. منظره دیدار از کره، استقبال مردم و سخنرانی‌ها و مذاکرات آن سفر، خیلی جالب بود. امام بعد از آن که این‌ها را مشاهده کردند، فرمودند: «الحق ایشان شایستگی رهبری را دارند».

زهره مصطفوی، دختر حضرت امام (ره) می‌گوید:

من مدت‌ها قبل از برکناری قائم مقام رهبری، شخصاً از محضر امام درباره رهبری پرسیدم و ایشان از آیت‌الله خامنه‌ای نام بردند و پرسیدم که آیا شرط مرجعیت و علمیت، در رهبری لازم نیست؟ ایشان نفی کردند. از مراتب علمی ایشان پرسیدم. صریحاً فرمودند که «ایشان اجتهادی را که برای ولی فقیه لازم است، دارد».

در صحت موارد فوق و تأیید امام در مورد صلاحیت آیت‌الله خامنه‌ای در تصدی چنین امری، آیت‌الله هاشمی رفسنجانی ریاست وقت مجلس شورای اسلامی و آیت‌الله موسوی اردبیلی شهادت دادند که چنین تأییدی را از امام راحل شنیدند. به همین خاطر مجلس خبرگان با تصمیمی قاطع، ایشان را به عنوان رهبر جمهوری اسلامی انتخاب کرد.

بازتاب‌های داخلی و خارجی

انتخاب آیت‌الله خامنه‌ای به رهبری نظام جمهوری اسلامی ایران، واکنش‌ها و بازتاب‌هایی در عرصه سیاسی داخل و خارج از کشور داشت.

پس از این انتخاب، مراجع بزرگوار تقلید، علما و شخصیت‌ها، هر یک در پیام‌ها، سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و...، ضمن تایید این انتخاب از آن به عنوان «هدایتی الهی»، «انتخابی شایسته»، «مایه دل‌گرمی و امیدواری ملت ایران و یأس دشمنان» یاد کرده و از مقام معظم رهبری با عنوان «شخصیتی ممتاز»، «واجد همه شرایط رهبری» و «صالح‌ترین فرد برای این منصب» نام بردند.

آیت الله العظمی گلپایگانی در بخشی از پیام خود خطاب به ایشان چنین نوشت:

... از خداوند متعال مسألت دارم که تأییدات خود را بر شما در منصب حساس رهبری جمهوری اسلامی ایران مستدام بدارد.

آیت الله العظمی میرزا هاشم آملی نیز چنین بیان داشت:

... انتخاب شایسته شما از سوی مجلس خبرگان، موجب امید و آرامش گردید؛ چرا که شما شخصیتی متفکر، عارف به اسلام و صاحب درایت و تدبیر هستید.

آیت الله العظمی اراکی:

... انتخاب شایسته حضرت عالی، مایه دل‌گرمی و امیدواری ملت قهرمان ایران است.

آیت الله بهاء‌الدینی:

... از همان زمان، رهبری را در آقای خامنه‌ای می‌دیدم؛ چرا که ایشان ذخیره الهی برای بعد از امام بوده است. باید او را در اهدافش یاری کنیم. باید توجه داشته باشیم که مخالفت با ولایت فقیه، کار ساده‌ای نیست.

آیت الله مهدوی کنی:

این الهامی بود از الهامات الهی و هدایتی بود از هدایت معنوی روح حضرت امام.

آیت الله یوسف صانعی:

آیت الله خامنه‌ای، نه تنها مجتهد مسلم می‌باشد، بلکه فقیه جامع الشرایط و واجب‌الاتباع می‌باشد.

آیت الله هاشمی رفسنجانی:

تمامی مناصبی که آیت الله خامنه‌ای قبول کردند، با اصرار فراوان دیگران بوده و در قلب این مرد، غیر از اطاعت خدا و خدمت و ادای فریضه الهی، چیز دیگری وجود ندارد.

آیت الله صالحی مازندرانی:

حضرت آیت الله خامنه‌ای، بهترین، پاکیزه‌ترین و گواراترین ثمره‌ای است که شجره طیبه مجلس خبرگان، به امت اسلامی تقدیم کرده است. کسی انتخاب شد که مرد دیانت و سیاست و مرد جهاد و اجتهاد است و از شجره طیبه رسالت و ولایت می‌باشد.

آیت الله سید کاظم حائری:

آنچه برای من خیلی مشخص بود، مسأله اخلاص ایشان است که ایشان جز خدا چیزی را در نظر ندارد. اخلاص از ایشان می‌بارد. اخلاص ایشان خیلی روشن است برای من. ایشان به بهترین وجه ممکن، الان دارد کشور را اداره می‌کند.

موارد بسیار دیگری نیز در این باره وجود دارد که نقل همه آن‌ها مجال دیگری رامی‌طلبد.

جناح‌ها و احزاب سیاسی داخل کشور نیز، با وجود تفاوت‌هایی که در مواضع خود درباره مسائل مختلف داشتند، در برابر این تشخیص شایسته و به حق خبرگان، موضعی کاملاً متفق و هماهنگ با یکدیگر داشتند و با رهبر معظم انقلاب، به عنوان ولی فقیه واجب‌الاطاعه بیعت کردند.

با این حال، دشمنان و مخالفان جمهوری اسلامی ایران ادعا کردند که مراجع تقلید، رهبری آقای خامنه‌ای را نخواهند پذیرفت و به زودی اختلاف و درگیری میان ایشان و دیگر مراجع تقلید شدت خواهد گرفت.

تایمز لندن در این باره چنین نوشت:

گزینش [آیت الله] خامنه‌ای آشکارا اقدامی مصالحه‌آمیز برای پر کردن خلا قدرت، در دوران عزاداری بود. جدال واقعی قدرت، به بعد موکول شده است.

رادیو اسرائیل در تاریخ ۶۸/۲/۲۷ چنین گفت:

جدال قدرت، در ایران احتمال دارد به گسترش عملیات تروریستی بینجامد.

روزنامه لوموند، چاپ فرانسه نیز طی مقالاتی ادعاهای یاد شده را تکرار کرد و مطبوعات و رسانه‌های گسترده‌ای که در سراسر جهان، تحت سلطه دشمنان انقلاب اسلامی بودند، به بیان این گونه تبلیغات بی‌اساس پرداختند؛ اما به فاصله اندکی، همه آرزوهای پوشالین آن‌ها نقش بر آب شد. مراجع، علماء، شخصیت‌های کشوری و لشکری، اقشار مختلف مردم، احزاب، مطبوعات و...، حمایت و پشتیبانی بی دریغ خود را از رهبر معظم انقلاب اعلام کردند و ایشان را، همچون بنیانگذار کبیر انقلاب اسلامی قدس سره، امام و مقتدای خود دانستند.

۸-۲- در مجلس خبرگان چه گذشت؟

گفت و گو با آیت‌الله محمد مومن
درباره روند انتخاب رهبر معظم انقلاب

آیت‌الله محمد مومن از فقهای است که کمتر کسی در شان فقهی و توان اجتهادی و اعتدال و انصاف ایشان، تردید به خود راه می‌دهد. از این رو به سراغ ایشان رفتیم تا به عنوان عضو هیات رئیسه مجلس خبرگان و از فقهای شورای نگهبان، روند انتخاب رهبر معظم انقلاب در جلسه فوق‌العاده خبرگان را تشریح کنند و از توانایی فقهی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای سخن بگویند.

لطفا در مورد چگونگی تشکیل اجلاس فوق‌العاده خبرگان توضیحاتی را که ضروری می‌دانید، بفرمایید؟

این پرسش به نیمه خرداد سال ۱۳۶۸ مربوط می‌شود. با توجه به این که من هم عضو خبرگان رهبری بودم، بجاست مقدماتی را که به تشکیل جلسات و انتخاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان رهبر انقلاب منتهی شد، بازگو کنم. حضرت امام رحمت‌الله تعالی علیه، عده‌ای را خودشان تعیین فرموده بودند تا چندین جهت را در مورد قانون اساسی بازنگری کنند. در این باره اشخاصی که باید بازنگری را انجام می‌دادند و نیز اصولی که باید مورد بازنگری قرار می‌گرفت، حضرت امام خود تعیین فرموده بودند.

جمعی که شاید تعداد آنها به ۳۰ نفر هم نمی‌رسید و شامل فقهای شورای نگهبان، اعضای هیات رئیسه مجلس خبرگان (خبرگان اول ۱۳۶۹ - ۱۳۶۱) و برخی از نمایندگان خبره و دانشمندان مجلس می‌شد، در خرداد سال ۱۳۶۸ جلسات بازنگری قانون اساسی را تشکیل دادند.

در همان دوره، رهبر معظم انقلاب، رئیس‌جمهور بودند و از این رو جلسات در مقر ریاست‌جمهوری و به ریاست و یا نایب‌رئیس ایشان برگزار می‌شد. بنابراین، براساس موادی که باید مورد بازنگری قرار می‌گرفت، کمیته‌هایی نیز تشکیل شد. محل تشکیل این کمیته‌ها هم در محل سابق مجلس شورای اسلامی بود.

مثلا اصولی که مربوط به تعیین مقام رهبری بود، مثل اصل ۴ یا ماده ۵، ۱۰۷، ۱۰۹ و ۱۱۰ در کمیته مربوط به تعیین رهبر که من نیز عضو آن بودم مورد بررسی قرار می‌گرفت و پس از یادداشت نظر کمیسیون توسط مخبر آن، کلیه موارد طرح شده در جلسه عمومی با حضور همه اعضای منصوب از طرف امام بررسی و پس از اظهار نظر اعضا، رای‌گیری انجام می‌شد. بازنگری قانون اساسی به این ترتیب پیش می‌رفت تا عصر روز ۱۳ خرداد که طبق روال برنامه قرار بود برای بررسی اصل تعیین مقام رهبری در کمیسیون جمع شویم. من بعدازظهر که به کمیسیون آمدم جناب آقای هاشمی رفسنجانی را دیدم و ایشان به من گفتند از دفتر حضرت امام مرا فرا خوانده‌اند و باید به آنجا بروم. هنوز آقای خامنه‌ای تشریف نیاورده بودند. از این رو آقای هاشمی تاکید کردند اگر آقای خامنه‌ای تشریف آوردند به ایشان بگویید که من به این دلیل به دفتر حضرت امام رفتم که حدس زده‌ایم حال حضرت امام نباید چندان مساعد باشد. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای که تشریف آوردند، همه ما تصمیم گرفتیم که با هم به دفتر ایشان برویم زیرا من هم یکی از اعضای مجلس خبرگان رهبری بودم.

هنوز اذان مغرب نشده بود که ما در منزل حضرت امام اجتماع کردیم. ایشان در اتاقی رو به قبله بستری و زیر دستگاه تنفس مصنوعی بودند. حضرات آیات، مشکینی (ره)، مهدوی کنی، ربانی املشی (ره) و نیز آقای خامنه‌ای و برخی اعضای مجلس خبرگان رهبری در اتاق بودند.

آقایان از من که منشی اعضای هیات رئیسه خبرگان بودم، خواستند تا با استفاده از تلفن دفتر حضرت امام با کلیه اعضای خبرگان در سراسر کشور تماس گرفته و آنها را به یک جلسه فوق‌العاده در مجلس شورای اسلامی برای ساعت هشت صبح فردا، دعوت کنم و در عین حال قرار نبود خبری درباره حال حضرت امام داده شود. این تماس‌ها با توجه به این که تلفن تمامی اعضا را داشتیم تا دقایقی پس از اذان مغرب به طول انجامید و ما پس از ادای نماز، غمگین و ناراحت در بیت امام(ره) نشسته بودیم که حاج احمدآقا (ره) خبر فوت امام را دادند.

اجتماع بزرگی از مردم جماران، همسایه‌ها و افراد متفرقه اطراف دفتر حضرت امام گرد آمده بودند تا از وضع امام (ره) مطلع شوند اما آقایانی که در بیت امام جمع بودند، تمایلی به اعلان خبر فوت امام خصوصا در ساعات پایانی روز نداشتند. از این رو از اجتماع مردمی تقاضا شد، در مساجد و تکایا به قرائت دعای توسل بپردازند. به این ترتیب از ازدحام و سر و صدای اطراف بیت حضرت امام کاسته شد.

پس از آن در این باره که آیا اعلان خبر فوت حضرت امام در همین ساعات اولیه ضروری است یا نه، بین حضرات آیات عظام بحث شد.

یادم هست، حضرت آیت‌الله هاشمی‌رفسنجانی به عنوان یک فرد دریا دل، محکم، متقن، کارآزموده و مشکل دیده در آن جمع، همه را رهبری می‌کرد. در عین حال از این که شاید با اعلان خبر فوت حضرت امام ممکن است خطری برای مملکت پیش آید، بسیار ناراحت بود.

به خود اجازه دادم و در این شرایط به آقایان گفتم: شما از چه می‌ترسید؟ من مطمئن هستم مردم ایران عاشق مقام ولایت و رهبری هستند و فردا با شنیدن این خبر، یکپارچه خروش و شور خواهند شد و هر کس حرفی خلاف بزند، همین جوان‌ها پاسخ آنها را خواهند داد.

به هر حال تصمیم گرفته شد روز ۱۴ خرداد ساعت ۷ صبح رادیو خبر فوت امام را اعلان کند.

بنابر این قرار شد، صبح فردا جلسه خبرگان در مجلس شورای اسلامی برگزار شود. برای این جلسه، اعضای هیات دولت و وزراء، عده‌ای از نمایندگان مجلس شورای اسلامی و عده‌ای از بزرگان کشور اعم از روحانی و غیرروحانی دعوت شده بودند، به طوری که تمام صندلی‌های مجلس پر بود وعده‌ای نیز در جایگاه خبرنگاران جمع شدند. مجلس عجیبی بود. همه دچار تالم خاطر بودند و گریه می‌کردند. قرار بود وصیت‌نامه حضرت امام (ره) خوانده شود. وصیت‌نامه را کسی ندیده بود، هر چند حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان رئیس جمهوری یا حضرت آیت‌الله هاشمی به عنوان رئیس مجلس یا جانشین فرمانده کل قوا یا آیت‌الله مشکینی (ره) به عنوان عضو هیات رئیسه مجلس خبرگان یا آیت‌الله مهدوی‌کنی ممکن بود از آن مطلع بودند اما کسی از ما از متن وصیت‌نامه خبر نداشت. نسخه اصل آن به آستان قدس در مشهد فرستاده شده بود و نسخه‌ای نیز در تهران بود. احتمالا رونوشتی از همان نسخه‌ای را که ویژه مجلس شورای اسلامی بود آوردند. انتهای همین وصیت‌نامه، همان طور که مردم عزیز مطلع هستند، نوشته شده بود این وصیت‌نامه را احمد پسرم بخواند و اگر ایشان نبود یا نتوانست، رئیس جمهوری و اگر این هم ممکن نشد یکی از فقهای شورای نگهبان بخواند. مرحوم حاج احمدآقا به دلیل گرفتاری و تالماتشان قبلا هم پیغام داده بودند که برای قرائت وصیت‌نامه، بهتر است بند دوم اجرا شود، یعنی از سوی رئیس جمهور یا یکی از اعضای فقهای شورای نگهبان قرائت شود.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای که رئیس جمهور وقت بود، قرار شد وصیت‌نامه را بخواند. ایشان از روی نسخه زیراکس شده نسخه اصلی که دستخط مبارک حضرت امام (ره) بود مشغول خواندن شدند.

متن وصیت‌نامه با عبارات عارفانه، عشق و عرفان و عنایت به خدا و پیامبر و جهات دینی و معنوی بود. به طوری که توجه به دنیا از نویسنده آن کاملا سلب شده بود. همچنین در قسمت اول آن راجع به اهمیت و ارزش انقلاب اسلامی ما مطالبی نوشته بودند، نه فقط انقلاب، بلکه در این باره که مذهب ما چه ویژگی‌های خاصی دارد و کمالاتی که انسان‌های معتقد به این مذهب باید داشته باشند.

امام رضوان‌الله تعالی در مقدمه وصیت‌نامه آورده بودند که: حضرت امیر(ع) با آن کمالات از ماست، امام صادق(ع) از ماست، مهدی صاحب‌الزمان(ع) که عدل و داد را بر جهان حاکم خواهند فرمود، از ماست. ثقلین که عترت رسول الله (ص) و قرآن است و در واقع اساس اسلام است با آن اهمیت و ارزشی که برای مذهب شیعه دارد، از ماست. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با تأثر فراوان شروع به خواندن کردند. جلسه خیلی عجیبی بود، حضرت آقا هم خودشان گریه می‌کردند و هم تمام مجلس هم با ایشان همصدا شد.

متن وصیت‌نامه علی‌القاعده برای اولین بار خوانده می‌شد. برای این که لابد همه مطالب را ایشان قبلا نخوانده بودند، آن هم با خطوطی که تاپپی نبود؛ بلکه با دستخط مبارک حضرت امام(ره) نوشته شده بود. گرچه خط ایشان بسیار

شیرین و خوب و پاکیزه بود؛ ولی بالاخره با آن مطالب عالی که حضرت امام(ره) نوشته بودند و کسی که قبلا آن را نخوانده بود، کاملا حق دارد که بعضا در خواندن متن دچار مشکل شود. خلاصه این جلسه پر از شور و غوغا و اظهار علاقه به حضرت امام(ره) بود، آن هم با حالت ناراحتی که همه حاضران در جلسه و خواننده وصیتنامه داشت، خواندن آن چند ساعتی طول کشید.

آنجا اعلام شد که این جلسه عمومی است و تقاضا شد بعد از ظهر جلسه رسمی خبرگان تشکیل شود. پس از نماز و نهار، جلسه بعد از ظهر شروع شد. آن موقع هنوز تغییری در قانون اساسی به وجود نیامده بود. یکی از مباحثی که قرار بود تغییری در آن صورت گیرد، مساله رهبری بود. در اصل ۱۰۷ قانون اساسی «شورای رهبری» ذکر شده بود. **مایلید کمی به عقب برگردیم؟ ظاهرا در برخی منابع آمده است که به رغم نظر صریح امام(ره) درباره عزل آقای منتظری در جلسه ای فوق العاده در خصوص رسمیت بخشیدن به استعفای ایشان تصمیم گیری شده بود.**

خیر، اصلا این طور نبود. اصل ۱۰۷ قبل از بازنگری به این صورت بود که: «هرگاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شده باشد، همان گونه که در خصوص امام خمینی(ره) چنین شده است، این رهبر ولایت امر و همه مسوولیت های ناشی از آن را به عهده خواهد داشت. در غیر این صورت، خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند، بررسی و مشورت می کنند. هرگاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری ببینند، او را به عنوان رهبر به مردم معرفی می کنند، وگرنه ۳ یا ۵ مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورا تعیین و به مردم معرفی می کنند.»

این اصل ۱۰۷ بود که هنوز بازنگری نشده بود و از اصل قانون اساسی نیفتاده بود چون زمانی یک اصل از اصل قانون اساسی می افتد که مردم به آن اصلی که تجدیدنظر و تصمیم جدیدی در آن باره اتخاذ شده، رای مساعد بدهند جلسه عصر با توجه به این موضوع که حضرت امام(ره) از دنیا رفته است و برای رهبر آینده چه تصمیمی باید اتخاذ کرد، برقرار شد.

مطلبی که طرح شد، با این محور بود که باید رهبری انتخاب شود؛ اما بحث بر سر این موضوع بود که آیا یک نفر باشد یا شورا؟ همان طور که طبق اصل قانون اساسی و نظر حضرت امام(ره)، اگر یک نفر دارای ویژگی مرجعیت و رهبری بود، مجلس خبرگان یک نفر را انتخاب می کند، اگر نه شورایی متشکل از ۳ نفر یا بیشتر باید عهده دار رهبری شوند. بحث ابتدا از اینجا آغاز شد که آیا ما یک نفر را انتخاب بکنیم یا شورا تشکیل دهیم. کمی بحث شد؛ اما بالاخره اعضای شورای خبرگان، رای بر این دادند که یک نفر را انتخاب کنند؛ اما قرار بر این شد که در این مرحله، اسم هیچ کس خاصی از اعضا یا مراجع آورده نشود. این که شما فرمودید آیا آنجا بحث استعفای حضرت آیت الله منتظری از رهبری مطرح شد و ما این استعفا را پذیرفتیم، من می گویم که اصلا این طور نبود. اصل قضیه این بود که حضرت آیت الله منتظری در آن موقعیت در مساله رهبری سمت قانونی نداشت.

در جلسات گذشته که درباره انتخاب قائم مقام رهبری صحبت می شد، من متذکر شدم که انتخاب مقام رهبری جزو حقوق و اختیارات خبرگان است. اگر رهبری را مردم خود برگزیدند، مثل حضرت امام رضوان الله تعالی که منتخب مردم بود، این رهبر ولایت امر را به عهده خواهد داشت، اگر نه خبرگان باید خود، رهبر را انتخاب کند. پس از نظر قانونی، انتخاب رهبر جزو حقوق و اختیارات مجلس خبرگان است؛ اما این که خبرگان حق داشته باشند، کسی را به عنوان قائم مقام رهبری انتخاب کنند، این اصلا جزو حقوق و اختیارات خبرگان نیست. این حرف هم براساس استدلال قانون اساسی بود و کاملا به یاد دارم که این شبهه را آقایان بزرگان هم پذیرفتند. این اشکال را من مطرح کردم که خبرگان، حق تعیین قائم مقام را ندارند و شما کارتان با توجه به وظایفی که هست، غیرقانونی است. آقایان محترم، دانشمند و بسیار فهیم پاسخ مرا این گونه دادند که ما خودمان می دانیم که غیرقانونی است؛ اما برای اینکه زمینه سازی کرده باشیم تا در زمانی اضطراری، کسی برای معرفی در دسترس باشد، روی آقای منتظری بحث می کنیم.

لذا در جلسه‌ای که بحث قائم‌مقامی آیت‌الله منتظری مطرح بود، مساله کاملاً منعکس است. پس با بحث در جلسه خبرگان و تعیین جانشینی برای حضرت امام به لحاظ قانونی، هیچ حقی برای ایشان حاصل نشده بود که در پی آن، ما در جلسه دیگری بحث استعفای ایشان را مطرح کنیم.

ایشان با تمام کمالاتی که داشتند، اما از نظر قانونی، فقط زمانی رسماً جانشین مقام ولایت می‌توانستند باشند که مجلس خبرگان رهبری پس از فوت رهبر انقلاب، ایشان را انتخاب کرده باشد. پس اساساً بحث بر سر استعفا نبود. بحث این بود که آیا ما یک شخص واحد را برای رهبری انتخاب کنیم یا شورا داشته باشیم. تصمیم قاطع خبرگان، تعیین یک نفر به عنوان رهبر بود.

اصلاً مصداقی هم مشخص نکرده بودید؟

تا اینجا نه. اما در همین جلسه پس از این که قرار شد یک نفر را به عنوان رهبر معرفی کنیم، اسم بعضی از مراجع در قم که هم‌اکنون از دنیا رفته‌اند، مطرح شد، تا این که یک‌دفعه عده‌ای نام آقای خامنه‌ای را مطرح کردند. من تعبیر آیت‌الله را به کار نمی‌برم، تا تعبیر آن روز را در مورد ایشان عنوان کنم.

این حرف که زده شد و نام ایشان آمد، آن طوری که به خاطر دارم، اول کسی که استیحا ش کرد، خود آقای خامنه‌ای بود. ایشان ردیف‌های عقب مجلس به گمانم ردیف ۷ یا ۸ نشسته بودند، تا این پیشنهاد را شنیدند، پا شدند و با تمام استیحا ش تشریف آوردند جلو و تعابیری به کار بردند مبنی بر این که من نمی‌توانم این کار را بکنم و از پذیرش این پیشنهاد امتناع کردند.

بزرگان جلسه نپذیرفتند. آقای آذری (ره) که نزدیک‌تر به هیأت‌رئیس خبرگان نشسته بودند، در دفاع از این پیشنهاد بلند شدند و گفتند: نه‌خیر، قطعاً این کار از شما بر می‌آید و باید این پیشنهاد را قبول کنید. آقای خامنه‌ای در رد این پیشنهاد سوال کردند که: آقای آذری، اگر من به عنوان رهبر انتخاب شوم، آیا شما حاضرید تمام حرف‌ها و دستورات مرا گوش کنید؟ ایشان گفت: بله، من به عنوان وظیفه شرعی، بر خود واجب می‌دانم که هر چه شما دستور دهید، عمل کنم.

بنا بر این با مباحث مطرح شده، جلوی استیحا ش آقای خامنه‌ای با این تدبیر گرفته شد، بعد از آن راجع به این که آقای خامنه‌ای اهلیتی برای رهبری دارد یا نه، صحبت شد.

آیا موافق یا مخالفانی بودند که مثلاً بیابند و اظهار نظر کنند؟

نه، به صورت جدی نه، در این میان مطلبی از سوی آقای‌هاشمی رفسنجانی که عضو هیأت رئیس بود، گفته شد مبنی بر این که: «حضرت امام خود نیز در این باره که آقای خامنه‌ای صلاحیت رهبری دارند، مطلبی فرموده‌اند.» در آنجا حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی هم حضور داشتند و افزودند که ایشان هم از رضایت حضرت امام خبر دارند.

یعنی نام آقای موسوی اردبیلی را به عنوان شاهد گرفتند؟

بله، گویا یک وقتی آقای خامنه‌ای در دوره ریاست جمهوری به یک کشور خارجی تشریف برده بودند که تصاویر آن از تلویزیون هم پخش شد و بعد از پخش تصاویر، حاج احمد آقا به حضرت امام می‌گویند که: ایشان (آیت‌الله خامنه‌ای) صلاحیت برای ریاست جمهوری دارند و حضرت امام هم در پاسخ می‌فرمایند، برای رهبریت هم صلاحیت دارند.

این حرف را ظاهراً آقای موسوی اردبیلی هم تایید کردند و پس از آن در بین اعضای خبرگان پیچید که به نقل از حضرت امام، آقای خامنه‌ای حتی برای رهبری نیز مورد تایید حضرت امام هستند. به هر حال در جلسه خبرگان رای‌گیری زیاد طول نکشید. در قانون خبرگان که مربوط به ماده ۱۳ است، آمده است که مصوبات مجلس خبرگان با موافقت نصف بعلاوه یک حاضران معتبر است. آن طور که به یاد دارم، تعداد اعضای خبرگان انتخاب شده در سراسر کشور در آن تاریخ ۸۴ نفر بود. از نظر قانونی، اعتبار اجلاس‌های خبرگان زمانی رسمیت دارد که دوسوم اعضای خبرگان حاضر باشند. پس جلسه خبرگان با ۵۶ نفر رسمیت داشت، اما موافقت نصف بعلاوه یک حاضران برای تصویب ماده‌ای ضرورت داشت. پس اگر جلسه با ۵۶ نفر رسمیت می‌یافت، اگر با ۲۹ رای ماده‌ای را تایید می‌کردند، در این صورت معتبر بود. مگر در مورد تایید رهبر که با موافقت دو سوم حاضر معتبر بود. البته ماده ۱۳ خود اصلاحیه است. وگرنه ابتدای متن آن این طور بود که «مگر در مورد تعیین رهبر یا اعضای شورای رهبری» چون در

آن شرایط، قانون اساسی هنوز همان قانون سابق بود که برای انتخاب رهبر می‌شد یک نفر یا اعضای شورای رهبری را تعیین کرد. در این مورد موافقت دو سوم حاضران اصل بود.

به هر حال در جلسه خبرگان برای تعیین مقام رهبری رای‌گیری شد. رای‌گیری به صورت قیام و قعود نبود، بلکه رای مخفی بود و باید در گلدان‌ها ریخته می‌شد. رای را که شمردند به نظرم چهار پنجم حاضران و شاید بیشتر از آن به ایشان رای دادند، تعداد بسیار معدود رای منفی بود که آن هم احتمالا به دلیل سوالات مطرح شده درباره مرجعیت رهبری بود. و گرنه بیشتر از دوسوم کل اعضای مجلس خبرگان رای به رهبریت آقای خامنه‌ای دادند. به این ترتیب طبق قانون، رهبریت ایشان محرز شد. این انتخاب در کوتاه‌ترین زمان و در شرایطی که هنوز ۲۴ ساعت از فوت حضرت امام نگذشته بود، صورت گرفت و در روز ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ این کار انجام شد.

از آنجا که هنوز کار بازنگری قانون اساسی که از طرف حضرت امام به عنوان رهبر نظام اسلامی به ما تکلیف شده بود به اتمام نرسیده بود، ما مجددا برای بازنگری قانون اساسی دور هم جمع شدیم و علی‌القاعده آن را باید تقدیم رهبر معظم انقلاب حضرت آقای خامنه‌ای می‌کردیم. ایشان همزمان علاوه بر رهبری نظام، رئیس‌جمهور، عضو مجلس خبرگان و نیز عضو بازنگری هم بودند. با اتمام کار بازنگری، رای‌گیری به عمل آمد که مردم با رای قاطع به قانون بازنگری شده رای مثبت دادند و این در تیر یا مردادماه همان سال بود. پس از اتمام کار، تابستان همان سال در مشهد بودم که با من تماس گرفتند و اطلاع دادند و گفتند مجلس خبرگان مجددا جلسه دارد. گویا جلسه به این دلیل برقرار شده بود که شبهه‌ای درباره رهبریت و مرجعیت برای انتخاب مقام رهبری ایجاد نشود. پس از این که پرس‌وجو کردیم، متوجه شدیم چون آن زمان مرجعیت و شورای رهبری در قانون اساسی دیده شده بود، به خصوص مرجعیت، حالا می‌خواستند برای تعیین رهبر نظام با توجه به این که خصوصیت مرجع بودن هم از قانون برداشته شده بود، بار دیگر رای‌گیری به عمل آید که کسی شبهه نکند که مرجعیت برای رهبر نظام شدن، در زمان رای‌گیری جزو شرایط انتخاب بود و مقام رهبری آقای خامنه‌ای در آن موقع هنوز مرجعیت نداشته است. برای این که رای‌گیری دچار شبهه نباشد تا بعدها نتیجه‌گیری کنند که این رای مجلس خبرگان ارزش ندارد، از این حیث تصمیم گرفته شده بود که دوباره مجلس خبرگان تشکیل بشود. عمدتا به این دلیل که قانون اساسی فعلی که با رای مردم تایید شده و رفع شبهه‌ای که ممکن بود ایجاد شود، قرار شد دوباره نسبت به رهبری مقام معظم رهبری رای‌گیری احتیاطی بشود و این کار شد. این رای‌گیری به قول ما بیشتر برای رفع و رجوع شبهات احتمالی بود، حالا تعداد آراء دقیقا یادم نیست، اما می‌دانم که بیشتر از دوسوم حاضران و با تعداد بسیار بیشتر احرار شد.

الحمدلله تعالی، ایشان به عنوان رهبر نظام تعیین شدند. در طول زمان و اعمال رهبری که ایشان نسبت به هدایت نظام داشتند، واقعا خوشحالییم که انتخاب خبرگان رهبری را به عنوان یک انتخاب شایسته و بجا محرز کرد و البته خداوند تبارک و تعالی نیز کمک می‌کند.

من درباره خودم در ارتباط با مقام رهبری عرض می‌کنم علاوه بر این که ایشان رهبر نظام هستند و من نیز عضوی از شورای نگهبان بودم و از این لحاظ با ایشان ارتباط و آشنایی دارم، ولی ارتباط با حضرت آقا اختصاص به بعد از انقلاب ندارد. ما قبلا هم جلسات متعددی داشتیم، بویژه جلسه‌ای ۱۵ یا ۲۰ نفره داشتیم که جلسات آن به طور متناوب در تهران، قم و مشهد برگزار می‌شد و بالاخره آقای خامنه‌ای یکی از طلاب قم و فضلالی مشهد و تبعیدی هم بودند. یعنی ما از شخصیت ایشان به دلیل آشنایی پیشین بی‌اطلاع نبودیم. من خودم را عرض می‌کنم که بینی و بین‌الله پس از این که آقای خامنه‌ای به عنوان رهبر معظم انقلاب انتخاب شد، آن جهات معنوی و توجه به خدا و ائمه علیهم‌السلام و جهات دینی و معنوی و اخلاقی ایشان را انصافا من خیلی بیشتر از سابق یافته‌م. و به حمدلله تعالی، همین توجه به خدا و کار را برای خدا انجام دادن و فکر این که نظام اسلامی را آن طور که باید و شاید با کمالات اداره کنند، پس از رهبری ایشان استمرار پیدا کرد. امیدوارم خداوند ایشان را در سلامتی کامل حفظ کند تا نظام را آن طوری که باید اداره کنند. معنویت و توجه به خدا را من در حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در مقایسه با قبل بیشتر یافته‌م. ایشان را نسبت به قبل با معنویت‌تر و باصفا تر یافته‌م. امیدوارم همچنان ولایت و رهبری‌شان استمرار یابد تا این نظام به دست ولی‌عصر حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه شریف داده شود.

پس از انتخاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ظاهراً اعضای شورای نگهبان جلسات فقهی هم با آقا داشتند، درست است؟ در این جلسات شما هم به عنوان یک عضو حضور داشتید. با توجه به نشست‌های فقهی‌ای که با رهبر معظم انقلاب داشتید، توانمندی علمی ایشان را چگونه دیدید؟

پس از این که حضرت آقا به عنوان رهبر انقلاب از طرف مجلس خبرگان رهبری معرفی شدند، ما قبلاً به عنوان این که عضو شورای نگهبان بودیم، جلسات مجمع تشخیص مصلحت نظام را به امر امام داشتیم.

من به آقا عرض کردم که ما مناسب می‌دانیم شما جلساتی برای دروس فقهی، با حضور عده‌ای از فضلاء قم دایر کنید، تا مراتب علمی شما از سوی شاگردان و دیگر افرادی که در درس شما شرکت می‌کنند، منعکس و علمیت شما با تدریس خارج‌تان و تدریس درباره مسائل علمی فقهی برای همه محرز شود و عده‌ای نگویند که آقای خامنه‌ای صلاحیت نداشتند. چون آن زمان با ایام فوت امام (ره) تقارن داشت ایشان فرمودند که من گرفتار هستم و اصلاً نمی‌توانم. ما اصرار کردیم پس از استقرار کامل و گذشت زمانی مناسب این کار صورت گیرد و ایشان قبول کردند. لذا بعد از ۲ ماه که از فوت حضرت امام گذشت، قرار شد جلساتی با تعدادی از فضلاء دایر شود. ایشان با درایتی که دارند، فرمودند همه فقهای منصوب حضرت امام باشند. این جلسات با حضور من و دیگر فقهای شورای نگهبان برگزار شد. بنابراین قرار شد مسائل فقهی را بحث کنیم، به این ترتیب که یک مساله مورد احتیاج نظام طرح شود و یکی از اعضاء مسوولیت بررسی آن را از قرآن و روایات به عهده بگیرد. جزوهای تهیه و تکثیر شود تا همه بخوانیم و سپس مباحثه کنیم. پس ملاحظه می‌کنید که این جلسات، سلسله نشست‌های فقهی بود و نباید از آن به عنوان شورای استفتاء تعبیر شود.

حضرت آقای خامنه‌ای چطور، ایشان نیز مطالبی مکتوب کردند؟

دومین موضوعی که مورد بحث قرار گرفت، به گمانم موضوع زکات بود که توسط خودشان به صورت جزوه مکتوب ارائه شد.

آیا نوشته‌های جلسه همه موجود است؟

بله، من دفتر بزرگی دارم که در آنجا همه مطالب با دستخط حضرات موجود است. دستخط آقاست و رساله‌هایی نیز از حضرات آیات خزعلی، محمدی گیلانی، مهدوی کنی، امامی کاشانی، یزدی و... موجود است. من و آقای سید محمود شاهرودی از کسانی بودیم که بیشتر از همه می‌نوشتیم.

ما جزوات و مقالات زیادی نوشتیم. طبعاً مطالب را همه ملاحظه می‌کردند، خصوصاً حضرت آقا که با دقت زیادی ملاحظه و بررسی می‌کرد. قبلاً عرض کردم که من با آقای خامنه‌ای ارتباط داشتیم، اما چون در مسائل فقهی، علمی و اسلامی نبود، در پی برگزاری این جلسات دریافتم که ایشان از نظر علمی اجتهادی بسیار توانمند هستند.